

ПО СЛЕДАМ
ЭТНИЧЕСКОГО
РАЗНООБРАЗИЯ
В СОВРЕМЕННОМ
ДАГЕСТАНЕ

СБОРНИК СТАТЕЙ
ПО РЕЗУЛЬТАТАМ
СТУДЕНЧЕСКОЙ
ЭКСПЕДИЦИИ

Под редакцией Е.А. Варшавера



НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ

**ПО СЛЕДАМ
ЭТНИЧЕСКОГО
РАЗНООБРАЗИЯ
В СОВРЕМЕННОМ
ДАГЕСТАНЕ**

СБОРНИК СТАТЕЙ
ПО РЕЗУЛЬТАТАМ
СТУДЕНЧЕСКОЙ
ЭКСПЕДИЦИИ

Под редакцией Е.А. Варшавера



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ
ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

МОСКВА, 2022

УДК 394(470.67)

ББК 63.52

П41

Авторы:

*М. Гуцунаев, А. Дроздова, Е. Кожаринова, А. Кунина,
А. Малиновский, В. Назаров, А. Ракачева, Д. Степанова*

Под редакцией *Е.А. Варшавера*

По следам этнического разнообразия в современном Дагестане
П41 [Текст] : сборник статей по результатам студенческой экспедиции / М. Гуцунаев, А. Дроздова, Е. Кожаринова, А. Кунина, А. Малиновский, В. Назаров, А. Ракачева, Д. Степанова ; под ред. Е. А. Варшавера; Нац. исслед ун-т «Высшая школа экономики». — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. — 112 с. + 20 с. цв. вкл. — 50 экз. — ISBN 978-5-7598-2666-8 (в обл.) — ISBN 978-5-7598-2477-0 (e-book).

Данный сборник статей подготовлен по результатам студенческой экспедиции «Конструирование этничности в локальных контекстах в Дагестане», состоявшейся в июле 2021 года в рамках проекта НИУ ВШЭ «Открывая Россию заново». Объединенные общей темой этничности, статьи предваряются введением за авторством руководителя экспедиции Е.А. Варшавера. Во введении раскрываются основные теоретические предпосылки исследования, приводятся ключевые результаты экспедиционной работы, а также описывается специфика осуществления исследования в рамках студенческой экспедиции. Каждая из статей посвящена узкой теме, раскрываемой на материале 85 интервью, которые были собраны в разных районах Дагестана. Среди тем, которым посвящены статьи, — этнизация религии, «русскость», шуточные отношения, конструирование этничности в музейной экспозиции и др. В заключительной части сборника приводятся отзывы участников экспедиции и фотографии из нее.

Сборник может быть интересен исследователям этничности, Дагестана и Кавказа, руководителям студенческих экспедиций, а также всем интересующимся.

УДК 394(470.67)

ББК 63.52

Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики
<http://id.hse.ru>

doi:10.17323/978-5-7598-2666-8

ISBN 978-5-7598-2666-8 (в обл.)

ISBN 978-5-7598-2477-0 (e-book)

© Авторы, 2022

Содержание

Благодарности.	4
Введение (<i>Е.А. Варшавер</i>).	5
Когда «мусульманин» — это национальность: к вопросу об этнизации ислама в Дагестане (<i>А. Ракачева, М. Гуцунаев</i>)	17
Русское в дискурсах жителей Дагестана (<i>Е. Кожаринова</i>)	31
Панорамное окно с видом на горы: как «этнические» шутки помогают понять социальную структуру Дагестана (<i>А. Малиновский, А. Дроздова</i>)	52
Как и посредством чего репрезентируется этничность в музеях Дагестана? (<i>А. Кунина</i>).	67
Народный эссенциализм или народный конструктивизм: как говорят об этничности жители Дагестана (<i>Д. Степанова</i>)	79
Кто в Дагестане живет? Средства воображения и выражения культурного разнообразия республики в нарративах дагестанцев (<i>В. Назаров</i>)	94
Список литературы	99
Погружаясь в атмосферу экспедиции: отзывы участников и фотографии	103

Благодарности

Этот сборник, а также экспедиция были бы невозможны без помощи и участия следующих людей. Прежде всего, мы благодарны Диане Кодзоковой, которая сыграла важную роль во всей конструкции экспедиции, Дарье Елмановой, опыт и навыки которой сильно помогли в организации процесса, Пахрудину Магомедову, обеспечившему возможность работать в музеях, Шамилю Абдусамедову, приютившему нас в своем зеленоморском тереме, Сергею Селееву, терпеливо отвечавшему на все наши вопросы по организации, Абсалитдину Мурзаеву, нашему проводнику в мир дагестанских национальностей, Зурабу Гаджиеву, Ирине Стародубровской и Егору Лазареву, своими знаниями о регионе сделавшими подготовку студентов к экспедиции существенно фундаментальнее и качественнее, ну и конечно, Натальи Ивановой — за то, что не удастся перечислить за множественностью и разнообразием. Кроме того, мы благодарим всех экспертов и информантов, щедро поделившихся с нами своим временем, добродушием и гостеприимством. Все неточности, неверные интерпретации и ошибки при этом, разумеется, остаются на совести авторов.

Введение

doi:10.17323/978-5-7598-2666-8_5-16

Какой смысл имеют советские национальности в современном Дагестане? Этот вопрос был ключевым для студенческой экспедиции, состоявшейся в июле 2021 года в рамках проекта НИУ ВШЭ «Открывая Россию заново», по результатам которой был подготовлен данный сборник статей. Как следует понимать этот вопрос, что такое студенческая экспедиция и что собой представляет сборник статей, который вы держите в руках? В этом небольшом вступлении я попытаюсь ответить на эти вопросы.

Прежде всего, и экспедиция, и тексты сборника укоренены в современной конструктивистской парадигме, все больше в последние десятилетия определяющей положение вещей в исследованиях этнических явлений. Если до того в антропологии и социологии было принято считать, что человечество делится на народы, каждый из которых обладает не сводимой к прочим культурой, и культуры эти корнями уходят в глубокую древность (этот взгляд называется эссенциализм, или примордиализм), после Второй мировой войны в социальных науках эти и прочие подобные тезисы были отрефлексированы, поставлены под сомнение и опровергнуты, а на смену им пришло представление, согласно которому этнические явления — это класс социальных явлений, создающихся и пересоздающихся в ходе разнообразия взаимодействий между людьми. Эти взаимодействия строятся на этнических категориях, и те категории, которые предполагают членство, наследуемое от родителей, следует считать этническими [Chandra, 2012, p. 58]. Так в общем виде можно сформулировать современный конструктивистский консенсус [Wimmer, 2013, p. 2]. Конструктивистская рамка, однако, несмотря на свою в целом очевидность, сталкивается с разнообразием вызовов, среди которых — социальная и политическая выигрышность эссенциалистских и примордиалистских рамок, укорененность их в повседневном языке говорения об этничности, а также неравномерное

проникновение современных веяний социальных наук в разные пространства. В этих обстоятельствах складывается в целом удивительная ситуация, когда в одних аудиториях призывают перестать «пинать мертвую лошадь примордиализма», поскольку считают, что примордиалистов не существует и по большому счету не было никогда, в других — где, вероятно, все же находятся эссенциалисты, — конструктивистов по институциональной инерции обвиняют во всех смертных грехах, зачастую тривиализируя и политизируя их тезисы. Далеко до «воцарения» конструктивизму и по другой причине — только в начале 2010-х стали сознательно создаваться конструктивистские языки и формулироваться повестки дня. Все они далеки от совершенства, и современный конструктивизм — это своего рода лаборатория языков, методов и программ, цель существования которой — начать кумулировать конструктивистское знание об этничности. Филиалом такой лаборатории стала научно-учебная экспедиция в Дагестан в 2021 году, состоявшаяся под эгидой программы НИУ ВШЭ «Открывая Россию заново».

Что такое экспедиция? За этим словом может скрываться много разного, и в данном случае речь идет о специальном научно-учебном формате, объединяющем обучение студентов полевым методам и содержательное «взрослое» исследование. Возможно ли это? Опыт показывает, что да. Экспедиции в Дагестан предшествовало 10 лет других экспедиций, которые организовывали мы с коллегами. Это были экспедиции в разные регионы России (Московскую, Нижегородскую, Тверскую области, республики Марий Эл, Карелия, Калмыкия, Татарстан) и страны (в Россию, Армению, Кыргызстан, Великобританию), проходившие в разных форматах и посвященные разной тематике. В ходе этих экспедиций среди прочего осуществлялся поиск нужного баланса между исследованием и обучением, научным сотрудничеством со студентами и использованием их труда. Последнее в принципе происходит в других дисциплинах — например, так устроены археологические практики, на которых студентам совершенно не обязательно знать весь научный контекст экспедиции, чтобы орудовать лопатой или ситом. С социологической экспедицией, однако, так не получится. Для того чтобы студенты могли брать интервью или осуществлять наблюдения, в особенности по такой высокотео-

ретичной теме, как этничность, многое нужно объяснить им заранее и убедиться, что они это поняли. Более того, теоретическое понимание должно сопровождаться умением видеть концепты в наблюдаемой реальности и задавать информантам нужные вопросы. А этому тоже нужно научить. В общем, сначала в студентов нужно много вложить, но если вложение «сработает», то у руководителя экспедиции под началом окажется полноценная исследовательская команда, способная решать научные задачи. Именно из этого мы исходили при подготовке к экспедиции, и полевой ее части предшествовал полноценный учебный курс, занявший четыре полных дня, в ходе которого студенты узнали, что такое конструктивистские исследования этничности, научились исследовать этничность методами интервью и наблюдения, а также прослушали курс лекций о Дагестане. Затем, уже в Дагестане, базируясь в замечательном месте недалеко от Махачкалы, все вместе и небольшими группами мы ездили по разным локациям, собирали данные и анализировали их, пытаясь ответить на вопрос, как устроена этничность в этой республике.

Почему именно Дагестан? В сущности, этничность пронизывает все современные общества. Она включает в себя и категоризации «сверху», примером чего может считаться перепись и паспортная система, и категоризации «снизу», к чему относятся слова, которые используют простые люди для того, чтобы описать окружающих людей. Этим категоризациям множество, они накладываются друг на друга, конкурируют, и нет контекстов, свободных от этих классификаций. Изучать этничность, таким образом, можно везде, но Дагестан в том, что касается этничности, — это уникальное место. Почему? Дело в том, что этничность — это практически всегда попытка упрощения реального разнообразия, от этого разнообразия, однако, отталкивающаяся. Дагестан в культурном смысле — в силу истории, ландшафта и других факторов — с давних пор представляет собой своего рода мозаику, где языковое разнообразие пересекается с разнообразием обрядов и все это особым образом накладывается на разнообразие групповых идентичностей. Важно и то, что в отношении всего этого разнообразия была, говоря довольно специальным языком, осуществлена типично колониальная классифицирующая институциональная рефлексия. О чем идет речь? В складывании колониального

управленческого взгляда существенную роль сыграли этнографы и антропологи, склонные делить людей на «виды» [Appadurai, 1993]. Более того, взгляд этот не был ограничен установкой на «национальную целостность» [Kertzer, Arel, 2001], как это было в метрополиях, и следствием этого было то, что колониальные категоризации были особенно обширны и «пестры». Российская империя отставала от своих зарубежных аналогов в том, что касается введения масштабных классификаторных систем для управления колониями, и фактически эту работу взяла на себя советская власть, в 1920-е годы создавшая реестр национальностей и «привязавшая» жителей страны к одной из этих национальностей. Если первое время для большинства классифицируемых эта рамка была странной и чуждой, то по мере введения ее в управленческие практики жители Союза в значительной степени «срослись» с категориями, к которым их приписали, и эти категории, будучи обжитыми «снизу», стали основой для интерпретации социального мира и деятельности в нем. В Дагестане эта классификация была осуществлена, пожалуй, наиболее «фестивальным» образом. Национальная политика раннего СССР «вызвала к жизни» более 20 национальностей [Всесоюзная перепись населения 1926 года..., б.д.], сконструированных на основании частью научных, частью прагматических соображений. Эта классификация стала основой для культурной политики, у национальностей стали появляться — часто впервые — письменные литературные языки и прочие «атрибуты культуры» (театры, танцы и проч.). Наложение по сути колониальной «национальной» рамки на и так разнообразный в языковом, обрядовом и идентичностном смысле Дагестан делает это место уникальным для исследователей этничности.

Важна и, возможно, уникальна дальнейшая судьба дагестанских этнических категорий. Как считается, окончательно «ожили» (т.е. стали осмысленны для категоризируемых таким образом) советские национальности в Дагестане в тот момент, когда на Кавказе — во время Второй мировой войны — стали проводиться депортации по национальному признаку. В результате после войны постепенно сложилась неформальная система, в основании которой находился паритет национальностей во власти на республиканском и районном уровнях [Ware, Kisriev, 2001]. Эта система ненадолго формализовалась уже в

постсоветское время, когда, в соответствии с принятой в 1993 году республиканской конституцией, был создан государственный орган, участие в котором регулировалось на национальной основе [Рамазанова, 2021]. Такая формализация находилась в контексте более широкого и неформального «национального возрождения» в республике, происходившего вопреки отмене «пятой графы» и связанного, по всей видимости, с потребностью общества в опоре на хоть какие-то жизненные ориентиры. Такими ориентирами стали национальности. Это возрождение, однако, длилось недолго, и начиная с первой половины 2000-х годов по совокупности причин, к которым можно отнести и гомогенизирующую урбанизацию, и исламизацию, и многое другое, национальности стали постепенно терять значимость. И если все указанные этапы существования советских национальностей в той или иной мере были описаны в научной литературе, то современное их регулирующее значение оказалось вне фокуса научных исследований. В результате исходя из этого именно современные смыслы советских национальностей и были помещены в фокус исследования.

Ответ на вопрос об этих смыслах мы искали, сообразуясь с теоретическими рамками и методологическими принципами, сложившимися в ходе предыдущих исследований и экспедиций. Эти рамки и принципы детально описаны в других работах [Варшавер, 2021; 2022], здесь я их обобщу. Этничность структурирует человеческое поведение. Это структурирование происходит за счет существования в языке этнических категорий, которые организуют смыслы, с этими категориями связанные. Смыслы бывают двух типов — разнообразные атрибуты категорий (стереотипы, представления, ассоциации, истории), а также нормативность, с этими категориями связанная. К последней относятся представления о том, как нужно вести себя, будучи представителем той или иной категории, и как следует взаимодействовать с представителями тех или иных категорий. Строго говоря, нормативность — это тоже атрибут категории, однако она выносится в качестве отдельного элемента теоретической модели и связана со своей ключевой организующей ролью. Категории, атрибуты и нормы вместе составляют конструкцию этничности, которая может быть как ограничена небольшой реальной или виртуальной

локацией (например, село или вебсайт), так и носить глобальный характер. Индивиды идентифицируются с теми или иными элементами конструкции этничности, в результате чего, «оказываясь» представителями той или иной категории в окружении представителей других категорий, начинают вести себя тем или иным образом. В той мере, в какой социальные науки призваны объяснить поведение, исследование конструкции этничности как детерминанта поведения и отношений и оказывается в фокусе исследований этничности. Исходя из этого, становится понятно, что значит изучить «смысл национальностей в современном Дагестане». Национальности — это те самые этнические категории, которые регулируют поведение, и понять, что значат отдельные национальности и вся сетка советских национальностей для людей, а также выяснить, как именно это организует их поведение, — и есть искомое. Как это можно изучить? Основным методом сбора данных в этой работе — интервью и наблюдение, а анализа — дискурс-анализ, а также визуальный анализ. Исследователь в общем случае погружается в ту или иную среду, фиксирует разговоры и прочие семантические поля (например, визуальные ряды). Фиксация происходит на аудио-, видео- и фотоносители, затем эта информация организуется в базы данных, обычно структурированных вокруг полевых локаций, и такие базы данных становятся объектом последующего анализа. Таким образом, в ходе работы выбирались локации, в каждой из которых осуществлялся сбор данных, состоявший в интервьюировании жителей этой локации по гайду, а также, поскольку одной из тем экспедиции была этничность в краеведческих музеях, заключающийся в аудио-, видео- и фотофиксации музеев (экспозиции и экскурсии). Аудиальная информация тотально транскрибировалась и размещалась в базе данных. Работа осуществлялась в семи локациях (Новокаякентском, Ахтынском, Лакском, Ногайском и Гунибском районах, а также в городах Каспийск и Кизляр), отобранных по принципу контрастов (горы — равнина, города — села, номинальные моно- или полиэтничность), всего было взято 85 интервью, а также исследовано восемь краеведческих музеев. Вся информация в совокупности стала объектом коллективного анализа, увенчавшего экспедицию, а затем каждый участник утвердил собственную тему и уже после экспедиции написал по ней статью.

Сборник этих статей вы держите в руках. Про каждую статью будет сказано ниже, общий же анализ результировался в десяти тезисах, в целом отвечающих на поставленный вопрос и указывающих направления для дальнейших исследований. Вот эти тезисы.

1. Прежде всего, дагестанские национальности являются осмысленными для современных дагестанцев. В описаниях мест, ситуаций и событий они используются для определения людей, информанты знают, к какой категории относятся они и большинство их знакомых, более того, именно через национальности и разнообразие, осмысленное в национальных категориях, информантами часто определяется Дагестан. Если просить перечислить национальности, существующие в Дагестане, в той или иной форме будет воспроизводиться конструкция из пяти национальностей — аварцы, даргинцы, лакцы, кумыки и лезгины, однако конкретный набор этих национальностей и их очередность варьируются в зависимости, по всей видимости, от локальной конструкции этничности, в которую вовлечены информанты.

2. Впрочем, далеко не всегда национальности являются для информантов первичной и базовой категориальной сеткой. Были зафиксированы различия от локации к локации и в зависимости от номинальной национальности информантов. Наиболее контрастными в этом смысле случаями стали села Ахты и Терекли-Мектеб. Если для жителей села Ахты первичной является локальная идентичность и связь с категорией «ахтынец», а разговор о культурном разнообразии оказывается разговором о различиях между близлежащими селами, то для жителей Терекли-Мектеб ключевой является связь с категорией «ногаец» и различия между людьми значительно чаще, чем в селе Ахты, описываются через призму национальной рамки.

3. Несмотря на все это, большинство дагестанцев теряются, когда им задают вопрос о существенных различиях между национальностями. Говоря о том, что национальности различаются в том, что касается языка и традиций, они редко могут назвать конкретные традиции, которые различаются. Если задать соответствующий вопрос, информанты нередко вспоминают различия в свадебных традициях соседних сел, а не национальностей, и национальности в обыденном представлении по сути смешиваются с локальными классификациями.

4. Параллельно этому респонденты часто — в разных формах — заявляют о сходстве людей вне зависимости от национальности, и указание на него — это сильный и живой дискурсивный элемент. Важной его частью являются разным образом сформулированные высказывания, согласно которым «национальности не определяются через плохих людей», указания на большее разнообразие внутри национальностей, чем между ними и проч. Можно предположить, что «дискурс о сходстве» — это обязательная «обратная сторона медали» производимого культурного разнообразия в Дагестане.

5. Упрощенное представление, согласно которому национальная рамка функционирует только на равнине, где дагестанцы используют ее для взаимной классификации и самоидентификации, не подтвердилось. Случаи горных сел существенным образом различаются между собой, и если проинтервьюированные жители села Ахты практически не идентифицируются с категорией «лезгин», жители села Кумух в том, что касается самоидентификации, в значительно большей степени лакцы, а для жителей Гуниба основная идентификационная категория — это село происхождения их предков, съехавшихся в Гуниб. Гунибцами при этом они себя не считают, полагая, что настоящие гунибцы — это жители исторического Гуниба, находившегося в другом месте и разрушенного в ходе событий Кавказской войны.

6. Изученные «равнинные» случаи также не генерализируются. Так, Каякент и Новокаякент — это пространство производства противопоставления по-разному называемых в разных интервью горцев и кумыков (в том числе в такой формулировке, но не только). Это противопоставление релевантно и для равнинного села Терекли-Мектеб, однако там кумыков иногда относят к горцам, которые все вместе противопоставляются ногайцам, при этом параллельно существует и «пантюристский» дискурс, который противопоставляет ногайцев и кумыков всем остальным по языковому принципу.

7. В качестве особых равнинных случаев были изучены два города — Кизляр и Каспийск. Эти случаи также существенно различаются между собой. Так, в Кизляре противопоставляются «русские» и «дагестанцы», при этом основной атрибут первых — «православие», а вторых — «ислам», более того, религиозные и национальные ка-

тегории в этом контексте являются взаимозаменяемыми. Каспийск же, в свою очередь, — это место, где этнические классификации для основной части информантов не являются хоть сколько-нибудь значимыми и задающими логику взаимодействия, а сильна «городская» идентичность.

8. Музейные экспозиция и экскурсия чаще всего имеют много общего с конструкцией этничности в локации, изученной на основании интервью. В уже описанных контрастных случаях сел Ахты и Терекли-Мектеб ахтынский музей — это прежде всего музей, посвященный селу, и дискурс о национальностях там существует в маргинальном и неструктурированном виде, тереклинский же музей — это музей, посвященный прежде всего истории ногайского народа. Жанр краеведческого музея в целом структурирует экспозицию таким образом, что по умолчанию она посвящена в первую очередь месту (селу или району), однако соблюдается это не всегда, более того, экскурсия, по всей видимости, служит «мостом» между локальной конструкцией этничности в том виде, в каком она предстает в экспозиции, с одной стороны, и в интервью с жителями локации — с другой. Одновременно этот жанр не дает места для экспликации разного рода конфликтов, неудовольствий и критических противопоставлений, которые можно обнаружить в интервью, взятых в соответствующих локациях.

9. По всей видимости, национальные категории в современном Дагестане, хотя имеют гораздо меньшую институциональную выраженность, чем это было в советское время, продолжают быть одной из важных рамок для описания мира и основой для структурирования разного рода формальных и неформальных взаимодействий. Происходит это вопреки тому, что существенных различий между представителями разных дагестанских национальностей дагестанцы чаще всего не видят и нередко указывают на несостоятельность национальностей как способа предсказать поведение человека, а также тому, что существуют важные контексты (например, городские) и влиятельные идеологии (например, ислам), которые способствуют иррелевантизации национальностей.

10. Таким образом, обобщая, можно сказать, что национальности в Дагестане оказываются все более «пустым», не имеющим прогностической силы различием, которое, однако, продолжает осмыс-

ляться и воспроизводиться самими классифицируемыми. Среди возможных причин последнего — деятельность этнических организаций, существование формальных институтов, психологическая необходимость редукции культурного разнообразия и социальной идентификации, дискурсивная инерция (воспроизводство различий «по традиции») и проч. И в той мере, в какой этничность по определению — явление ускользающее и не имеющее очевидных референций среди наблюдаемых событий, Дагестан оказывается важным и практически не исследованным на этот предмет контекстом, изучение которого позволит приблизиться к ответу на вопрос о том, как устроена этничность *per se*.

Это были общие результаты исследования, теперь же скажу немного о статьях, которые входят в этот сборник. Открывает его статья Александры Ракачевой и Максима Гуцунаева. В ней поднимается вопрос о том, в каких обстоятельствах происходит этнизация ислама, т.е. категория «мусульманин» становится этнической. Для того чтобы найти ответ на это, им пришлось еще раз поднять вопрос о том, чем этнические категории отличаются от всех остальных, а также привлечь обширную литературу по этнизации. В результате они пришли к тому, что, во-первых, этнизация — это функция от того, каким прочим категориям в разговоре категория «мусульманин» противопоставляется, и тем более эта категория этнизируется, чем более этническим является рядоположенный ей категориальный ряд, во-вторых, важно, идет ли речь об исламе как об определенном взгляде на мир, который можно разделять либо не разделять, или о культуре, которая передается через поколения; в последнем случае этнизация вероятнее. Эта статья, кроме того, описывает исторический контекст возникновения «национального» категориального ряда в Дагестане и его дальнейшую судьбу, и прочие включенные в сборник статьи, если речь заходит об этом, отсылают к соответствующему фрагменту данной статьи. Вторая статья сборника, автор которой Елизавета Кожаринова, посвящена смыслам «России», «русских» и «русского языка» в Дагестане. Отметив нерядоположенность категории «русский» прочим дагестанским национальностям, а также удивившись тому, что, хотя Дагестан — часть России, о России в Дагестане говорят, как о чем-то внешнем, автор приходит к выводу, что это напряжение

возникает за счет маргинальной позиции «русского» в Дагестане, а разрешается оно частью за счет де-этнизации и универсализации «русского», частью — за счет дискурсивного размещения «русских» явлений за пределами республики. Арсений Малиновский и Алина Дроздова — авторы третьей статьи — обратили внимание на то, что дагестанцы часто шутят о национальностях друг друга. Обратившись к теоретической литературе по ключевому слову «шуточные отношения», они выяснили, что, в зависимости от того, как устроена коммуникация вокруг этих шуток, шутки могут быть как индикатором и инструментом солидарности между людьми, так и свидетельством о «тлеющем» конфликте «по национальной линии». На собранном материале авторы показали, что ближе к истине, по всей видимости, вторая гипотеза, но оговорились, что такой вывод может быть функцией от инструмента, и наметили пути для проверки этого результата. Четвертая статья посвящена способам репрезентации этнического в музеях. Каким способом, с помощью каких средств воображения в музейной экспозиции можно утвердить существование тех или иных национальностей, их характеристик и отношений между ними? Автор статьи, Анастасия Кунина, приходит к выводу, что это происходит чаще всего за счет этнизации экспонатов в форме эксплицитного текстового указания на то, что те или иные предметы связаны с той или иной национальностью. Это, однако, по-разному происходит в отношении различных групп экспонатов. Так, предметам доиндустриальной эпохи для того, чтобы быть этнизированными таким образом, достаточно быть просто представленными в экспозиции с нужным «лейблом», предметы же, созданные в начале XX века и позже, должны быть по тем или иным причинам особенными и тем самым указывать на выдающиеся свойства того или иного народа. Сходным образом происходит этнизация исторических и легендарных личностей, которые — наряду с предметами — также являются одним из способов воображения национального в музейных экспозициях. В пятой статье, автор которой Дана Степанова, по мотивам литературы о «народном эссенциализме» ставится вопрос, не стали ли дагестанцы, пережившие за XX век несколько «перекраиваний» национальных классификаций, напротив, «народными конструктивистами». Автор создала теоретико-методологическую рамку, в ко-

торой определила эти явления и указала их дискурсивные признаки, однако по результатам анализа пришла к выводу, что ни «глубинными эссенциалистами», ни «сущностными конструктивистами» дагестанцы не являются, зачастую сочетая в нарративах дискурсивные элементы как первого, так и второго. Завершает сборник небольшой этюд Василия Назарова, посвященный дискурсивным способам воображения разнообразия в Дагестане. Посредством каких тропов, выражений и средств дагестанцы описывают это разнообразие, в том числе, если им нужно рассказать о республике внешнему человеку? Помимо указания на «многонациональность» и отсылки к Расулу Гамзатову, которому приписывается фраза, что Дагестан — это «гора языков», такими средствами являются указание конкретного числа национальностей, а также перечисление нескольких «основных» национальностей. И число, и конкретный набор, и порядок перечисления национальностей варьируются от интервью к интервью. Почему и в связи с чем? Классификация вариантов, а также гипотезы, объясняющие эту вариабельность, являются результатами данной работы.

Хотя большинство авторов статей на момент экспедиции закончили первый курс и для них этот текст был одной из первых научных работ в жизни, я уверен, что и специалисты по этничности, и исследователи Кавказа, и все интересующиеся смогут найти в этих статьях много ценного и интересного. За этим прекращаю затянувшееся вступление и передаю слово авторам статей.

Е.А. Варшавер

КОГДА «МУСУЛЬМАНИН» – ЭТО НАЦИОНАЛЬНОСТЬ: К ВОПРОСУ ОБ ЭТНИЗАЦИИ ИСЛАМА В ДАГЕСТАНЕ

Александра Ракачева, ФГН, магистратура, 2-й курс,
Максим Гуцунаев, ФСН, бакалавриат, 2-й курс

doi:10.17323/978-5-7598-2666-8_17-30

*Я в руки взял Коран, тисненый строго,
Пред ним склонялись грозные имамы.*

Он говорит:

— Нет бога, кроме бога!

— Я говорю:

— Нет мамы, кроме мамы!

Расул Гамзатов

Формирование набора дагестанских этнических категорий в том виде, в котором они знакомы нам сейчас, началось в советское время, когда государство активно конструировало «национальности» из разнообразного «категориального ландшафта» Дагестана, объединяя их по определенным схемам, а также придавая им идеологическое и политическое значение [Слезкин, 2001]. Список национальностей в Дагестане менялся от переписи к переписи, малочисленные этнические общности часто объединяли с более крупными. Связано это было, прежде всего, с вопросами управления, так как основой национальной политики являлся принцип соответствия этнографических границ административным [Герценберг, 1920]. Так, например, «... ряд малочисленных общностей, считавшихся по переписи 1926 года группами лезгин <...> в переписи населения 1959 года получили статус отдельных национальностей. В то же время 13 самостоятельных в языковом отношении этнических общностей андо-цезской языковой группы <...> были отнесены к аварцам. Ранее самостоятельные группы кайтагцев и кубачинцев тогда же были отнесены к даргинцам» [Тишков, Кисриев, 2007, с. 96]. Таким образом, этнокультурный ландшафт Дагестана на протяжении существования Советского Со-

юза многократно перекраивался и трансформировался административным путем. В результате к началу 1990-х годов здесь сложилась модель, основу которой составили 14 национальностей. Все остальные этнические категории были отнесены к одной из этих национальностей. С распадом Советского Союза национальная политика в РФ претерпела значительные изменения; сегодня Дагестан считается самым многонациональным регионом российского государства. В то же время представления о существовании неких «основных» дагестанских национальностей продолжают транслироваться в повседневном и общереспубликанском дискурсе. Чаще всего этот список включает пять дагестанских «народов»: аварцев, даргинцев, лакцев, лезгин и кумыков. При этом в зависимости от локации, где осуществляется перечисление, он может меняться: сюда могут включаться также табасаранцы, ногайцы, азербайджанцы, чеченцы и т.д.

Помимо изменений в этнокультурном ландшафте Дагестана в постсоветский период изменилась и религиозная ситуация в регионе, который на данный момент описывается как один из самых исламизированных в России [Атлас религий и национальностей России, б.д.]. При этом ситуация, которую мы наблюдали во время экспедиции, представленная в нарративах информантов, создавала впечатление некой неоднородности дискурса об исламе, вопросом о природе и формах которой мы и задались. О чем именно здесь идет речь? Во время проведения интервью в г. Кизляре мы обратили внимание на то, что информанты достаточно часто рядопологают две казалось бы разноплановые категории: «русский» и «мусульманин». Неизбежно возникал вопрос, является ли этот акт рядоположения для наших информантов естественным, и если да, то почему? Мы попытались разобраться, как наши информанты воспринимают религию, какими характеристиками, атрибутами наделен в их представлении ислам. Чтобы найти ответ на поставленный вопрос мы обратились ко всему массиву интервью, собранному в рамках экспедиции. Эти интервью дали нам еще больше поводов для размышления и постановки новых вопросов о природе дискурса об исламе и о том, как религия связана с этничностью. Конкретнее нас интересовало, происходит ли этнизация ислама в Дагестане, и если да, то как и почему. Несколько формализуя ход работы, мы поставили следующие вопросы:

1. Является ли ислам для информанта этнической категорией, если да, то какими атрибутами информант его наделяет, в противном случае, является ли ислам атрибутом тех или иных этнических категорий или с ними не связан вообще?

2. Если имеет место этнизация ислама, то можем ли мы проследить, что именно для информанта становится триггером этой этнизации?

3. Какое место в картине мира информанта занимает ислам? Какие эмоции / чувства / опыт с ним ассоциированы?

4. Если в дискурсе присутствуют и ислам, и этничность, то в каком соотношении они находятся? О чем информант говорит больше, что для него является наиболее актуальной категорией?

Обзор литературы и теоретическая рамка исследования

Прежде чем говорить о дискурсивном представлении ислама в собранных нами материалах интервью, необходимо определить понятия «этнические категории» и «этнизация», которыми мы будем оперировать в дальнейшем. В этом вопросе следует обратиться к корпусу текстов, включающему работы классиков конструктивистской теории А. Виммера (2004), К. Чандры (2012), Ф. Барта (1969), Р. Брубейкера (2002) и др., где этничность, являясь ключевой категорией, в целом исследована достаточно глубоко и разнообразно.

Этнические категории по К. Чандре — это набор категорий, отношение к которым требует наличия тех или иных наследуемых свойств (признаков, характеристик). Иначе говоря, атрибуты, на основе которых осуществляется этническая категоризация, являются преимущественно наследуемыми. Это могут быть: религия, секта, язык, диалект, племя, раса, регион, каста и т.д. [Chandra, 2012]. Соответственно, в основу этого определения этничности положен принцип наследования некоторой совокупности атрибутов. В ситуациях, когда происходит перенос данного принципа на ранее не подпадавшую под это определение категорию, мы можем сказать о том, что происходит этнизация.

Этничность по Ф. Барту определяется не общими свойствами или культурной общностью, но практиками классификации и кате-

горизации, включая и самоклассификацию, и классификацию других и другими [Барт, 2006, с. 15]. Гуннар Холанд, коллега Барта, дает еще более точное определение: «Мы рассматриваем этничность как принцип социальной организации, определяющий, что является, а что не является релевантным во взаимодействии с людьми той же этнической идентичности и с людьми других этнических идентичностей» [Холанд, 2006, с. 85]. Р. Брубейкер предлагает определять этничность не в терминах объективных общностей, а в терминах верований, восприятий, пониманий и идентификаций участников [Брубейкер, 2012, с. 27]: «Этнизация, расизация и национализация должны пониматься не как субстанциальные группы или сущности, а как практические категории, ситуативные действия, культурные идиомы, когнитивные схемы, дискурсивные фреймы, организационные устои, институциональные формы, политические проекты и случайные события. Этнизация, расизация и национализация должны быть осмыслены как политические, социальные, культурные и психологические процессы» [Брубейкер, 2012, с. 29–30].

В исследованиях, посвященных собственно этнизации, редко приводится непосредственное определение этого термина, но из контекста можно понять, что речь идет о разных, часто довольно далеко отстоящих одна от другой, вещах. В частности, в исследованиях, где речь идет об этнизации городов, этнизация — это по сути этническая маркировка тех или иных пространств [Gill, 2000; Yiftachel, Yacobi, 2003]. Непосредственным контекстом этой работы, однако, являются исследования, касающиеся этнизации религии. В частности, работа Р. Сантош и Д. Палери (2001) посвящена тому, как была организована милитаристски проведенная этнизация индуизма и как через это было закреплено главенство индуистов в регионе. Важно исследование С.А. Штыркова, посвященное этнизации православия в Республике Северная Осетия — Алания [Shtyrkov, 2015]. Автор показывает, как политика Русской православной церкви делает там категорию «православный» по сути этнической. Этнизации ислама посвящена работа О. Веркааика (2004), где автор формулирует идею о возможности этнизации этой религии посредством существования в ней «сект» и других исключаящих партикуляристских течений. Исследование Р. Блаула показывает, как исламофобия и дискриминация

мусульман в Европе и Австралии влияет на процесс этнизации ислама [Blouf, 2008]. Механизмы этнизации исследует и Б. Тиби (2010): он показывает, как страх, выступая в качестве этнизирующего агента, создает новую этническую категорию (этнизирует ислам). Важны, кроме того, работы М. Лорель о политизации (и этнизации) тенгрианства в Центральной Азии и Татарстане [Laruelle, 2007], а также исследование С. Журде (2017), где на примерах Мали, Сенегала, Мавритании и Нигерии рассмотрены различные конфигурации ислама и этничности, в которых пересекаются представления о ненадежных «этнических других», этнизация ислама и споры между представителями одной категории. Эта работа дает нам некоторое представление о том, как кейсы этнизации ислама могут выглядеть в контексте и какие альтернативы этнизации могут появляться.

Таким образом, в качестве базового теоретического основания в данном исследовании выступает конструктивистская теория этничности, и этничность определяется как противопоставление одних людей другим в процессе их повседневной жизни, осуществляемое на основе определенного набора признаков. При этом набор и комбинация этих признаков имеют конкретную привязку к историческому, географическому и социальному контексту. В основании выделения этнических категорий лежит принцип наследуемости атрибутов, и перенос этого принципа на ранее не находившуюся в данной позиции категорию называется «этнизация». Мы предполагаем, что в Дагестане в определенном контексте наблюдается процесс этнизации ислама. Мы считаем, что этнизация ислама может быть понята в рамках континуума. На одном полюсе этого континуума располагается «идеальный тип» этнизированной религии, предполагающий, что религия воспринимается как нечто, доставшееся по наследству и рядоположенное прочим этническим категориям. На другом полюсе религия противопоставлена этничности. В этом случае она представляется как решение, связанное с осознанным индивидуальным выбором — агентностью. В этой рамке действия, связанные с реализацией религиозности, будут являться в целом индивидуальными жестами свободной воли, не завязанными на родстве или наследовании.

Эмпирические случаи существуют в пределах данного континуума. Имея эти точки отсчета, мы попытаемся определить, где, в каких условиях и почему ислам этнизируется или, наоборот, оказывается максимально удален от этнизации.

Методология исследования

Эмпирическую базу исследования составили полевые материалы, собранные в ходе экспедиции. Из общего массива интервью отбирались те, которые содержали ключевые слова и фразы, релевантные для нашего исследования: мечеть, церковь, ислам, Коран, харам, храм, намаз, молитва, медресе, имам, Аллах, мусульманин, религия, православие, покрытые, закрытые, платок, традиция. Далее к текстам интервью и экскурсий применялся дискурс-анализ, функциональным свойством которого выступает возможность интерпретации различных по содержанию и форме текстов или высказываний как продуктов речевой деятельности людей, осуществляемой в конкретных общественно-политических обстоятельствах и культурно-исторических условиях. Помимо дискурс-анализа использовался метод тематического кодирования, или тематический анализ, — метод, который позволяет разделять и организовывать данные из качественного исследования, наделять отдельные наблюдения и цитаты определенными кодами, что позволяет выделять в них конкретные темы. Иначе говоря, тематический анализ включает поиск тем, т.е. конкретных представлений, практик, потребностей и др., которые обнаруживаются в данных. Тема появляется, когда относящиеся к ней понятия, категории повторяются несколько раз в анализируемых текстах интервью.

В процессе интервьюирования мы намеренно не затрагивали тему этничности и религиозности до тех пор, пока информант не сделает этого сам. Таким образом, мы могли удостовериться, что данная тема представляется актуальной для собеседника. Анализ состоял в том, что мы вычленили из «тела» интервью конкретные фразы, категории, смыслы, связанные с представлявшими для нас интерес темами — этничности и религиозности, а также их взаимодействия.

Результаты

В ходе кодирования текстов интервью нами были выделены две модели этнизации ислама, транслируемые в повседневном дискурсе: этнизация по принципу рядоположение / противопоставление этническим категориям и этнизация через встраивание в семейные традиции, наследование. Рассмотрим эти модели, опираясь на материалы интервью, а затем опишем случаи, когда ислам остается религией и этнизации не происходит.

Рядоположение / противопоставление ислама и некоторой этнической категории

Примером этой модели может служить такое противопоставление, как «мусульманин» — «русский». Это противопоставление может происходить по-разному. Например, категория «русский» может быть отождествлена с категорией «православный» или мусульмане становятся рядоположены русским в связи с «национальным вопросом»:

Р¹: В Дагестане же все мусульмане, не пьют.

И1: В Дагестане все мусульмане?

Р: Почти. Конечно, у русских тоже есть церковь, в Махачкале тоже. (ж., Гүниб, № 78)

Р1: Вы у нас видите, как, я вот русский, он — мусульманин. У нас такого нет, чтобы какие-то да, ну националистические движения. (м., Кизляр, № 45)

В данных интервью рядоположенными оказываются этнические и религиозные категории, информант использует их как синонимы, что может свидетельствовать об этнизации не столько ислама, сколь-

¹ В цитатах для обозначения говорящего были приняты условные обозначения, где И — интервьюер, а Р — респондент. Так как сокращение слова «информант» (более корректного термина, обозначающего собеседника в интервью) до первой буквы приводит к путанице при чтении транскриптов интервью, а в российской социологической традиции мягко относятся к замене и зачастую синонимизируют понятия «респондент» и «информант», было принято решение сокращать речь информанта именно таким образом.

ко религиозных категорий в принципе. Следующий пример, однако, иллюстрирует ситуацию, когда информант не только рядопологает этническую категорию «русский» религиозной категории «мусульманин», но и напрямую относит «мусульман» к этнической категории:

Р1: Ну это национальная рознь, он же в церковь зашел, мусульманин, и расстрелял русских женщин. Там мы похоронили всех, до сих пор кресты стоят. (м., Кизляр, № 45)

Еще одно поле, в котором транслируется дискурс, объединяющий этническую и религиозную тему, — это межэтнические браки. Они нередко маркируются информантами как межрелигиозные, поскольку атрибутом национальной категории «русский» в интервью выступает принадлежность к православной церкви, в то время как у категорий «даргинец» и «аварец» атрибутом является принадлежность к исламу. В то же время эту ситуацию можно рассматривать как воспроизводство дискурса об этнизированном исламе, где категории «даргинец» и «аварец» являются атрибутами ислама. Например, на вопрос об этнических категориях информант отвечает в религиозных терминах, этнизируя не только ислам, но и христианство:

И2: А часто ли бывают смешанные браки даргинка или аварка с русскими?

Р: Межрелигиозные? Ну, нечасто. Честно, нечасто. Редко. (ж., Кизляр, № 50)

Можно предположить, что здесь происходит своего рода смещение фокуса. Складывается впечатление, что для нее люди, относящиеся к категориям «даргинец» или «русский», неразрывно связаны с их религиозной принадлежностью, и в некотором смысле противопоставление, построенное по «национальному» признаку, не воспринимается как противопоставление, а религия, которая могла бы выступить в качестве атрибута этнической категории, становится гораздо более «национальной», чем сами национальности.

Этнизация через встраивание ислама в семейную/родовую традицию

Акцентируя внимание на присутствии ислама в семейных традициях и даже частично противопоставляя «народную» семейную традицию

современному «молодежному» исламу, информанты выстраивают своего рода представление о «наследуемости» ислама. Здесь можно выделить дискурсы, где ислам предстает как инструмент гомогенизации семьи, ее объединения (иногда после смерти одного из ее членов):

Р: А вот одна была здесь она, муж вот Артур, год назад умерла, она сама попросила, давайте я вот, она белоруска сама, ну тоже христиане, она попросила, давайте, я хочу с мужем лежать, я хочу мусульманство принять. Мусульманство приняла, стала... и легла с мужем. Что в этом плохого? Детям хорошо родители лежат. Приезжают, обоих навещают. (м., Терекли-Мектеб, № 53)

Возводя этничность к принципу наследования некоторых атрибутов, мы можем предположить, что все, что окружает наследование: семья, род, семейные традиции, брак, смерть и похороны, может быть ассоциировано с этничностью, а соответственно, стать ресурсом этнизации ислама. Кроме того, мы можем предположить, что этнизация ислама через прямое указание на наследование, скорее, присутствует в зонах, где существует / существовала полирелигиозность и где контекст отличается регулярностью религиозной конверсии. Примером такой локации в исследовании стал Кизляр, который исторически был местом проживания русских — представителей Русской православной церкви. Соответственно, здесь доминировало христианство, и мусульмане вынуждены были активировать при взаимодействии с этим «Другим» не разнообразные этнические идентичности, а единую мусульманскую. Возможно, именно это противопоставление сделало довольно значимый толчок к этнизации.

Что касается дискурсивного противопоставления религии и этничности, здесь встречается похожая ситуация: большинство нарративов, включающих его, принадлежат информантам из Кизляра. Кроме того, подобный дискурс мы наблюдаем в Гунибе (неясно, является ли это следствием некоторой «исторической памяти» о событиях Кавказской войны, или нет) и Каспийске.

В целом, таким образом, можно увидеть, что наиболее яркая, «чистая» этнизация, скорее, реализуется там, где есть прошлое, связанное с религиозной идентичностью и определением себя через инорелигиозного «Другого».

Не-этнизация

Тяготея к другому экстремуму, как мы уже обозначили ранее, ислам не этнизируется, оставаясь религиозной категорией. В этом случае он зачастую занимает некоторую «над/внеэтническую» позицию. Часто она нерелексивна, но прямо отсылает к над/внеэтническому характеру мусульманской уммы:

И1: А что является более важным, принадлежность к национальности какой-то дагестанской, ну, допустим лезгинской, что важнее, чтобы человек был лезгином, или чтобы человек был мусульманином?

Р1: Мусульманином.

И1: То есть чтобы кредит доверия имел, да?

Р1: Да. (м., Ахты, № 27)

И: Угу. А я часто слышу, что Дагестан — это страна народов. А чем вот отличаются вообще ногойцы от даргинцев?

Р1: Обычаи. В общем все — мусульмане, вера одна, но обычаи у всех, естественно, разные. У каждой нации свои обычаи. На все, на все праздники — от рождения детей, заканчивая похоронами. (ж., Теркли-Мектеб, № 59)

Иногда, впрочем, ислам рассматривается как рефлексивная рамка, и обращение к исламу воспринимается как серьезный и глубоко индивидуальный выбор, который во многом после его совершения начинает определять жизнь человека; этот выбор требует серьезного отношения к религиозным практикам и целиком основан на индивидуальной ответственности:

Р: У нас пить, туда-сюда, особо не хотят. Ну есть, которые в мечеть ходят, и пьют, но это ты как бы должен делать по любому намаз. Вот и пьешь [неразб] делаешь. Я пока к этому не пришел. Я пока чуть-чуть люблю кайфовать. (м., Кумух, № 43)

При этом некоторые новообращенные мусульмане, хоть и не соблюдают ее норм, но к религии обращаются ради достижения определенных целей:

Р: А наши русские берут ихнюю веру, но они не понимают, что если ты принимаешь веру, то ты должен ее соблюдать, бдить ее. То есть мо-

литься, ходить в мечеть, все, никаких грехов, никакой наркотик, никакой ничего. А они что, они в мусульманстве ведут в принципе также.

И1: Так, а зачем они принимают?

Р1: А вот понимаешь, чтобы общее мусульманское общество, чтобы ближе к нему быть, поближе чтобы быть. (м., Кизляр, № 45)

Таким образом, мы можем проследить движение от все еще нерелексивного, но уже «надэтнического» восприятия религии — в данном случае, исключительно ислама — к релексивному, но все же довольно специфическому релексивному индивидуализованному восприятию ислама. В обоих случаях, однако, этнизации ислама не происходит.

Подводя итог, хотелось бы указать, что действительно, проводя линию от «кристаллически» этнизированного ислама к «релексивной рамке ислама», находящейся вне этнических категорий, мы можем на отрезке обозначить ряд точек, тяготеющих к одному или другому полюсу. Действительно интересно, что наиболее яркая, «чистая» этнизация скорее реализуется в тех локациях, где создается некоторое «общее прошлое», связанное с религиозной идентичностью и определением себя через инарелигиозного «Другого». Другой интересный вывод заключался в том, что наряду с нерелексивным, этнизированным дискурсом о религии информанты, воспроизводившие наиболее «чистую» этнизацию, четче всего артикулируют и максимально релексивную позицию относительно религии. Все это, несомненно, заслуживает гораздо более пристального изучения.

Дискуссия

Полученные результаты позволяют предположить, что этнизация ислама — это явление, свойственное не только Дагестану, и прежде всего Кизляру, но также и другим регионам, и локациям, где исторически отличие «Другого» находилось в пространстве религиозного. Возможно также, что масштаб инаковости «Другого» мог быть сопоставим только на уровне религии, а не на уровне «национального», «языкового» и т.д. Однако в ходе данного исследования мы были ограничены исключительно локациями на территории Дагестана, поэтому такие допущения можно считать гипотезами, для

подтверждения или опровержения которых необходимо расширить ареал исследований как в самом Дагестане (например, в таких населенных пунктах, как Хасавюрт, с его пограничным положением, Дербент, с его разнообразием конфессионального ландшафта и т.д.), так и в других регионах: Карачаево-Черкессии, Адыгее и прочих местах, где происходило столкновение с «Другим» в лице Российской империи. Такое столкновение могло дать уровень и форму консолидации исламского, необходимые для этнизации. Мы можем предположить, что здесь определенную роль мог играть страх (как, например, в исследовании Б. Тиби), который стал консолидирующим и этнизирующим религию фактором в регионе, где столкновение с имперскими агентами и силами было наиболее интенсивным [Tibi, 2010].

Возможно, в пользу этого может сказать и то, что в одном из наших интервью мы встретили практически «идеальный» образец этнизации религии, но этнизировался не ислам, а православие. Дискурс нашего информанта включает в себя нарративы о «прямом наследовании» религии и указывает на ее полную, практически «хрестоматийную» этнизацию:

*Р1: Обычно у нас мужики принимают мусульманство, непонятно зачем. Я никогда бы так не поступил, потому что я родился с какой верой, я * неразборчиво*. Мне ее всевышний послал, как я могу от нее отказаться.*

Р1: Здесь знаешь сколько русских, которые мусульманство приняли, очень много. Единственное, что обидно, что они принимают это мусульманство. Вот я христианин и я умру христианином, потому что я родился христианином. Это все, это изначально мой путь, который я должен пройти. (м., Кизляр, № 45)

Кажется, этот фрагмент может стать опорной точкой для того, чтобы попытаться понять — происходит ли в Дагестане этнизация исключительно ислама или же это этнизация религии в целом, включая христианство.

Еще одним важным вопросом, который нам кажется актуальным для дальнейшего исследования в этом поле, стал вопрос ре-этнизации. Можем ли мы воспринимать актуализацию этнизированной религии в городах Дагестана, таких как Кизляр или Каспийск, как

ре-этнизацию, спровоцированную рядом событий (таких как террористические акты), или же в этих пространствах никогда не происходила де-этнизация и поэтому ре-этнизация невозможна? Или эти термины вовсе невозможно применить для описания дагестанских реалий?

Интересно, кроме того, что не только «большие религии» могут этнизироваться, но и отдельные их ответвления и «секты». Оскар Веркааик в 2004 году фиксирует в Пакистане ситуацию, когда границы проводятся на основе партикуляристских тенденций и традиций в исламе [Verkaaik, 2004]. В таких ситуациях конкретные исламские символы, ритуалы, практики или идеи включаются в определение «этнического мы», в то время как другие идеи, символы, практики и ритуалы могут быть связаны с «этническими они». В таких контекстах люди оценивают свое членство в определенном исламском движении или отказ от него исходя из принципов наследования тех или иных признаков. Веркааик в качестве примера приводит, что «синдхи изображают себя склонными к мистицизму и эзотерическому суфизму, в отличие, скажем, от мухаджиров, которые считаются более ортодоксальными». Мы уже сталкивались с мнением среди информантов, что одни группы (например, горцы или борцы) более религиозны, чем другие, или чаще относятся к тем или иным исламским группам. Этот вопрос может получить развитие в последующих исследованиях.

Нужно отметить, что сам процесс исследования тоже имел ряд сложностей — мы выглядели далеко не как местные жители, и обыкновенно наши собеседники знали, что мы московские студенты, которые могли считываться как «русские» и «православные», и диалоги могли быть в той или иной степени функцией от этого. Кроме того, полевая часть исследования проводилась вокруг праздника Курбан-Байрам, и это могло повысить вероятность актуализации категории «мусульманин».

Также в силу того, что общее исследование не было непосредственно посвящено нашей теме, материала для анализа было не очень много. Среди прочих понятных последствий этого было и то, что мы ограничили исследование этнизации исключительно исламом, хотя

некоторые интервью дают основания предполагать, что этнизируется не столько ислам, сколько религиозные категории в целом.

В дополнение ко всему сказанному отметим, что распределение точек интервью не дало полной картины, поскольку охватили мы далеко не всю географию Дагестана. Это приводит к тому, что нам приходится экстраполировать результаты на весь Дагестан, что может быть ошибочно. Более того, определенные районы Дагестана могут существовать в совершенно особых дискурсах в зависимости от того, как организована в них историческая память, политическая борьба, религиозный ландшафт и многое другое, и это также требует дальнейшего изучения.

РУССКОЕ В ДИСКУРСАХ ЖИТЕЛЕЙ ДАГЕСТАНА

Елизавета Кожаринова, ФГН, бакалавриат, 2-й курс

doi:10.17323/978-5-7598-2666-8_31-51

Когда разговор с жителями Республики Дагестан заходит о России, первое, что бросается в глаза, — это то, что она всегда описывается как находящаяся вне Дагестана. Запросто можно услышать вопрос: «Ты из России?», и задающий его спрашивает вовсе не о вашем возможном иностранном происхождении. Аналогичная ситуация складывается с языком: почти всё население Дагестана с рождения говорит на русском, но «свой» язык у большинства другой. Похожее противоречие обнаруживается в разговоре с жителями республики о народах, ее населяющих: несмотря на то что здесь живут русские, они редко перечисляются в одном ряду с другими местными национальностями. Эта цепочка парадоксов приводит к сложному вопросу о том, как существует все «русское» в Дагестане, и, что более важно, как про него говорят в республике. В статье предпринимается попытка раскрыть очерченную тему и ответить на перечисленные вопросы.

Один из исторически сложившихся опознавательных знаков Дагестана на общей арене субъектов Российской Федерации — это его многонациональность и многоязычность, которые педалируются в рамках региональной культурной политики и уже давно и крепко встроены в республиканскую идентичность. В статье разбирается, как в контексте этого жители Дагестана говорят о себе и своих общностях, как они описывают взаимодействие, сходство и различия этнических категорий, и какое место среди них занимают русские. Определение и анализ конструкций, формирующих у населения республики восприятие всего, маркированного лейблом «русское», позволяет объяснить противоречивое отношение к этой категории и к России в целом.

Дискурсы о вещах и явлениях, завязанных на категории «русское», устроены сложно и многослойно. Зачастую личный опыт интеракций с «русским» переплетается с коллективным устроившимся

нарративом, образуя новые неожиданные комбинации смыслов. Например, Россия («там») мыслится в большинстве случаев как место проживания русских, однако локальные русские («здесь») крайне редко воспринимаются как приезжие или неместные. Тем не менее в дискурсах жителей Дагестана они занимают обособленное место, несмотря на то что они могли бы по всем параметрам быть рядоположены остальным этническим категориям.

В целом тема (не)принадлежности к России, вопреки тому, что можно было бы ожидать, практически не окрашена этнически — зачастую она связана с экономикой, вопросами трудоустройства, качества жизни и т.д. Аналогичная ситуация в нарративах о Москве, о которой говорят как о центре России, но не о чем-то, связанном с русскими. Каким образом дифференцируются два этих понятия, на каких основаниях и по каким причинам происходит эта дифференциация?

Интересно представление интервьюируемых о категории «русские» и ее атрибутах. Очевидно, что будучи помещенными в условия, в которых, с одной стороны, и официальный, и основной разговорный язык, язык СМИ и бюрократии в Дагестане — русский, с другой — важную роль играет поддержание этнической идентичности, которая в большинстве случаев строится на наличии у национальностей отдельного языка, дагестанцам приходится дискурсивно трансформировать систему атрибутов категории «русское», иначе в нее оказался бы включен почти весь Дагестан по признаку владения русским языком. Ключевой задачей этого исследования является объяснение диссонанса, заключающегося в том, что присутствие России в Дагестане в виде языка, города, культуры, повседневности, трендов и практик осознается его жителями, но сама Россия в дискурсе появляется как нечто абстрактное и «тамшнее», не связанное со своими локальными проявлениями. В статье я попробую деконструировать «пирамиду значений» «русского» у информантов, а также определить, как пересекаются лингвистические, географические, административные, политические и культурные смыслы различных категорий, касающихся России, Москвы, русских людей и русского языка.

Данная работа является очерком простейших дискурсивных конструкций, связанных с идеей «русского» в Дагестане. Эта тема требует

более глубокого анализа, интегрированного в культурологическую и историческую рамки. О специфике такого рода исследований я упомяну в заключении. В этой статье делается шаг в сторону подробного изучения «анатомии» дискурса о русских на Северном Кавказе.

Исследование базируется на материалах экспедиции. Весь массив транскрибированных интервью был проанализирован на предмет высказываний, связанных с темой «русского» в речи информантов. В основном «русское» упоминалось в связи с четырьмя перечисленными выше темами (Россия, Москва, русские и русский язык): так статья обрела свою структуру. Работа с текстами интервью проводилась методом тегирования — каждому высказыванию по темам присваивался тег (например, «свои в Москве» или «русский язык в семье» и т.д.), затем содержание высказываний по разным тегам сопоставлялось, осуществлялся дискурс-анализ и формулировались представленные ниже выводы.

Россия

Россия в речи информантов зачастую сопряжена с динамикой — это динамика миграции в Россию, динамика «раскидывания» России на большую территорию и передвижения по ней, динамика движения из России и т.д. По умолчанию Дагестан дискурсивно отделен от России, до которой надо ехать и добираться, в которой есть рабочие места и деньги. Это отделение, обнаруженное практически во всех интервью, является отправной точкой анализа восприятия России жителями Дагестана.

Действительно, в основном, Россия — это то, куда ездят работать. «На заработки» — фраза, как бы не требующая и никогда не имеющая пояснений от говорящего. За ней не следует перечисление профессий, популярных среди трудовых мигрантов, или характеристик миграции:

А Новокаякент — все в Россию ездят. На заработки. (м., Новокаякент, № 3)

Ну оттуда уезжают в Россию на заработки. (м., Новокаякент, № 3)
В Россию ездят, здесь работают некоторые. В сёлах живут. (ж., Новокаякент, № 7)

Сейчас в России, наверное, нету места, где наши не работают. (м., Терекли-Мектеб, № 52)

Кто уехал в Россию, многие ребята в Питере, в Сибири тама, там работают многие дагестанские. (м., Каспийск, № 70)

Здесь в основном все в разъездах по России, молодежь вся в России работает. (м., Кизляр, № 45) и т.д.

«На заработки» — нечто такое же абстрактное, как и сама «Россия», которая у интервьюируемых никогда не имеет конкретных черт, которые есть, например, у Москвы. Москва отличается за счет того, что в ней многие бывали и ее характеристики — это во многом личные впечатления, наложенные на стереотипы об абстрактном мегаполисе. Понятие «Россия» не наполнено для информантов образами, устоявшимися описаниями, впечатлениями; оно семантически пусто, это голый знак без означаемого, существующего в эмпирической реальности. «Россия» для интервьюируемых — нечто цельное, но абстрактное, отдаленное (учитывая, что дискурсивно «Россия» всегда поставлена вовне как минимум тем, что ездят преимущественно именно туда, а не в конкретные города: до России, как следует из сказанного выше, надо еще доехать), находящееся за пределами Дагестана и не включающее его в себя.

При говорении о России, в отличие от описания Москвы или Санкт-Петербурга, практически никогда нельзя вычлнить характерный образ ее жителя, имеющего какие бы то ни было отличительные черты. «Россиянина» как автономной категории как бы не существует: есть русские, москвичи, петербуржцы. Да и где жить «россиянину», если сама «Россия» абстрактна и описана негативно — через определение ее как вне-Дагестана? В России живут не россияне, а русские — другие национальности в нарративе о России никогда не фигурируют

Наши девчата сейчас все, многие, что в России работают <...> многие за русских замуж выходили. (ж., Терекли-Мектеб, № 61)

Даже многие русские, у меня вот родня русская тоже. Они даже не хотят в России где-то жить, потому что здесь очень теплый народ, доброжелательный. (ж., Каспийск, № 64)

Я в школе училась, было ОЧЕНЬ много русских <...> Вообще сюда стали подтягивать со всей России специалистов, учителей, здесь было в принципе 50%, наверное, населения русского, вот да. (ж., Каспийск, № 67).

Соответственно, житель Дагестана, имеющий прочную национальную идентичность, не может причислить себя к россиянам-русским. В противовес им, он причисляет себя к «дагестанцам», однако эта категория образована и определена, как будет разобрано ниже, посредством отстройки от категории россиян-русских.

Само наличие России в дискурсах информантов преимущественно обусловлено ее ролью в социально-экономических процессах (как самое популярное направление трудовой и армейской миграции). В нарративах о России информантами игнорируется вопрос культурной или языковой общности, да и вообще какой бы то ни было общности с ней.

Москва

Нарратив информантов о Москве, как и нарратив о России, можно условно разделить на абстрактный и конкретный. Первый отличается тем, что включает в себя некие не подтвержденные эмпирически знания, устоявшиеся стереотипы и образует магистральный конвенциональный дискурс о Москве, России или родных местах и Дагестане в целом. Он зачастую присваивается субъектом, выдается за достоверное знание, в то время как реальный опыт может ему противоречить, в случае чего субъект выбирает из двух путей — проигнорировать диссонанс и расхождение реальности с магистральным дискурсом или трансформировать его, сообразуя со своим опытом. Однако эта трансформация почти никогда не обладает достаточным символическим потенциалом для реальной реорганизации дискурса: она остается в речи информантов в виде, например, комментария, проговариваемого как исключение.

Нарратив о Москве рисует образ места, концентрирующего в себе все те особенности, которые присущи России в целом, в то время как сама Россия, как было описано выше, в дискурсах практически не об-

ладает этими особенностями, ее описания почти всегда абстрактны и редко сопровождаются какими бы то ни было существенными характеристиками. Тем не менее, когда разговор заходит о Москве, она представляется как концентрат России.

Москва насыщена конкретными описаниями:

Государство в государстве в Москве. Москва — все туда лезут. Все сюда, здесь зарплата..., В Москве — суета. Все однозначно говорят. (м., Терекли-Мектеб, № 57)

Магазинное (речь о Москве — Примеч. автора) не могу есть, потому что я всю жизнь ел сельскую еду и вот мы привыкнуть не можем... И в Москве... В Москве на шее родителей сидят здоровенные дылды, когда у него спросишь, почему он не работает, он удивляется — как это так. Он — и должен работать... В Москве мужики, они не умеют и гвоздя прибить, ни кран закрутить. Они какие-то вот как безрукие. Там все семьи держатся на женщинах... В Москве народ добрый, деньги дают. (м., Терекли-Мектеб, № 52)

В Москве более цивилизованные, но в Москве более грубы. (ж., Ахты, № 24)

Р: Ну... Можно там месяц два жить. Больше не могу.

И: Почему?

Р: Воздух нечистый там, собак, котов много.

И: Да?

Р: Очень много, [больше] чем детей их можно увидеть.

И: А люди как в Москве вообще?

Р: Говорят в Москве люди нехорошие, но я лично...

И: Нехорошие?

Р: Ну там особо не добрые. А мне... Очень даже меня встретили... Я один раз заблудилась, даже со мной пришел один парень с такими этими... Был одет с железными вещами. (ж., Гуниб, № 32)

Это насыщенность, которая базируется не только на более отточном абстрактном дискурсе о городе-мегаполисе, но и на более обширном эмпирическом материале, если не своем, то ближайших родственников и друзей, организует нарративы зачастую не как негативные, т.е. определяемые через отрицание локальных характе-

ристик, а как позитивные, т.е. обладающие своими автономными аутентичными особенностями.

Магистральный дискурс о Москве чаще касается экономической и политической сфер. Помимо обширного рынка труда, в Москве сосредоточено «все государство». Одна информантка призналась, что ей хочется позвонить в Москву Путину, чтобы выяснить, почему он не поднимает ей зарплату (ж., Новокаякент, № 9). В этом фрагменте интервьюируемая проводит границу между «тут» и «в Москве», и последняя в ее нарративе обладает властью (и является ее источником) над регионом в лице президента, регулирующего экономику субъектов федерации собственноручно. Здесь прослеживается характерное желание прямого вмешательства лидера в обход бюрократии и сложных государственных систем, которые также в нарративах берут свое начало в столице и по природе чужды локальным областям. Так, один информант описывает коррупционные схемы государственных организаций в виде иерархической пирамиды, где в «самом низу» — местные, которые вынужденно участвуют в этой схеме, чтобы избежать увольнения, а наверху Москва, в которую «деньги возят огромными сумками». Проблема коррупции, дискурсивно связанная с государством и бюрократией, атрибутируется Москве как ее «рассаднику» на местах, для которых государство, бюрократия и коррупция органически чужеродны

Все пакости идут с Москвы. Вот министр, например. Вот кто-то становится министром кто-то — он должен в Москву отвезти деньги. Иначе не видать этой должности. Все через деньги. И у нас эта коррупция страшная коррупция везде. (м., Терекли-Мектеб, № 52)

Параллельно с этим магистральным нарративом тот же самый информант транслирует те его ответвления, которые здесь именуется конкретными, т.е. базирующимися на непосредственном опыте. Они ровно противоположны магистральным — интервьюируемый описывает, что в Москве рабочие дела ведутся честно и конструктивно, и, в отличие от родных мест, там ему не приходится «лизать задницу начальству». Общее этих двух дискурсов — противопоставление «здесь» Москве по установленному набору параметров и тем. Их отличие в том, в чью пользу оказывается это противопоставление.

К магистральному дискурсу относится также классический комплект описания мегаполиса: суета, меркантильность, высокие цены, индифферентность к близкому и т.д. Последнее многими информантами опровергалось в конкретном дискурсе, когда они приводили примеры помощи зачастую со стороны своих земляков, но иногда и от людей не-из-Дагестана. В дискурсе важна тема диаспоры жителей Дагестана в Москве: это сеть социальных отношений, которая помогает в сложных ситуациях (в больнице, когда заблудился, негде жить и т.п.) и в работе (устраивают по знакомству). Масштаб этой сети часто более локален, чем республика в целом, часто речь идет о диаспоре из конкретного села, но тем не менее с большей частотой в дискурсах информантов подчеркивается связь именно между жителями Дагестана. Территория Москвы описывается ими как чужая — некоторые отмечают, что на ней положено говорить на русском языке, потому что «в чужой монастырь со своим уставом не лезут». Это подтверждает акцент на диаспоре и ее помощи приезжающим в Москву «своим», т.е. жителям республики. В основном в нарративе о Москве интервьюируемые сопоставляют ее не со своим родным аулом или городом (эта более локальная идентичность им свойственна в разговорах о самой республике), а с Дагестаном, а иногда и с Кавказом в целом.

Конкретный дискурс во многом связан с повседневной сферой — информанты отмечают, что в родных им местах продукты лучшего качества, чем в Москве, мясо вкуснее, меньше «химии», чище воздух и т.п. Эти преимущества подаются как достижения, которых нет у москвичей, живущих в удручающей экологической обстановке. В Москве будто никогда и не было и не будет свежего воздуха, хорошего мяса, органических продуктов. Их отсутствие — это обязательные нарративные атрибуты столицы, и если она их лишится, то перестанет быть Москвой. Столица в целом мыслится как нечто, данное только в настоящем, не имеющее прошлого или будущего. Данное в настоящем — это отпечаток взаимодействия типа «посещение», разового и непродолжительного пребывания в столице навещающих мигрантов родственников, которые по преимуществу и были нашими информантами.

Что касается взаимодействия с жителями Москвы, то фактор, играющий важную роль в коммуникации, это не этническая принад-

лежность человека, а его статус приезжего, т.е. неместного. По этому признаку происходит дискурсивное объединение разных национальностей (таджиков, узбеков, киргизов и др. — жители Дагестана рядоположены иностранцам) в общую группу. Нарратив выстраивается между «нами», т.е. приезжими, и «ими», т.е. местными, которые чаще всего понимаются как русские. Нередко информанты акцентировали внимание на процессе культурной ассимиляции: в некоторых случаях на непротивлении ему, в некоторых — на сопротивлении этому процессу. Чаще всего он описывается как забывание родного языка и перенятие практик, атрибутируемых русским.

Когда о Москве говорят как о городе в целом, абстрактно, то она описывается как огромный, далекий центр

Если я умру и Москву не увижу, что мне делать? (ж., Новокаякент, № 5)
Не представляю, как вам наш город на фоне Москвы. (ж., Кизляр, № 49),

Вы самый из центра, самой Москвы. Мы-то на периферии живем. Вы с самой Москвы? (м., Терекли-Мектеб, № 57)

Это центр некоего общего пространства, относительно которого села Дагестана идентифицируют себя как «периферию». В нарративах же, связанных именно с миграцией, Москва — это центр чего-то иного, в котором тебя считают (и за счет этого во многом ты сам себя ощущаешь) как чужого, пребывающего там на птичьих правах. Говорение о процессе миграции, который мыслится в пространственно-временных координатах, само по себе предполагает наличие в нарративе географической дихотомии, которая в данном случае усиливается наличием этнической подоплеки.

Русские

В нарративах о русских встречается определенный устоявшийся набор сюжетов и смысловых матриц, вокруг которых у интервьюируемых выстраивается повествование об этой категории. Чаще всего они связаны с перемещением русских из/в Дагестан в 1990-е и сейчас, с их интеграцией в местные сообщества, с предполагаемым мнением русских о Дагестане и т.д.

Когда в нарративе появляются «русские», информанты, говоря о себе, оперируют преимущественно не категориями «аварец», «даргинец», «ногаец», «кумык» и т.п., а словами «наши» и «мы», имея в виду жителей Дагестана в целом, «мусульмане», «горянки», «националы» и т.д. Введение в нарратив русских сразу переключает интервьюируемых на другой уровень взаимодействия между категориями, менее локальный. В целом определение себя как участника общности, выходящей за пределы этнической группы, всегда связано с введением в дискурс категории русских — это та перспектива, с которой русские смотрят на Дагестан и которую в процессе говорения транслируют информанты (например, отмечая, что русские внешне не похожи на жителей Дагестана, которые, в свою очередь, похожи между собой:

Они вот, русские, отличаются. А вот даргинцы, аварцы, кумыки — в основном похожи (ж., Новокаякент, № 4)

«Дагестанец», как часто отдельно поясняют собеседники, — это не национальность, но именно эта категория стоит напротив категории «русский». Заготовленное объяснение для людей, которые считаются как русские (интервьюеры), про отсутствие такого народа, как «дагестанцы» и такого языка, как «дагестанский», свидетельствует о следующем: у жителей республики есть представление об определенном ракурсе, с которого русские смотрят на Дагестан. В том числе из-за такого представления русские дискурсивно ставятся вовне и выносятся за пределы национальной палитры республики. Русские, как сказал один интервьюируемый, «все равно та самая национальность». Их много, хотя и меньше, чем было до 1990-х, и в том же фрагменте их численность и географическая распространённость едва ли не являются атрибутами русской этнической категории:

Ну русских тоже много, но они все равно та самая национальность. Русские они везде обычно. (ж., Теркли-Мектеб, № 61)

Большинство информантов отмечают, что раньше (неопределенное практически никогда не уточняющееся время) русских было очень много, и тут же в связке идет один из двух комментариев (или оба) о том, что русские либо «поужжали», либо «поумирали». Мотивы смерти очень часто появляются в нарративах о русских — сам

факт их смерти, наличие русского кладбища, примеры из жизни о смерти русского друга и т.д. Одна информантка даже довольно настойчиво повторяла:

Это русская была, она умерла, и они умерли, они тоже русские, и они умерли, вот эти ворота. Они тоже умерли. (ж., Новокаякент, № 5)

Рисуется картина, в которой в течение 1990-х годов русские либо мигрировали из республики, либо умерли, либо интегрировались. Этот сюжет будет описан ниже, здесь лишь отмечу, что интеграция всегда описана как происходящая в современности, т.е. сейчас, а не на рубеже XX и XXI веков.

Представления о том, как русские воспринимают Дагестан, это отдельный и популярный сюжет. Эти описания чаще всего принадлежат одному из двух противоположных полюсов, которые в конце концов смыкаются. Первое мнение — что русские боятся Дагестана. Второе — что русские его обожают. Первое характерно тем, что отношение русских к республике описывается как навязанное, чужое, искусственное или сформировавшееся по каким-либо внешним Дагестану причинам, а также связанное с чрезвычайными происшествиями. Чаще всего это страх, вызванный в 1990-е Чеченской войной и терактами или неблагоприятной обстановкой для русских по неопределенным причинам

Там страшно, друг друга убивают, зачем туда ехать в Дагестан. Вот так бывает у вас? — нет, говорю, нет. (ж., Каспийск, № 69)

Каким образом, по мнению информантов, конструируется представление об опасности в Дагестане? Одна из интервьюируемых ответила:

Те, кто в командировку приезжали оттуда, они почему-то туда, когда ехали, обратно, в свои города, почему-то там тоже ввали, что тут так плохо, чтобы самим сюда опять приехать. (ж., Кизляр, № 48).

Другой фрагмент интервью:

И1: У нас здесь были русские люди, приезжие, они рассказывали, как бы мне, они якобы думают, что русский народ типа ущемляют.

И2: Знаешь, с чего это началось, брат? Это началось с того, что, когда в церкви постреляли людей, с того началось. (м., Кизляр, № 45)

Далее следует рассказ о теракте в христианской церкви. Негативный образ Дагестана, согласно информантам, формируется у русских опосредованно, через новости, слухи, рассказы и т.п. Их страх Дагестана рожден внешними причинами, не зависящими от самих жителей Дагестана или их культур. Любовь же русских к Дагестану берет свое начало именно в этом. Она всегда описывается как родившаяся на почве личного опыта взаимодействия с жителями республики, очарованности их «душевностью» и гостеприимством, иногда даже воспринятым якобы на контрасте с русским менталитетом. Такую историю рассказывает один из информантов:

А щас приезжают — зачем мы туда уехали? Оказывается, среди ногайцев жить лучше, чем среди русских! Ну вот одна Даша рассказывает: родственники, говорит, уехали, мои родственники. В Ставропольском крае купили этот дом и решили сделать этот... позвать, там рядом где-то недалеко родственники живут. Позвать их. И натянули палатку во дворе. Ну веревочку привязали к соседскому забору, и, говорит, перед началом этого приходят соседи — муж и жена: вы почему веревочку привязали к нашему забору? Они говорят — да мы ж не на всю жизнь привязали. Утром: почему вы без разрешения привязали? Да вы садитесь с нами, посидите, потом отвяжем, разберем порядку. Нет! Вы почему? Вот такой, говорит, народ какой-то другой. Хохотали! (м., Терекли-Мектеб, № 52)

Русская женщина в изложении информанта говорит о категории русских как о «каком-то другом народе», сопоставляя его с ногайцами. Интеграция в ногайское сообщество, перенимание характерных для ногайцев способов локального взаимодействия в некоторой степени отделило ее от категории русских, по отношению к которым героиня по возвращении чувствовала свою чуждость. Подобный эффект описан и другим информантом:

Те, кто уезжал, сейчас обратно возвращаются. Они говорят, нас русскими там не считают, там нас не так уважают, потом обратно приезжают. (ж., Каспийск, № 69)

Интегрированные русские как бы теперь не совсем русские, но одновременно с этим не относятся к ногайцам или к другим этническим группам в дискурсах информантов. Одна из собеседниц называет таких людей «здешними дагестанскими коренными русскими», имея в виду русских, родившихся и живших в Дагестане. В этом наименовании разрешается описанный выше конфликт идентичностей. При создании названия, обозначающего определенную группу, создается и сама общность, которая своим наличием решает противоречие понятным для всех образом: вместо слова «дагестанские» здесь не могло бы стоять название национальности, поскольку русские в дискурсах жителей Дагестана не могут «присоединиться» ко второй этнической группе, уже имея первую. Прилагательное «дагестанские» не имеет национального окраса для жителей республики, в то время как для русских, наоборот, имеет. Эта его черта как раз используется для корректировки своей этнической идентичности, которая уже не может определяться как просто «русская» из-за глубокой интеграции в культуру Дагестана.

Интеграция русских заключается в освоении языка, быта, традиций. Ее подробно описала наша информантка:

У нас там русские жили, учительницей работали двое русских. За лакцев вышли замуж, родили по 5 по 6 детей. Лакский язык знают, что лакцы делают, они все делают — и хлеб делают, все делают они, сено косят и корову доят, все делают они. На похоронах они бывают, на свадьбах они бывают, наш язык тоже научились, и теперь вместе с нами они. (ж., Каспийск, № 69)

Как отчетливо видна та черта, которая проведена между дагестанскими русскими и лакцами, — это происхождение и место рождения. В цитате описано полное соответствие всем приобретенным атрибутам «лакскости» и отсутствие «врожденных», например, родителей-лакцев. Героини явно не считаются принадлежащими к группе лакцев, поскольку называются русскими, но одновременно с этим они теперь «вместе с нами» (с нами, а не с русскими). Эту проблему и решает название «дагестанские русские».

«Отдельность» русских заметна при ответе информантов на вопрос «чем отличаются друг от друга нации?». В большинстве случаев ответ будет — «ничем».

И: А они чем отличаются?

Р: Как, ничем не отличаются. Просто нация у них другая. (м., Ахты, № 21)

Чаще всего после такого заявления собеседник начинает поочередно припоминать разнообразные черты отличия национальностей друг от друга, такие как язык, традиции, внешность и т.д. Разница между этническими категориями важна, но номинальна, а следующее перечисление параметров различия скорее напоминает формальность, искусственно вложенную собеседником в нарратив, пусть и имеющую под собой весомые эмпирические основания. Однако русские здесь стоят особняком, как и во многих других фрагментах интервью. Категория русских — это своеобразный, часто необязательный «+1» к дагестанскому этническому набору. Категория «дагестанские русские», как и просто «русские», не вписывается в каноническое дискурсивное определение национальной палитры республики.

«Христианка» и «русская» — практически взаимозаменяемые слова у наших информантов. Так одним из собеседников описывается теракт, произошедший в 2018 году в одном из православных храмов Кизляра, при котором погибли пять человек, четверо ранены:

Ну это национальная рознь, он же в церковь зашел, мусульманин, и расстрелял русских женщин. Там мы похоронили всех, до сих пор кресты стоят. (м., Кизляр, № 45)

В церкви буквально не может быть никого, кроме русских женщин. Или другой фрагмент из Кизляра:

Вы у нас видите, как: я вот русский, он — мусульманин. У нас такого нет, чтобы какие-то да, ну националистические движения. (м., Кизляр, № 45)

Здесь мусульманин является синонимом отличной от русской национальности. Если христианка всегда русская, то мусульманин — это и лезгин, и табасаранец, и кумык, и аварец и т.д. «Мусульманин» играет здесь роль, структурно схожую с ролью слова «дагестанец», которая в нарративе, включающем русских, объединяет жителей республики. Однако если «дагестанец» — это очевидно внешнее объе-

динение, осуществлённое с позиции русского, то «мусульманин» — это групповое (на уровне республики) самоопределение, обладающее реальным значением для говорящих. Принятие ислама невестой — это нередко, с одной стороны, обязательное условие для заключения брака, с другой — интеграция не столько в национальное сообщество, сколько опять же в «дагестанскую» общность. В целом религиозная идентичность, актуализировавшаяся в начале XXI века в Дагестане в связи с активным распространением ислама, вступает в реакцию с этнической, и, вероятно, вторая отчасти конвертируется в первую:

Я могу взять жен, например русскую, да? Мне без разницы, кто она. Мне самое главное — ее религия. Ну, после того, как она выйдет за меня замуж, например, чтоб она стала мусульманкой. А так мне без разницы. Хоть негритянку возьми, без разницы. У нас такого нету, брат, национальный вопрос мы вообще не поднимаем. Русский–нерусский, какая разница? (м., Ахты, № 21)

Таким образом, принявшая ислам невеста действительно в большой степени становится «своей» (здесь дискурсивно уже нет врожденных и приобретённых атрибутов, о которых мы говорили выше в связи с интеграцией русских, поэтому интеграция эта более глубокая и «рабочая»), но не в национальном ключе, и появление этого нового ключа — важное изменение, произошедшее в последние десятилетия в Дагестане.

Русский язык

Другая тема, которая часто возникает в интервью, — это соотношение русского и прочих языков. Старшее поколение в разговорах нередко выказывает беспокойство по поводу того, что молодежь не знает своего языка (языка своей этнической категории, а русский никогда не называется «своим»). В детском саду, в школе, в других государственных организациях всегда используется русский язык. Дети и подростки «постоянно в телефонах», смотрят мультфильмы — все это на русском языке.

Условно отношение к русскому языку можно разделить на два типа: русский как «насаждаемый» извне язык, препятствующий безусловному благу — знанию родного языка, и русский как ключ

к интеграции в многонациональное общество, а также «билет в Москву» — в образование, на хорошую должность и т.д. Там, где нарратив тяготеет к первому типу, информанты трактуют владение русским как атрибут русской этнической категории. То есть если человек не владеет родным языком, но хорошо знает русский язык, его можно считать русским по национальности

У меня вот внук не знает свой язык, я говорю «ты — хохол русский».
(м., Каспийск, № 70)

Здесь очевидна негативная оценка ситуации, а санкция за игнорирование такого атрибута национальности как язык (не-владение им), — это лишение принадлежности к этнической категории. При такой санкции предполагается, что человек оказывается в лиминальном состоянии, одновременно будучи не принадлежащим русской категории (он с большой вероятностью не будет признан русскими «своим») и исключенным из своей (о чем свидетельствуют подобные приведенной выше реплики бывших «своих», которые отчуждают его). Такое состояние оценивается как нежелательное и даже позорное. Кроме того, среди информантов, придерживающихся этой позиции, распространено мнение, что дагестанцы хорошо знают языки друг друга, что, однако, противоречит как фактам, так и мнению большинства респондентов.

Ну вообще, знаете, у нас здесь многие, и других национальностей, они понимают язык, и даргинцы, например, говорят на лакском, хорошо говорят. И аварцы хорошо говорят. (ж., Кумух, № 37)

Такая позиция призвана оправдать негативное отношение к прогрессирующему распространению русского языка, ведь в Дагестане все могут просто выучить 40 языков друг друга, и тогда русский перестанет быть необходимым *lingua franca*. О русском языке, кроме того, до некоторой степени говорят как о насажденном «ими» — государством, организующем обучение на русском языке, или некой внешней по отношению к этнической общности силой:

Я противник этого, конечно, чтобы [неразб.]. Сперва надо дать свой родной язык. Потом уже изучать русский. Они думают по-другому,

что ребенок должен думать на русском, ему будет легче дальше работать, устраиваться, учиться, всё такое. (ж., Ахты, № 18)

Я же говорю, дети маленькие они сами ходят туда-сюда. Их там языку учат. В школах там, в детский садиках. (м., Каспийск, № 70)

Это фрагмент интервью, взятого в городе Каспийске, в котором жители общаются на русском языке. Тем не менее информантка говорит, что русскому детей учат «там», и такая нарративная конструкция повторяется не раз. Источник русского языка дискурсивно выносится за пределы места, семьи, других локальных общностей. Даже если информант проговаривает факты, свидетельствующие о том, что русский язык ребенок учит в семье, значение лексических конструкций может с этим расходиться. Вероятно, причина этого заключается в том, что во время интервью собеседники начинают более отчетливо рефлексировать высказывания, связанные с темой этничности, важной для них. В результате, говоря о языках, они делают значимое рефлексированное заявление, которое чаще всего расходится с реальным положением дел, и их нарратив в большей степени описывает желаемый порядок, нежели действительный. По всей видимости, таким же образом устроено и главное исследуемое в статье противоречие — каким образом при «наличии» России в Дагестане в таком большом объеме жители республики говорят о ней как о чем-то чужом и внешнем.

Вторая же интерпретация (русский как инструмент интеграции) больше тяготеет к трактовке языка как явления, с этничностью не связанного. Знание языка не является определяющим в вопросе этнической идентичности, он не такой важный атрибут, как, например, кровь.

Р: Уже 20 с чем-то лет там живет, она уже на балкарском, естественно.

И: И что, она становится балкаркой?

Р: Становится? Она по крови ногойка, считается ногойкой. (ж., Теркли-Мектеб, № 61)

А вот другой фрагмент из того же интервью:

Нет, это по языку не считается. Ты русская родилась, ты русская будешь всю жизнь.

В рамках этой интерпретации, кроме того, подчеркивается важность русского языка как предоставляющего возможность межэтнического взаимодействия

Ну в основном все на русском языке, тут нет какого-то языкового барьера. (м., Каспийск, № 70)

В одном из интервью информант описывает русский язык как своеобразную подушку безопасности — если ты стесняешься своего плохого лакского (ты из города), то можешь говорить на русском. Трактовка русского в качестве инструмента общения народов как бы лишает его этнической атрибутивности, которая сквозит в первой трактовке. Русский язык здесь не связан с русскими, он волей случая стал *lingua franca* Дагестана (внутренняя коммуникация), и играет ту же роль, что и английский для России (внешняя коммуникация). Этническая нейтральность русского языка проявляется также в том, что национальным маркером служит акцент, с которым жители республики говорят на нем, русский язык же, в свою очередь, выступает фоном для этих маркеров. Например, один из информантов проводит аналогию между акцентом жителей Дагестана и старорусов, которые тоже говорят с акцентом, — дискурсивно есть «исконные» русские, язык которых отличается от современного русского, не идентифицирующегося с определенной этнической группой:

И: А вы по акценту можете определить...

Р: Лезгина, аварца? Да.

И: А чем отличается, как они говорят?

Р: Ну бывает у них так. Как бы русские, старорусы, бывает же у русских тоже же акцент.

И: А старорусы чем отличаются от русских?

Р: У них язык какой-то такой... Тяжелый.

И: А старорусы это которые, где живут

Р: Ну в глубину... бывают там в деревнях (ж., Гуниб, № 32).

Географическая градация распространения русского языка, по мнению информантов, следующая: город — место пребывания представителей многих этнических категорий, которые общаются на русском языке, в городе забывается или в случае младших поколений

вообще не учится родной язык. И одновременно чем выше в горах располагается село, тем меньше там знают русский язык.

Есть до сих пор в горах люди, которые по-русски ни слова до сих пор не знают. (м., Терекли-Мектеб, № 52)

Распространение русского языка не только здесь, но и в других фрагментах описано как процесс, в котором акцентирована его протяженность во времени и необратимость, кажущаяся трагичной старшему поколению и закономерной молодому.

С учетом того, что практически вся коммуникация — как с людьми своей национальности и другими людьми внутри республики, так и за ее пределами — может без проблем проходить на русском, знание родного языка носит, очевидно, неутилитарный характер. В результате свой язык человек «должен знать», потому что иное положение вещей — «позор». Интересно, что в исследуемых полевых материалах под своим часто понимается язык официальной национальности, а не его вариация, т.е. локальный диалект, который во многих интервью подчеркивается как совершенно отличный и даже автономный от «национального языка». Таким образом, знание своего языка — это скорее знак принадлежности не к территориальной общности (селу, району), которая также играет важную роль в идентичности в Дагестане, а к национальности, это утверждение себя аварцем, лезгином и т.д., а занятия языком в школе или распространенные поездки в село, чтобы учить свой язык, — этническая (само)маркировка. В этом контексте негативно воспринимается забывание родного языка в Москве, пренебрежительное отношение детей к его изучению в школе и т.д., поскольку язык рассматривается как ключевой атрибут принадлежности к народу. Те, кто застал язык используемым активнее, боятся, что поколение, не знающее своего национального языка, теряет свою национальную принадлежность. Сами же представители этого поколения, по всей видимости, находят другие пути ее поддержания, и для них все «русское», что существует в Дагестане, — это не альтернативная этническая идентичность, а неэтническая фоновая реальность. Беспокойство о незнании родного языка — это не боязнь экспансии «русского» в национальном контексте, а страх своего этнического

банкротства. Этнический капитал обретает все более явный потенциал к конвертируемости в другие формы, которые пока не обладают достаточной легитимностью для старшего поколения, редко признающего возможность этой конвертации. Для младших поколений этническая идентичность не играет той значительной роли, которую играет для старших.

Заключение

Парадокс, очерченный во введении, о наличии в Дагестане большого количества процессов, вещей, практик, которые обычно обладают лейблом «русское», и их одновременном дискурсивном отторжении — разрешается следующим образом: одна часть из перечисленных явлений в нарративах обретает этническую нейтральность, другая часть дискурсивно выдворяется за пределы республики: она описывается как присутствующая в Дагестане, но инородная ему. Русский язык попадает под первую категорию, поскольку в дискурсах информантов он, за исключением отдельных фрагментов, не окрашен этнически. Важную роль в конструировании и трансформации национальной идентичности для интервьюируемых играет не изучение русского языка и отличное владение им, а забывание или незнание своего. То же самое происходит с категорией дагестанских русских, которая отчасти уже выходит за рамки этнического нарратива. Первая часть названия этой категории («дагестанские») для жителей республики является в большей степени географической, чем национальной. «Дагестанские» — не самоназвание жителей республики, и оно не окрашено этнически. Это взгляд на себя с перспективы русских, для которых эта категория, наоборот, имеет значение как национальная.

Иным образом разрешается парадокс в связи с категорией «русские». Эта категория занимает отдельное место в дискурсе населения республики об этничности. Русским атрибутируется проживание в «остальной России», Москве и других городах страны. О русских на территории Дагестана говорят, скорее, как о чужих, несмотря на отдельно отмечаемое положительное отношение к ним и их интеграцию в локальные сообщества.

Очевидно, кроме того, изменение, которое происходит в дискурсах об этничности в переходе от поколения к поколению. Оно сигнализирует о важном процессе, связанном с трансформацией представления об этнической идентичности, ее места среди остальных и роли в самоопределении человека в целом. Это отдельная тема, требующая более подробного исследования, цель которого — описать и проанализировать причины и последствия «опустошения» национальных категорий, изменение национальных атрибутов и их иерархии.

Завершая работу, отмечу, что кейс Дагестана как поля для изучения диверсифицирующихся дискурсивных конструкций и механизмов является уникальным и требует более глубокого исследования, которое всегда будет находить постоянно пополняющееся разнообразие новых форм восприятия и говорения об этнических, и не только, сюжетах.

ПАНОРАМНОЕ ОКНО С ВИДОМ НА ГОРЫ: КАК «ЭТНИЧЕСКИЕ» ШУТКИ ПОМОГАЮТ ПОНЯТЬ СОЦИАЛЬНУЮ СТРУКТУРУ ДАГЕСТАНА

Арсений Малиновский, ФСН, бакалавриат, 2-й курс,

Алина Дроздова, ФГГР, бакалавриат, 2-й курс

doi:10.17323/978-5-7598-2666-8_52-66

Введение

В процессе интервью с жителями различных сёл было собрано значительное количество различных шуток и ситуаций подшучивания, обыгрывающих этническую тематику и не только. В нашу базу вошло 80 таких шуток и ситуаций. Ещё в самом начале нашему коллективу стало интересно разобраться в вопросе «этнических» шуток, анекдотов и «подколов», т.е. того, над чем в Дагестане принято смеяться. Этот интерес был контекстуализирован тем, что, как нам было известно, в антропологии и социологии существует традиция изучения «шуточных отношений» или «отношений с подшучиванием». Нам стало интересно, насколько классические рамки таких исследований применимы в дагестанском контексте, т.е. в активно модернизирующемся обществе, в котором иррелевантизируются этнические категории и в принципе разнообразные традиционные нормы. В общем и целом основной вопрос исследования — что этнические шутки могут сказать о социальной структуре Дагестана, а также о происходящих в нём трансформационных процессах. Можно сформулировать вопрос чуть проще: как и почему дагестанцы шутят друг над другом, а также о чём это может нам говорить. В целом интерес к этому полю исходит из предположения о том, что шутки — дискурсивные проявления тех паттернов социальных отношений между акторами (в том числе между этническими категориями), которые не артикулируются в более ясной форме и, быть может, даже рационально не осознаются самими шутящими. Однако те фреймы и социальные структуры, которые стоят за подшучиванием, остаются важными для людей в их повседневности, если проявляются в разговоре и мышлении.

Мы видим два возможных способа осмыслить то, что скрывают за собой шутки. Первый связан с существующей традицией осмысления этнических шуток (joking relations). Этот подход рассматривает шутки как производную от отношений между актёрами, их прямое следствие и свидетельство, которое может помочь нам в анализе этих самых отношений. В этом смысле нам и были изначально интересны шутки и отсюда исходит основная гипотеза этого исследования: в общем и целом в Дагестане воспроизводятся паттерны joking relations в этнических шутках. Альтернативная же гипотеза появилась из второго подхода, представленного в работе Л. Козера [Coser, 1956]. Взгляд Козера на шутки состоит в логике его теории конфликта.

Шутки интересны социологам не сами по себе и даже не столько в контексте актёров, их производящих, но по той причине, что помогают «прикоснуться» к структуре. Шутки репрезентируют нечто большее, чем сам процесс взаимодействия, в рамках которого они появляются. Шутки помогают нам, как социологам, так и рядовым участникам взаимодействия, узнать что-то об обществе в целом, поскольку открывают «окна», через которые на нас смотрят проблемы общества как такового, при том те, которые не могут быть артикулированы, как, например, интересующие Козера эксплицитные конфликты. В рамках и первого и второго теоретического ракурса шутки оказываются важным предметом и одновременно инструментом анализа, хотя и свидетельствуют о разных вещах. Говоря на языке метафор, основной интерес этого исследования состоит в том, чтобы понять, являются ли шутки «угольником» или «транспортром»: хотя оба инструмента и имеют дело с углами, но функционал их разительно отличается, и, чтобы использовать шутку как инструмент социологического анализа, необходимо понять, как ей, собственно, пользоваться. Забегая вперёд, скажем, что мы были приятно удивлены, выяснив, что это всё более сложный и интересный «транспортр», чего мы, честно говоря, не ожидали.

Необходимо, однако, объяснить, что мы в этом поле рассматривали как шутки: далеко не весь отобранный материал можно промаркировать ярлыком «шутки» как таковой, речь скорее идет о подшучиваниях, как это называл Рэдклифф-Браун, о котором идет речь ниже. Более того, не все эти разговорные ситуации можно от-

странённо считать шутками, поэтому в данном случае под шутками понимается всё то, что вызывает или должно вызывать смех. Соответственно, смех становится маркером того, что где-то в нарративе произошла шуточная ситуация. И по большому счёту это исследование можно было бы назвать исследованием не шуточной, а смеховой культуры Дагестана: над чем смеются дагестанцы и какая роль в этой смеховой культуре у этничности.

На наш взгляд, в исследованиях шуток всегда есть некоторый риск оппортунизма со стороны исследователя, поскольку выделение шуток из общего нарратива становится экспертной работой социолога, который может быть недостаточно компетентен в том, что касается комического в регионе. В нашем случае, концептуализировав шутки как «всё, что вызывает/должно вызывать смех», как нам кажется, нам удалось избежать подобного оппортунизма и влияния индивидуального восприятия исследователей. Нам это кажется единственным «безопасным» в смысле научной чистоты исследования способом операционализации шуток. В то же время в силу того, что предмет шуток — этничность, шутка появляется в тексте вполне явным образом, более того, интервьюеру как внешнему по отношению к локальным контекстам актору шутку вводят наиболее явным из возможных образов, часто чуть ли не объясняя её, что, конечно, нонсенс с точки зрения шуток как явления.

Теоретическая рамка

Однако здесь нам стоит вернуться к началу и перейти к теоретическому базису нашей работы, так как эта часть критически важна, и по сути вся проведённая работа состоит в том, чтобы «прикладывать» различные теоретические рамки к собранным материалам. В первую очередь было решено приложить к проблеме антропологическую оптику *joking relations*. *Joking relations*, или «отношения с подшучиванием», как принято переводить, — это такие взаимоотношения между актёрами, в которых А может оскорбить Б или подшутить над ним, Б же в свою очередь не может оскорбиться (как минимум ему предписывается не оскорбляться). В классической обзорной статье Рэдклифф-Брауна (1940) *joking relations* были исследованы как специфич-

ческая форма взаимодействия между некоторыми родственниками в традиционных обществах. В более поздней статье по той же теме Рэдклифф-Браун атрибутирует *joking relations* также и межэтническим (межплеменным) отношениям.

В дальнейшем можно увидеть некоторое количество работ на тему *joking relations* в этническом контексте, к таковым, в частности, относится статья Дж. Митчелла, посвящённая явлению *Kalela Dance* (1996) и описывающая этническую ситуацию в модернизирующемся обществе Северной Родезии. Важной подытоживающей работой является работа К. Дэвиса, который классифицировал шутки и выделил три их категории: 1) шутки о том, что объект глуп или нецивилизован, и аналогичные; 2) шутки о том, что объект хитрый, умный, жадный, и аналогичные; 3) шутки о разнице в ценностях [Davies, 1982]. Также для нашей работы полезно обратиться и к исследованию *joking relations* П. Гунделаха, проведенному в Скандинавии [Gundelach, 2000]. Это исследование посвящено тому, как шведы, датчане и норвежцы подшучивают друг над другом. Оно интересно в нашем контексте, поскольку автор эмпирически подтверждает в нём общие выкладки о *joking relations* как таковых и делает нечто подобное тому, что делали мы в Дагестане, но на материале скандинавских стран. Таким образом, получив приблизительно одинаковые результаты, мы получили бы еще один аргумент в пользу того, что наша гипотеза верна.

А теперь стоит взглянуть на более раннее и куда более интересное в теоретическом отношении исследование Митчелла. Несмотря на то что можно обнаружить некоторые сходства модернизационных процессов и реакции общества на них в Северной Родезии и современном Дагестане, о чём стоило бы говорить в отдельной работе, ситуация с шуточной культурой Дагестана и Родезии совершенно не сходна. Более того, как выясняется при анализе эмпирического материала, шуточная культура Дагестана во многом противоположна тем *joking relations*, которые возникают в Африке между племенами в процессе модернизации и урбанизации. Так, одной из важных черт *joking relations* является тот факт, что это принципиально «дружелюбные» отношения. Несмотря на то что *joking relations* часто сводятся к обмену оскорблениями как у Редклифф-Брауна, так и у Митчелла,

среди прочего есть свидетельства о том, что сами участники считают это глубинным проявлением дружбы. Одной из главных черт межэтнических *joking relations* является опора этих отношений на историю взаимоотношений между квазиэтническими племенными категориями. *Joking relations* можно проинтерпретировать как свидетельство конфликтов, имевших место в прошлом, как их продолжение. При этом *joking relations* свидетельствуют о примирении и угасании конфликта. Соответственно, важнейшей чертой *joking relations* является предписание объекту шутки не обижаться, а также, как следствие, отсутствие намерения оскорбить объект со стороны шутящего. Это положение во многом подтверждается и исследованием Гунделаха. Однако дискурс-анализ шуточного материала из Дагестана говорит о совсем другой ситуации в нашем случае.

Как только мы это поняли, нам и пришлось искать новую оптику, и идеально подошла в этом отношении абсолютно противоположная: оптика теории конфликта. Собственно, для теории конфликта также интересны шутки. Она рассматривает их как фактор, который не дает конфликту актуализироваться. То есть по сути это всё ещё свидетельство конфликта, но не угасшего, и не столько длящегося, сколько тлеющего: он не актуален, но всегда находится где-то рядом. Шутки с точки зрения Козера [Coser, 1956] — это такие «клапаны», которые не дают конфликту стать актуальным, «остужают» его, помогая «выйти пару». О том, как это выражается в Дагестане, описано в заключительной части статьи.

Результаты

Почти все полученные нами шутки могут быть определены как прямые оскорбления чужой этнической категории (рассказанные информантами шутки) или же представлены в форме обиды на чужие шутки-оскорбления (рассказы информантов о том, как шутят над ними). Такие шутки возникают в интервью почти всегда сами по себе как способ рассказать об этническом ландшафте конкретного села, района или целой республики, попутно возвысив свою этническую категорию и принизив прочих обитателей интересующего нас места. Что, в общем, соответствует целям *joking relations* в скандинавском

контексте, если верить упомянутому выше исследованию Гунделаха. Однако стоящая за этим цель, с другой стороны, совершенно не в духе *joking relations*.

Также интересно отметить, что почти никогда эти описания не являются нейтральными — либо это превознесение качеств своей (или дружественной) этнической категории, либо принижение чужой (недружественной) этнической категории, за исключением пары описательных, условно нейтральных шуток. Характерный пример такого нарочито нейтрального описания:

И1: То есть какое-то [отличие в] характере нету, да?

*Р1: Ну лезгинцы любят чай *смеется*. (ж., Ахты, № 19)*

Исключение это, однако, говорит в пользу более общего вывода: такие шутки пытаются описать этнический ландшафт, в котором кто-то, по устоявшемуся мнению, «хуже», кто-то «лучше», а кто-то нейтрален. Более того, если ограничиться собранным нами материалом, то подобные нейтральные характеристики атрибутируются только этнической категории «лезгин», т.е. это довольно статичное описание, не зависящее от самоопределения того, кто этот дискурс воспроизводит. Это вообще важная черта *joking relations* в Дагестане: по всей видимости, они характеризуют не отношения между этническими категориями, но воспроизводят какой-то общedaгестанский стереотипизированный нарратив об этничности. Существует устоявшийся дискурс, который мы здесь и называем этническим ландшафтом, поскольку он создаёт впечатление примерно столь же постоянного явления, как сами горы Дагестана. И шутки — это «окна», которые для нас создают интервьюируемые, чтобы мы могли посмотреть на эти вполне монолитные с их точки зрения «горы».

В том смысле, в каком они служат для описания этнического ландшафта, шутки из нашего массива делятся на три категории, аналогичные тем, что выделяет Дэвис и вслед за ним использует Гунделах для скандинавского контекста: о глупости и нецивилизованности, о хитрости и жадности и о разнице в ценностях. Какие категории шуток атрибутируются, каким этническим категориям и какие здесь можно обнаружить закономерности? В общем и целом, вне зависимости от этнической принадлежности шутящего, почти все шутки

о категории «даргинцы» относятся ко второму типу независимо от того, негативная это шутка или нет. Приведём несколько примеров:

И: Они такие — любят деньги, из какашки сделают они деньги. Лишь бы продать купить, вот такие вот. (ж., Ахты, № 45)

Р: А такое часто распространено: найти своего, там, кумык кумыка, чтобы закорешиться?

И: Часто, очень. Надо мной прикалываются еще, даргинцы — очень жадная нация. И мне говорят «Дианка, что ты поступала на экономический, у тебя деньги считать в крови». (ж., Кизляра, № 53)

Помимо «даргинцев», которым в основном атрибутируется «жадность» и «любовь к деньгам», шутки о хитрости также рассказывают и о других этнических категориях, например, «лакцах», признаваемых «хитрыми», или «умных», «хитрых» «лезгинах» (о которых, напомним, почти не говорят плохо):

Р2: А лакцы?

И1: Лакцы это вот хитрость, хитрость про лакцев говорят. (ж., Ахты, № 18)

И1: А эти лакцы они у всех на языке, вот они хитрые, хотя говорить этот хитрый, тот нет, многие у нас себе на уме, у кого деньги, допустим, они общий язык находят, быстро побежали, себе работу сделали, а с образованием бесхитростные такие, которые знают свое дело, их особо не допускают. (ж., Ахты, № 45)

Р1: А лакцы, они какие?

И1: Ну не знаю, у нас, например, в Дагестане, говорят: лакцы хитрые. Но я как не замечал особо хитрости тоже. Даже пословица есть, даже: арбуз порежешь — там лакца найдешь. (м., Кумух, № 40)

И1: У нас всегда тоже перетирки идут с аварцами, они дружные, а лезгины умные, но говорят, что мы демагоги. (ж., Ахты, № 43)

Шутки первого типа о том, что объект «глуп», встречаются чаще и по большей части не имеют чёткого объекта, скорее такой тип шуток адаптируется к условиям конкретного села. Это говорит в пользу нашего представления об этничности как локальности. Касательно другой вариации такого типа шуток, шутки о «нецивилизованности» тех или иных национальностей, то здесь так или иначе выделяются

два вида шуток. В первом случае вне зависимости от конкретной этнической категории, про которую шутят, шутка устроена так, что уличаются в нецивилизованности «горцы», что всячески подчёркивается. Встречаются также и просто шутки об их «тупости»:

И: Не отсюда, приезжий. Даргинцы, губденцы. Они такие ну губденцы. Бывает же такие, гордый народ.

Р1: А чем они гордятся?

И: Не знаю, тупостью наверно своей (смеется). (ж., Гуниб, № 33)

С другой стороны, эта шутка может быть построена и так, что в ней нет конкретного объекта, и служит она для того, чтобы превознести свою этническую категорию или себя лично по сравнению с прочими жителями республики, как, например, здесь:

Р1: Говорили, кумыки, они эти, цивилизованные, а остальные народы какие?

И: Остальные беспризорники. (м., Каякент, № 15)

Также «горцы» возникают тогда, когда шутят о разнице в ценностях, т.е. в шутках третьего типа. Вообще собеседниками регулярно подчёркивается разница между горцами и равнинными дагестанцами. Эта разница может быть понята по-разному, но так или иначе какие-то различия подмечаются регулярно. И в разном виде эти ценностные по большей части различия объясняются через шутки (что отчасти видно и по прошлой шутке о горцах):

Р1: Ну это... Я ж говорю, это открытый народ. Бесхитростные особенно они, видимо культура у них чуть-чуть на низком уровне. Потому что все они жили в горах. Где, говорит, аварцы? На самой высокой горе. Шутят. Или, допустим, спустились они в Махачкалу, на низменность. И там есть Тарки, гора, и все аварцы туда пошли, построили. А, говорят, аварцам какая разница, на какой горе построить. (ж., Ахты, № 45)

Приведённый выше пример отлично демонстрирует неразрывную связь в рамках нарратива «горскости» той или иной этнической категории и цивилизационно-ценностного различия между ней и прочими категориями, из которого как бы следует реверанс в сто-

рону «глупости» представителей этой этнической категории, хотя и воспринимаемой снисходительно. Таким образом, первый и третий типы шуток по категоризации Дэвиса в Дагестане как бы смыкаются в случае «горцев» как некоторой локальной этнической категории, актуальной в рамках Дагестана.

Также в третью категорию шуток можно отнести почти все шутки о русских, которые строятся на сильном ценностном различии, обосновывается ли оно религией или просто какими-то установками.

I2: А вообще много ли здесь русских?

P1: В Кизляре? Есть.

I2: И как, часто ссоритесь? Или дружите? Женитесь?

P2: Ущемляют (смеется).

I2: А вот в чем ущемление? Часто браки между русским и, там, аварцами?

P2: Магомедова Ирина (смеется). (м., Кизляр, № 54)

В этом смысле вообще можно назвать отношения между русскими и дагестанцами единственными полноценными этнически окрашенными *joking relations* в Дагестане: т.е. это действительно шутка про отношения между этническими категориями, а не описательная модель. В этом есть и смысл с точки зрения теории *joking relations*: они возникают на основании симметрии. Все прочие разновидности шуток не только не симметричны, но также они не отражают и каких-либо актуальных отношений между этническими категориями, а скорее рисуют картину мира.

Как уже говорилось ранее, *joking relations* в своей основе должны иметь угасший конфликт, иначе они не могут возникнуть в полноценном виде. То же, что мы наблюдаем в шуточной культуре Дагестана, свидетельствует скорее об актуальных, длящихся этнических конфликтах, неважно, имеют они ярко политический характер, как, например, неприязнь между «кумыками» и «горцами» из-за земельного конфликта между ними, или неприязнь имеет в большей степени «бытовой» характер.

Отличной иллюстрацией стала шутка, полученная нами уже после завершения полевого этапа и анализа материалов, в ходе полевой работы, осуществленной по другой теме в октябре 2021 года:

И1: [О коронавирусе] Она еще в начале переболела тяжело. Мы думали уже всё, умрёт (смеются).

И2: Хахахах, я единственная даргинка, они меня выжить хотят!

*И1: Они [даргинцы] живучие. В воде не тонут. (ж., Манаскент, № 83)
(Все смеются)*

Интересно, что, если основываться на приведённых примерах, подобные конфликты возникают почти исключительно вокруг этнической категории «даргинцы». Почему? Можно предположить, что это воспринимаемая в обобщённом виде категория «тех, кто украл нашу землю» и сделал это за счет прихода во власть. Наиболее явно причина скрытой в шутках агрессии по отношению к даргинцам раскрывается в этой фразе информанта:

Р1: Ооочень любят деньги. Они могут обмануть, перехитрить, но очень любят деньги. Аварцы они более такие, мне кажется, открытые, более такие бесхитростные, но в течение какого времени, сколько лет даргинцы Дагестаном вот это. Раньше были лезгины, потом они как-то отстранили их. (ж., Ахты, № 45)

Таким образом, можно сформулировать гипотезу, что шутки, в которых мы видим явную агрессию по отношению к той или иной этнической категории, являются формой ресентимента по отношению к действующей властной элите, определяемой через этнические категории. И здесь мы приходим, наконец, к тому, что первая теоретическая рамка не сработала. Куда более интересной смотрится оптика теории конфликта и конкретно Л. Козера. Как отмечалось выше, Козер пишет о расовых и религиозных предрассудках, стереотипах и о шутках в том числе, как о некотором «защитном клапане», механизме, позволяющем «выпускать пар», сохранять институциональную структуру общества и не позволять конфликтам проявляться и нести разрушительный характер. Подобный взгляд на этнические шутки представляется наиболее продуктивным для рассмотрения шуток, особенно в свете вышесказанного характера «конфликтных» шуток про «даргинцев».

Что же касается шуток, показывающих этнический ландшафт, «рисующих картину мира», то их смысл, по всей видимости, не слишком отличается от смысла прочих этнических стереотипов в Даге-

стане. Более того, «конфликтные» шутки про этническую категорию «даргинцев» скорее продолжение этого тренда, чем что-то принципиально отличающееся: конфликт с «даргинцами», оскорбления в их адрес — одна из самых больших и капитальных «гор» в этом «ландшафте».

Также хочется отметить, насколько охотно дагестанцы уходят от темы этничности, с радостью переходя на локальные и территориальные деления. Этничность и локальность в Дагестане чрезвычайно перемешаны, настолько, что было бы логично приравнять их: во всяком случае респонденты часто демонстрируют отсутствие разницы между этими типами категорий. Респонденты активно подшучивают над соседними сёлами и районами, а также даже над другими частями того же селения:

И: И вот всегда у нас эти вот терки: «А вот с той стороны» — если там начинаем что-то говорить — «ну что с него взять, он с той стороны, с теневой стороны». А они про нас точно также. Они нас ефрейторами называют. <...> Эта сторона они считают, что они более грамотные, они на низменности живут, а мы в горах, такие эти ефрейторы, не генералы, мы короче, совсем. (ж., Ахты, № 43)

Более того, несмотря на небольшое количество материала, можно достаточно уверенно говорить о том, что между сёлами институционализированы отношения подшучивания, устроенные в точности как эталонные *joking relations*: они исключительно симметричны (что нестандартно в контексте *joking relations*), общеприняты, и объекту шуток по всей видимости также предписано не обижаться. Особенно обширно такие шутки в материале почему-то представлены в связи с Ногайским районом. Это можно объяснить тем, что, в силу относительной моноэтничности региона, территориальным делениям там ещё проще затмить этнические. Для «ногайцев» важнее отделиться друг от друга, нежели от условных «даргинцев» или «аварцев», потому что первое — бытовая необходимость, а этничность уходит по сравнению с ней на второй план. Типичная «ногайская» шутка:

Р: А чем отличается Терекли-Мектеб и Нариман?

И: Ну, Терекли-Мектеб более городского типа имеется в виду. А у нас реально село, деревня.

Р: А чем отличаются люди?

И: Люди тут типа «мы такие крутые!»

Р: Распальцованные, да?

И: Да.

Р: Понятно.

И: У нас простые. (ж., Терекли-Мектеб, № 59)

Имеют место также «ответные», симметричные шутки жителей райцентра о других сёлах, например:

И: А села между собой, вот, далеко которые тут находятся, они отличаются чем-то?

Р1: Ну да. Терекли более, как этот, городской.

Р2: Поселок городского типа считается.

Р1: А там уже как сельские. Они типа как маленькие Терекли-Мектеб растут.

И: А по характеру чем-нибудь отличаются?

Р2: Да. Очень.

Р1: А, ну да. Тереклинские более [неразб].

Р2. Спокойные.

И: А там?

Р2: А там более...

Смеются

Р1: Там как будто... Работают.

И: Это где работают?

Р2: Ну тут более [неразб] работают, там в огородах работают.

Тут более цивилизованная работа. (м., Теркли-Мектеб, № 69)

Дискуссия

В завершение хотелось бы отметить, что в Дагестане также можно обнаружить некоторые специфические неформальные правила функционирования шуток. Так, интересно интервью, в котором нам отказались рассказывать «горские шутки», сославшись на то, что не-горец не имеет права их рассказывать. Также намёки на институционализацию *joking relations* видны в культуре анекдотов о дагестанских этнических категориях: то, как их рассказывают и как они

устроены, вполне соответствует формату *joking relations* и роднит дагестанский случай с упомянутым выше скандинавским. Это даёт почву для дальнейших исследований как подшучиваний в контексте изучения этнически окрашенных конфликтов в Дагестане, так и *joking relations*, но уже на материале анекдотов, которые, однако, в поле собираются не очень «охотно»: выглядит так, что дагестанцы не любят рассказывать анекдоты друг о друге в присутствии друг друга, зато любят подшучивать над нелюбимыми соседями в их отсутствие. В этом, однако, вся парадоксальность: если в пресловутом скандинавском контексте анекдоты и шутки скрывают отношения и динамичны, то в Дагестане подшучивания над соседями являют собой не свидетельства об отношениях между категориями, но вписываются в картину «ландшафта».

Возможно, наши специфичные результаты объясняются ролью интервьюеров как внешних по отношению к этнической структуре Дагестана акторов, считаваемых как «русские». Также одним из главных ограничений нашего материала является то, что мы не видели шуток и шуточных отношений в «естественной среде обитания», т.е. дагестанцы не подшучивали друг над другом, что также интересно было бы изучить в будущих исследованиях, в возможных следующих экспедициях. Есть смысл предположить, что «закрытые» от нас шутки (шутки для внутреннего пользования) имеют другие цели, нежели рисование общей картины мира, воспроизводство стереотипов. Такие, более интимные, шутки, возможно, и представляют собой самые настоящие *joking relations*, как у Рэдклифф-Брауна. При этом, так же как у Рэдклифф-Брауна, они, скорее всего, сильно менее этнизированы, поскольку, как мы видим, этничность — явно не одна из самых животрепещущих проблем отдельного индивида в Дагестане. При этнизации шутки становятся менее личными и как бы обобществляются, приобретая смысл дискурсивного хода и транслируя тот или иной нарратив. И именно поэтому за такими шутками перестают стоять отношения: между категориями (в отличие от групп или индивидов) не может быть отношений, только соотношения в рамках системы, в которой они и существуют как описательные категории. В каком-то смысле это слишком статичное положение, чтобы категории имели хоть какие-то «взаимоотношения».

Названные выше ограничения открывают дорогу для последующих исследований. Какими они могут / им стоит быть? Во-первых, исследование *joking relations* выиграет, если будет осуществляться более «включёнными» в контекст соавторами или, как минимум, коллегами-исследователями, которые будут считаны как «свои». У них не будет статуса чужеродного актора, а потому они будут избавлены от различных классических антропологических ограничений: от театрального характера взаимодействия с ними до нерелексированной «колониальной оптики» исследователей, от которой никогда нельзя избавиться окончательно, если верить антропологической теории. Во-вторых, такое исследование должно быть не провоцирующим шуток, а изучающим их в «естественной среде», т.е. по сути мы вновь приходим к более «включённой» роли исследователя. Наконец, это может быть также исследованием институционализированных форм шуток: анекдотов, КВН, юморесок и проч. Подобное исследование, будучи по сути кабинетным, возможно вне изменения исследовательской команды и без изменения оптик, а потому видится наиболее реализуемым из того веера возможностей в области социологии шуток, на которые мы выходим по результатам этой работы.

Выводы

Подводя итог, следует сказать, что смех зачастую маркирует не столько устоявшиеся «отношения с подшучиванием», сколько помогает выстраивать «общедагестанскую картину мира», в которой этничности в общих чертах структурируют реальность и являются частью фонового знания, необходимого для общей ориентации в пространстве, но не критически важного для участников взаимодействий. Об этом можно прочесть во введении к данному сборнику, и к похожим выводам мы пришли и по другим фронтам нашей исследовательской деятельности [Варшавер, 2022].

Таким образом, отсутствие *joking relations* в нашем случае является очередным доказательством брубейкерианского взгляда на этничность как категорию, при том что этничность вполне irrelevantна для реальных социальных отношений. Особенно интересно в этом смысле, что шуток в отношении единственной универсально

«нелюбимой» категории — «даргинцев», которых регулярно этнизируют и шутят об их отрицательных качествах, в итоге скорее оказываются resentmentом по отношению к элитам.

Вообще практически все шутки из нашего набора данных носят resentmentарный характер или выполняют задачу описания и стереотипизирования мира, «вырисовывания» этнического ландшафта, что на самом деле глубоко взаимосвязано: resentment — часть этого этнического ландшафта. За шутками нет особых «этнических» отношений и ничего специфического, поскольку этничность сама по себе не слишком релевантна в Дагестане. Потому логично, что мы видим в смеховой культуре отражение двух главных способов использования этничности в регионе: политической мобилизации и стереотипизации, служащей для упрощения взаимодействий.

Возвращаясь к гипотезам, формальный результат нашей работы в том, что мы опровергаем существование *joking relations* в современном Дагестане, во всяком случае в классической их форме. Напротив, мы приходим к тому, что шутки — это больше чем шутки. Пользуясь метафорой статьи, шутки — это окна, которые помогают смотреть нам на более широкую перспективу, нежели индивидуальные отношения акторов, будь то индивиды или категории. Как минимум, в Дагестане шутки показывают себя довольно функциональным макросоциологическим инструментом, что не может не радовать авторов, научная повестка которых состоит в том, чтобы разрабатывать анализ шуток как инструмент социологии.

КАК И ПОСРЕДСТВОМ ЧЕГО РЕПРЕЗЕНТИРУЕТСЯ ЭТНИЧНОСТЬ В МУЗЕЯХ ДАГЕСТАНА?

Анастасия Кунина, ФГРР, бакалавриат, 2-й курс

doi:10.17323/978-5-7598-2666-8_67-78

Введение

О Дагестане говорят, как о месте, отличающемся этническим разнообразием, — в регионе постоянно воспроизводится дискурс о «стране гор и горе языков», носители которых соседствуют в мире и согласии. Одновременно с этим в республике присутствует разнообразие, характеризующее нарративы дагестанцев о своих и чужих этнических категориях. Эти категории, актуализирующиеся в тех или иных территориальных, языковых и этнических контекстах, применяются и в повседневности — при решении бытовых вопросов, выборе используемого языка, попытках легитимации локальных обычаев и проч. Все эти бытования этничности завязаны на абстрактных представлениях, в том или ином виде разделяемых большей частью населения Дагестана.

В то же время просьба уточнить эти представления зачастую вызывает у людей замешательство. Чаще всего в качестве примера разницы между этническими категориями говорится о том, что «языки разные», но также указывается на эфемерные «культурные» различия, при этом подразумевается, как можно понимать, многообразие обобщенных обычаев, традиций и других локальных различий.

Гораздо более «вещественным» в этом смысле является музейное пространство, в определенном виде репрезентирующее символический ряд, ассоциируемый с той или иной этнической категорией и их разнообразием в регионе. Создаваемые и местными активистами, и кем-то «сверху» в рамках музейных структур, этнографические экспозиции рассказывают о селах, их месте в Дагестане и, что самое главное, о людях, населяющих села, их настоящем и прошлом, обычаях и быте. В этом — музейном — контексте дискурс об этническом, производимый ограниченным кругом людей, обрастает конкретными примерами различий и сходств между категориями.

Очевидно, что музей, как своего рода квинтэссенция локальных культур, может стать предметом анализа происходящих с ними метаморфоз. Учитывая социальную заинтересованность жителей в сохранении и передаче в надлежащем, «правильном», по их мнению, виде объектов музейного достояния, можно говорить о высокой значимости элементов экспозиции для населения.

В обществе модерна, при утере представителями этнических категорий бытовых маркеров собственной специфики, музей начинает играть важнейшую роль. Собирая предметы, когда-то типичные для обихода жителей Дагестана, а теперь трансформирующие свои значения в сторону мира прошлого и представляющиеся населению и работникам музея как этнические, он, по сути, возвращает их обратно в плоскость использования, но смысл этого использования меняется. Можно сказать, что музей является агентом консервации материалов, которые вне его стен могли бы исчезнуть в силу технического прогресса.

Более того, являясь источником исторической памяти, музей может не только кристаллизовать, но также формировать и направлять сегодняшнее понимание этнических категорий, в связи с чем анализ музейной риторики приведет к лучшему пониманию способов их конструирования. Музей эксплицирует различия, являющиеся трудноформулируемыми для населения, и тем самым напоминает о том, что для него, населения, является «своим», а что — «чужим», делая таким образом экспонаты инструментами конструирования этнических категорий. Эта экспликация происходит непрерывно — за счет существования музея, и ее содержание, как можно предположить, может меняться в связи с изменениями представлений о различиях, поскольку экспозиции формируются на основе того, как определенные социальные феномены (для нас это в первую очередь этничность) воображаются конкретными группами людей, «оживляющими» представления, существующие в нематериальном мире, и обеспечивающими им физическое воплощение в экспонатах. Эти экспонаты музей как крупный культурный и образовательный институт берет в оборот и работает над их смыслами, помещая некоторые из них в разряд атрибутов этнических категорий.

Важными при этом являются и институциональные изменения, происходящие с музеями в связи с динамикой государственной политики по отношению к ним. Форма краеведческого музея — более или менее универсальна, и в этом контексте предметом анализа становится воплощение представления об этническом, транслируемом музеем. С помощью анализа экспозиций можно понять принцип создания музейного нарратива об этнических категориях. Кроме того, краеведческие музеи Дагестана, при всей их неоднородности, могут стать одним из источников знаний о локальных конструкциях этничности в Дагестане. Основной вопрос, однако, на который мне предстоит ответить в данном тексте, следующий: как в музеях Дагестана выражаются представления об этнических категориях и с помощью каких средств формируется дискурс об этническом, в дальнейшем применимый к конструированию смыслов категорий?

Теоретическая рамка

Как устроен музей? Р. Барт в работе «Фотографическое сообщение» (2003) выделил два элемента сообщения, существующих параллельно — образ и сопровождающий текст. В музее также существуют два основных пути трансляции информации — визуальные образы («аналоги реальности» у Р. Барта) и языковые массивы (тексты экспликаций / информационных стендов и экскурсии). При этом именно визуальные образы, как более многогранные и наполненные разнородными смыслами явления, обрамляются языковыми рамками, а не наоборот, и соответствие между первым и вторым определяется создателями экспозиции и экскурсоводами. В музейных реалиях именно они создают смыслы и выстраивают иерархии экспонатов, выбирая, что и о каких экспонатах стоит или не стоит сообщать посетителям музея. Текст, в свою очередь, являясь «паразитирующим элементом», должен иллюстрировать образ; экспликационные и экскурсионные тексты должны прояснять визуальное, а кроме того, настраивать читателя (смотрящего посетителя) на определенные — выборочные — смыслы экспозиции. Текст может прояснять, но не дублировать образы, объяснять, зачем тут нужен каждый из экспонатов, и выстраивать между ними смысловые взаимосвязи. В рамках

данного исследования нам прежде всего интересно, как представлены в музеях этнические категории.

Цели музейной работы можно свести к двум задачам: 1) сбор и систематизация материалов, которые считаются стоящими того; 2) представление этих материалов, объяснение необходимости их сохранения, а также трансляция некоего дискурса, выход из «монолитной и статичной» структуры простого экспонирования и переход к диалогу с посетителем [Шуберт, 2016]. Музеи позволяют транслировать дискурс, отражающий то, как воображаются определенные феномены некоторыми группами людей. Классическое описание явлений, служащих ресурсами воображения социальных целостностей [Андерсон, 2016], позволяет говорить о музее как о пространстве создания различного рода идентичности и по настоящее время. В «Воображаемых сообществах» Андерсона музей выставляет на обозрение материальные объекты, подкрепляющие представления, уже заключенные в карте (другой ресурс воображения), в результате чего нужные образы перемещаются в сознание людей. В этой работе речь пойдет о музее как, с одной стороны, об источнике «вещдоков», с другой — о пространстве их систематизации, подкрепляющем или, точнее, конструирующем представления об этнических категориях.

Особое время для музея, понимаемого таким образом, — время социальных трансформаций. Этот период — самый плодородный в том, что касается изобретения традиций, которое сопровождается разрушением старых социальных форм [Хобсбаум, 2000]. Постсоветский контекст можно рассматривать именно таким образом. В этот период на руинах старого происходило переосмысление, преобразование и заимствование части старых традиций / ритуалов / символов, а также конструирование и переосмысление этнических категорий.

Результаты

Время как критерий для определения способов говорения об этническом

Прежде всего, были выявлены определенные способы говорения об этническом в музеях. Они различаются в зависимости от датировки экспонатов. Так, если речь идет о времени до начала XX века, для ре-

презентации этничности чаще всего используются бытовые предметы, отсылающие к разительным отличиям от современного устройства домашней / повседневной жизни. Далее, начиная с XX века в этнически маркированных частях экспозиций начинают превалировать культурные атрибуты, а также отсылки к выдающимся личностям, представителям этнических категорий. Другой вывод, который удалось сделать на основе анализа музеев Дагестана, связан с различиями в инструментах трансляции дискурса об этничности. Этнические категории могут быть представлены через экспонаты, которые будут маркироваться этнически текстово, посредством экспликации, а могут и не быть подписаны, однако своим расположением и содержанием «сообщать» о своей «этнической принадлежности».

Возьмем в качестве примера музей г. Каспийска. Он отличается от остальных тем, что этническое в нем представлено слабо, но при этом в нем можно пронаблюдать почти всю палитру способов соотнесения экспонатов со сферой этничности — от полного не-маркирования экспонатов в этнической логике до использования разнообразия «национальностей» и прочих этнических категорий как способа описать локальное разнообразие. Город Каспийск, будучи построенным в 1930-х годах и находясь недалеко от Махачкалы, населен представителями многих этнических категорий, среди которых нет существенно доминирующей количественно. Каспийский музей, в отличие от других рассмотренных, повествует в первую очередь о «каспийчанах», не имеющих собственной истории до возникновения города, а также конвенциональных национальностей, однако, если приглядеться, способ говорить о разнообразии отличается по временным периодам. Так, обозначаются три периода, в которых этничность проявлялась по-разному. Первый период — это время до постройки города (здесь речь идет обо всем Дагестане и демонстрируется, например, «дагестанский медный дуршлаг для приготовления плова и хинкала», представленный на илл. 1, или «первый дагестанский музыкальный инструмент»). В связи с этим периодом возникает категория «дагестанский»; акцент же, если он и делается, то не на национальностях, а на других «групповых» категориях, таких, например, как горский / не горский. Второй период — после постройки города — характеризуется дискурсом о дружбе народов, однако в нем

тоже дагестанские национальности практически не используются, зато говорится о народах вообще. Примером описания этого периода является стенд под названием «Каспийск — город многонациональной дружбы», в нем помещены фигуры в национальных одеждах («набор кукол разных наций мира»), среди которых явно представлены куклы в не-дагестанских национальных костюмах. Третий период — современный. Здесь мы видим стенды, посвященные единству народов Дагестана, но с акцентированием их национальной принадлежности и разнообразия. На стендах «День конституции Дагестана» и «День единства народов Дагестана» в информационной части приведены сведения об исторических истоках, о сплочении «гидатлинцев, карахцев, чамалаяльцев, багуляльцев, койсубулинцев и лакцев, лезгин, даргинцев, кумыков, табасаранцев, кубачинцев, а также джарских ополченцев», а визуальная часть (фотографии) демонстрирует выставочные павильоны Агульского, Кизлярского, Буйнакского, Кумторкалинского и Дербентского районов, при этом на фотографиях районы представлены через «традиционную» одежду численно доминирующей там национальности, «ее» еду, музыкальные инструменты, бытовые предметы и танцы. Интересен и стенд «100 лет ДАССР», сообщающий, что Дагестан — это «древнейшая колыбель многих национальностей Кавказа: аварцев, кумыков, даргинцев, лакцев, лезгин, татов». На этом примере, таким образом, видно, как представление о наилучшей конструкции этничности в Дагестане, «опрокидывается в прошлое»: изначальный не этнизированный дискурс о территории переходит к еще большей абстракции о дружбе народов (вообще всех, не только и не столько дагестанских), но затем приходит к мозаике национальных и прочих этнических категорий, описывающих реальность сегодняшнего Дагестана.

Критерий периода «датировки» музейных экспонатов важен и в другом смысле. Так, по временным периодам отличаются и способы представления этнических категорий как таковых. До конца XIX — начала XX века в качестве репрезентантов этничности в основном используются бытовые предметы. Они могут маркироваться, а могут и не маркироваться этнически с помощью текста, при этом в последнем случае этнизация осуществляется по принципу «общего лейбла»: какой народ здесь живет, и вещи его. Экспонаты в таком случае чаще

всего иллюстрируют основной дискурс об этничности, транслируемый музеем, и говорят о локальном этническом и территориальном, не называя его (как, например, в музее Гуниба, где фигурки в «традиционной» одежде, а также фотографии с людьми, их носящими, никак не прокомментированы в экспликациях). С начала XX века — когда модерн унифицировал бытовую культуру — быт представителей национальностей перестал быть эффективным репрезентантом этничности, и ему на смену пришли иные способы воображения и представления национальных особенностей, ключевыми среди которых стали объекты культуры и значимые личности. Опишем каждый из этих способов репрезентации по периодам детальнее.

Способ представления: быт

Большинство материалов, по словам экскурсоводов, либо были получены «по наследству» от предыдущих музеев или музея им. Тахо-Годи в Махачкале (филиалом которого зачастую являются музеи), либо появлялись благодаря жителям сел, приносящим найденные и ненужные предметы из своих домов. Таким образом, во многих случаях предметы быта не подбираются под полноценный исторический / этнический нарратив, а напротив, музейщики-«антиквары» [Момильяно, 2015] собирают разнородные предметы, им доступные. Часть из них затем этнизируется в рамках общей музейной логики. Первый тип этнизированных предметов, представленных в музеях, можно описать термином «фольклоризм» в понимании К. Чистова (1986). Они могут быть «эмоционально, этнически <...> нарочито стилизованы» (как в случаях с одеждой, которая явно не использовалась в быту повседневно, но именно в этой одежде показаны «древние представители народов»). «Фольклоризмы», кроме того, не востребованы в быту современного мира и сейчас являются экзотизмами, за счет ассоциации с прошлым еще лучше подходящими для задачи репрезентации этнических категорий. Интересно, что указание на то, что эти предметы редко использовались в прошлом, можно найти в экспозиции буквально по соседству — там представлены фотографии, на которых изображены люди начала XX века, занимающиеся теми самыми промыслами, а также жилье и одежда, но гораздо менее «характерные», нежели экспонаты-«фольклоризмы». В Терекли-Мек-

тебе такое устаревание материалов рефлексируется самим музеем — на стене соседствуют два стенда — «Прошлое района» и «Настоящее района» (илл. 2 и 3), при сравнении которых видны попытки воссоздать структуру фотографий прошлого — на современном стенде так же, как и на «прошлом», показаны распространенные виды занятости, ключевые люди и здания, но отличием служит то, что на первом стенде бросаются в глаза фотографии / рисунки жителей в одежде того времени (по всей видимости — не праздничной), а на втором стенде одежда и предметы — современные. Более того, сами составители экспозиции, представляя одежду и другие предметы быта как национальные («ногайские»), руководствовались логикой, что эта вещь ногайская, потому что она старая.

Способ представления: культура и личности

Противоположностью «фольклоризмам» являются предметы, не успевшие значительно отдалиться от бытовой сферы и потому не считающиеся этническими в полной мере. Период этот можно отсчитывать приблизительно с начала XX века. Без прерывания связи с предметами не возникает и их восприятие как чего-то специфического, чего-то, что нужно сохранить посредством помещения в музей. Поэтому к XX веку, в силу отсутствия «древних предметов быта», им датированных, способы представления этничности и говорения о ней меняются. Основными двумя путями, существовавшими и ранее, но вышедшими на первый план, являются презентация продуктов культуры народов и апелляция к личностям, относящимся к этническим категориям и потому становящимся их репрезентантами. Предметы, созданные в XX веке, уже не могут стать музейным экспонатом автоматически, «по праву возраста». Они должны «стоять того», т.е. представляться как культурная, эстетическая ценность и гордость того или иного народа, за счет чего и происходит этнизация. Наиболее типичными экспонатами такого рода являются книги, либо написанные о конкретном народе, либо представителем этого народа (илл. 4).

Личности — другой путь репрезентации этничности в музеях, и, хотя встречается он в связи с другими историческими периодами (например, Шарвили, герой лезгинского эпоса, статуя в музее с. Ахты), наиболее часто этот способ используется в XX веке: в связи

с отходом на задний план воображения этничности через бытовые предметы, а также в связи с чередой войн, участники которых известны, а значит, доступны для героизации и музеификации. Сам феномен присутствия персоналий в музеях работает в двух направлениях: этнизированное описание объясняет присутствие человека в экспозиции (тут висит его портрет, потому что он хороший лакец), и одновременно через те или иные черты этого человека конструируется этническая категория, в рамках чего его черты становятся атрибутом этой категории. Встречаются два типа используемых для этих целей личностей: знаменитые люди и «простые» жители. Знаменитые люди «присваиваются» нарративом национальности. Показательным примером тому является то, как поступили в Кумухе с образом космонавта Мусы Манарова — назвали музей в его честь, посвятили ему существенную часть экспозиции и объявили «гордостью Лакии» и «знаменитым кумухцем», и это несмотря на то, что родился Манаров в Баку, а в Кумухе бывал лишь несколько раз. Муса Манаров, таким образом, «присваивается» лакцами и представляет в музее Кумуха лакцев вообще, становясь своего рода «Жанной д'Арк» в понимании М. Винока (1999).

Использование персоналий «простых людей» в музеях характерно для залов локальной воинской славы, описания героев-строителей и других жителей, не выходящих в своей известности за границы села. Характер описания человека зависит от того, где и благодаря чему он заслужил быть изображенным в музее, а национальная принадлежность его указывается или не указывается в зависимости от того, насколько в целом этнизирующей является экспозиция. В случаях изначально этнически фреймированных музеев этническая категория персонажей почти всегда указывается (например, в частном музее Кумуха: «лакские поэты», «лакские спортсмены» и т.д.). В случае же Каспийска, где в музейной экспозиции этнические категории используются гораздо реже, не этнизируются и «простые люди».

(Не)проговаривание этнического

Визуальные образы, представляемые в музеях, привлекают больше внимания и располагают к себе, потому что апеллируют к бытовому опыту (даже несмотря на то, что от этого «опыта» нынешних жителей

могут отделять века) и более вещественны и наглядны, чем абстрактные тексты. Этническое, демонстрируемое в музеях, в свою очередь, бывает визуально уловимо и неуловимо. К примеру, «традиционные» одежды, даже не будучи подписанными в экспликации, сразу воспринимаются как что-то «национальное». А вот апелляция к личностям, не сопровождаемая текстом (к примеру, просто портреты или конкретные личные вещи), для стороннего зрителя не обязательно воспринимается как представление на таком примере этнических категорий. Соответственно, от этой — общей и внешней — рамки восприятия, а также от того, кто и каким образом делает экспозиции, зависит, будет этничность проговариваться или нет и каким образом. Например, в музее Терекли-Мектеба можно заметить акцентирование ногайскости, восприятия ее как центрального объекта музея. Центральность этничности в музее красочно иллюстрируется с помощью следующей коллизии. Этот музей, будучи филиалом Национального музея Республики Дагестан имени А. Тахо-Годи, по общему правилу должен был называться «Историко-краеведческий музей Ногайского района», однако усилиями своего директора называется: «Ногайский историко-краеведческий музей». Ногайцы в экспозиции представляются гордостью России, а кроме того, ногайской «становится» значительная часть экспонатов. Делается, впрочем, это особым образом: говорится не «ногайская посуда», а «керамическая посуда, использовавшаяся ногайцами в быту» (илл. 5), тем самым этнизация интегрируется в профессиональный исторический дискурс. Музей Терекли-Мектеб — не про село, а про ногайцев, поэтому было бы странно, если бы он был назван по-другому. А вот в частном музее Кумуха (в Кумухе два музея — государственный и частный) к представлению этнического подходят иным образом: первый зал состоит практически только из текстов про «историю лакского народа», а также биографий и списков «именитых лакцев» («лакских поэтов», «лакских спортсменов» и проч.), а в остальных залах находятся разрозненные предметы быта, имеющие экспликации на лакском языке. Можно предположить, что первый зал является фреймирующим для восприятия второго способом этнизации всей экспозиции разом, и «традиционная» одежда, выставленная на манекенах, действительно может быть считана как «лакская», но вот коллекцию фотоаппаратов,

также представленную в экспозиции, воспринять «лакской» гораздо сложнее. Музей этот отличается от остальных (и в частности от тереклинского) тем, что в нем тексты играют значительно большую этнизирующую роль, нежели визуальные образы (очевидно, влияет и любительский характер музея), но именно он, являясь девиацией по сравнению с остальными государственными или муниципальными музеями, позволяет увидеть в экспозициях последних доминирующую роль визуальных образов в представлении и конструировании этничности.

Выводы и дискуссия

Хотелось бы привести некоторые выводы, к которым мы пришли. Во-первых, существуют различные способы воображения и репрезентации этнического в музеях Дагестана. Разделить этническое можно на очевидное и неочевидное, от этого зависит способ говорения о нем — визуальный и/или текстовой. Затем доминирующие пути репрезентации этничности посредством экспонатов различаются в связи с эпохой, к которой они отсылают: если речь идет о доиндустриальном периоде, этничность репрезентируется посредством «фольклоризированных» и «экзотизированных» одежды и предметов быта, далее — через продукты культуры и апелляцию к личностям. Все это подразумевает, что указанные типы музейных материалов этнизируются, т.е. используются в качестве материала для представления этничности и атрибутов этнических категорий.

Завершая, хотелось бы указать на ограничения и дальнейшие направления исследования. В частности, мало что известно о различиях между музеями, входящими и не входящими в епархию Национального музея Республики Дагестан имени А. Тахо-Годи (6 против 2 соответственно). Нетронутыми остались также и отношения подчинения и коммуникации между махачкалинским «головным офисом» и филиалами. Возможно, транслируемые дискурсы могут отличаться в зависимости от того, идут ли они «сверху» (и, таким образом, нуждаются в согласовании с «головным офисом») или являются локальной инициативой жителей села.

Кроме того, некоторые особенности, замеченные в музейных экспозициях и экскурсиях, можно рассмотреть в контексте трансформации исторической памяти. Так, например, «демократичность» музейного дискурса и значительность роли местных жителей в создании экспозиций отсылают к работе «Всемирное торжество памяти» П. Нора (2005). Среди признаков этого «торжества», указанных в работе и обнаруженных на дагестанском материале: критика официальной истории (например, переосмысление роли ногайцев в истории России в музее Терекли-Мектеб), а также развитие генеалогических изысканий и семейных историй (например, генеалогическое древо в частном музее Кумуха).

Отдельного рассмотрения заслуживают современные музейные тенденции, в той или иной степени проявляющиеся в дагестанских музеях. Насколько релевантно говорить о партиципаторном музее, к примеру, в Гунибе, где посетителям предлагают примерить национальные костюмы аварцев? И что такой «аттракционный» характер говорит о представлении об этническом в музее? Как может меняться конструкт этнического в музеях при трансформации последних в сторону сокращения дистанции с посетителями? Эти темы могут получить свое отражение в будущих исследованиях.



Илл. 1. Дагестанский медный дуршлаг для приготовления плова и хинкала
Каспийский городской краеведческий музей, г. Каспийск

Фотография Дарьи Елмановой



Илл. 2. Прошлое района
Ногайский историко-краеведческий музей, с. Терекли-Мектеб

Фотография Елизаветы Кожариновой



Илл. 3. Настоящее района

Ногайский историко-краеведческий музей, с. Терекли-Мектеб

Фотография Елизаветы Кожариновой



Илл. 4. Книги в дар музею от авторов – уроженцев района
Новокаякентский краеведческий музей, с. Новокаякент.

Фотография Анастасии Куниной



Илл. 5. Керамическая посуда, использовавшаяся ногайцами в быту
Ногайский историко-краеведческий музей, с. Терекли-Мектеб

Фотография Елизаветы Кожариновой



Илл. 6. Пример памятной карточки в зале памяти ВОВ Новокаякентский краеведческий музей, с. Новокаякент.

Фотография Наталии Ивановой

НАРОДНЫЙ ЭССЕНЦИАЛИЗМ ИЛИ НАРОДНЫЙ КОНСТРУКТИВИЗМ: КАК ГОВОРЯТ ОБ ЭТНИЧНОСТИ ЖИТЕЛИ ДАГЕСТАНА

Дана Степанова, ФСН, бакалавриат, 3-й курс

doi:10.17323/978-5-7598-2666-8_79-93

Введение

Как люди говорят об этнической принадлежности? Казалось бы, все зависит от того, кто говорит: если для современной теории этничности характерны представления о том, что этничность конструируется, то для «простых людей», как считается, скорее характерны эссенциалистские [Варшавер, 2013] нарративы. Эссенциализм, т.е. наделение этнических групп внутренней «эссенцией», живой сущностью — это естественная для человека оптика восприятия этничности «в быту». Если все каноны восприятия этнической принадлежности упростить до двух традиций — «собирающий» конструктивизм и «оестествляющий» эссенциализм, то можно заключить: конструктивизм для теории, а эссенциализм для жизни.

Однако если мы посмотрим на историю Дагестана, то эта, казалось бы, простая формула уже ставится под сомнение. Этнически и лингвистически Дагестан — очень многообразный регион на протяжении всей своей истории [Тишков, Кисриев, 2007]. Так, к концу советского периода официальная номенклатура республики включала 14 национальностей, перечисленных по убыванию численности: аварцы, даргинцы, кумыки, лезгины, лакцы, русские, табасаранцы, азербайджанцы, чеченцы, ногайцы, рутульцы, агулы, цахуры и таты. Но, с точки зрения номинального этнического состава, Дагестан переписывался не один раз, в том числе как раз и в советский период, довольно интенсивный, но короткий с исторической перспективы. Мы можем наблюдать эти пересборки по тому,

какие этнические категории были включены в переписи разных лет. Например, если по переписи 1926 года несколько малочисленных категорий (табасаранцы, рутульцы, агулы и цахуры) были отнесены к лезгинам, то в переписи 1959 года они уже представлены как автономные национальности. Одновременно с этим 14 ранее самостоятельных в языковом плане этнических категорий — андийцы, ахвахцы, багулалы, бежтинцы, ботлихцы, гинухцы, годоберинцы, гунзибцы, дидойцы, каратинцы, тиндинцы, хваршины, чамалалы и арчинцы — в 1959 году были категоризированы как аварская национальность. А кайтагцы и кубачинцы — как даргинская. Этническое разделение не сводилось только лишь к номинальным категориям в опросе — на основе установленных и «пересобранных» номенклатур проводилась этническая политика [Агларов, 2007], осуществлялась борьба элит [Слезкин, 2001]. А уже в 2000-х годах постсоветская институционализация, состоявшая в существовании государственного органа, где «репрезентировались» национальности, вообще была упразднена. Значит, возникает вопрос: если даже за такой относительно короткий период истории в Дагестане производились этнические «пересборки», в рамках которых формально человек мог не раз «сменить» свою этническую принадлежность (и в каком-то смысле лишиться ее), остались ли дагестанцы «эссенциалистами по природе»? Дагестанцы — все еще «народные эссенциалисты» или уже «народные конструктивисты»?

Теоретическая рамка и методология

Как упоминалось ранее, «упрощенно» мы рассматриваем две традиции восприятия и говорения об этнической принадлежности: «эссенциалистская» и «конструктивистская». Тем не менее каждая из этих традиций при более детальном рассмотрении разбивается на множество подвидов и дополнительных течений. В данной работе мы не задаемся целью проводить детальный теоретический анализ каждого из видов, но для терминологической и методологической точности проведем основные различия внутри этих традиций и между ними.

Примордиализм и эссенциализм

В основании примордиалистского подхода лежит идея об этничности как свойстве индивидов и групп, аналогичных биологическим видам [Gil-White, 2001a]. Из этого вытекает представление о том, что этничность — зафиксированная, неизменяемая черта индивида или группы; несущая объективные и само собой разумеющиеся различия. Часто эти различия описываются в нарративе биологических особенностей. И здесь мы имеем в виду именно риторiku: этническая принадлежность и черты, с ней связанные, передаются по аналогии с биологическими характеристиками. Выше упомянутая статичность обосновывается значимостью родства внутри этничности.

Ранние теории примордиализма (например, [Шилза, 1957]) говорили об этнической принадлежности индуктивно, отстраивая ее от семейных привязанностей: член «укрупняющейся» семьи связан с другими (в том числе предками и потомками) не из-за личных особенностей, а из-за значимости кровных уз, качественно влияющих на индивида [Bayar, 2009]. Гирц (1973) в более «мягкой» версии примордиализма обосновывает предполагаемые кровные узы «квазиродством» (quasi-kinship) — не поддающимся отслеживанию, но социологически известными родственными связями. В парадигме «жесткого примордиализма» [Цуциев, Здравомыслов, 2003] языковые различия не имеют такой разделяющей роли, как «квазиродство» и фенотипические особенности, поэтому сами по себе не являются критерием выделения этнических категорий. Можно суммировать положения о примордиализме следующим образом. Поскольку примордиализм концептуализировали именно конструктивисты, в диалоге с которыми сложилось это направление, суть примордиалистской рамки в целом можно свести к представлению об «извечности» групп. С точки зрения как минимум некоторых версий примордиализма, как мы видим из разбора, границы между этническими группами все же проводятся по предполагаемым сходствам и различиям, и это делает примордиализм не таким уж далеким от конструктивизма, однако происходит это на основе этнического «родства» и отличий, «полученных» по факту рождения [Gil-White, 2001b].

Эссенциализм концентрируется на других аспектах этничности. Говоря об эссенциализме и его видах, антрополог Боб Симпсон (2000) подчеркивает, что эта риторика прежде всего описывается «расиализацией этничности». Исходя из этой риторики, мир состоит из народов и национальностей. Что важно — так это наделение каждой этнической группы (не категории) «одушевленной эссенцией», чертами и особенностями, не сводимыми друг к другу.

Если суммировать различия между примордиализмом и эссенциализмом, можно сказать, что примордиализм скорее описывает «вневременность» групп, а эссенциализм — придание каждой из них особенностей, не редуцируемых друг к другу и не лежащих на континууме. К. Чандра в своем анализе интерпретаций этнического эссенциализма и примордиализма говорила о вариативности трактовок этого направления, настолько, что эти подвиды эссенциализма и примордиализма сходятся на согласии лишь в трех основных тезисах. А именно: *индивиды имеют единственную этническую идентичность; эта этническая идентичность по своей природе фиксирована; эта этническая идентичность является экзогенной для человеческих процессов (каких именно — вопрос деталей конкретной теоретической традиции)*. В современных теориях позиции эссенциализма и «мягкого» примордиализма сближаются практически до полного стирания существенных различий между ними, поэтому в анализе полевого материала мы совместим черты этих двух категорий и будем рассматривать их как проявления одного подхода — народного эссенциализма, о чем поговорим ниже.

Конструктивизм и инструментализм

Признанию существования стабильных автономных групп противостоит отношение к этничности прежде всего как к категориям с большим или меньшим набором атрибутов. Этничность в этой трактовке видится как способ конструировать социальное пространство, причем природа этнических общностей, социально конструируемых, релятивистская [Здравомыслов, 1998]. Этническая принадлежность — это результат предписания и самопредписания, приоритетное место отдается самоидентификации индивида и самосознанию

нации («мы»-риторика) в противовес «биологическому» наследованию. В конструктивистской и инструменталистской риторике постулируется возможность изменений, трансформаций установок, гибкость и пластичность к пониманию и интерпретации этничности как категории и ее атрибутов. Основные отличия между категориями — как раз в культурных свойствах, в политических интересах тех или иных организаций, связанных с этническими категориями. Этничность — сортирующий механизм (sorting device) [Цуциев, Здравомыслов, 2003] и основа власти и легитимности. Развивая данный тезис, можем обратиться к теории конструктивизма (точнее сказать, нового институционализма) Брубейкера (2012). Согласно Брубейкеру, не существует гомогенных этнических групп, зато существуют этнические организации (малочисленные властные элиты), говорящие от имени этнической категории, и за счет этой риторики происходит «мобилизация членов этнической группы со стороны лидеров». Если подводить итоги теоретических положений этой традиции, то следует опять обратиться к Чандре: люди имеют множество, а не одну этническую идентичность; *эти идентичности сконструированы и могут меняться (хотя часто они этого не делают); такое изменение, когда оно происходит, является продуктом какого-то человеческого процесса.*

*«Народный эссенциализм» Гил-Уайта
и предполагаемый «народный конструктивизм»*

В работах, написанных на основании полевых исследований этничности, Гил-Уайт (2001a) выделяет отдельно «народный эссенциализм» (folk essentialism), обращаясь как раз скорее к культуре говорения об этничности, презентации ее в «сознании» жителей (и интервью с ними). В этой концепции по-прежнему сохраняется представление об этничности как само собой разумеющейся данности, объективной реальности, однако делается куда меньший акцент именно на биологической преемственности. Фокус делается скорее на ожиданиях от поведения в зависимости от этнической принадлежности (ввиду этнического «нутра» индивидов). Так, человек, даже выросший в «культуре иной этнической категории» и усвоивший ее нормы, не становится «полноценным, настоящим» представителем, поскольку «внутри» он остается хранителем своей этнической принадлежно-

сти. Существуют наряду с этим, однако, современные исследования, например, проведенные в Чили [Webb, 2013], утверждающие, что по факту «простые люди» совмещают конструктивистский и эссенциалистский взгляды.

Так или иначе, мы можем выделить основные черты «народного эссенциализма» и «народного конструктивизма». «Народный эссенциализм»: этническая принадлежность предзадана по рождению и не изменяется даже из-за культурной ассимиляции, этничность статична и определяет черты или темперамент человека. «Народный конструктивизм»: этническая принадлежность — продукт культурного (или политического) конструирования, сущностно представители разных этнических категорий не имеют отличий, апелляция к этничности может быть инструментом реализации власти и политических (или иных) целей организаций разного размера и радиуса действия.

Если раскрыть обозначенные черты двух типов, которые мы будем использовать для анализа полевых интервью, то можно привести следующую таблицу:

«Народный эссенциализм»	«Народный конструктивизм»
Этничность определена по рождению, передается по крови	Этническая принадлежность не выражается внешне
Люди разных этнических категорий имеют объективные отличия, имеют собственное «нутро»	Люди разных этнических категорий не имеют «сущностно» отличных темперамента, повадок, склонностей — это скорее предмет фольклорной культуры
Этнические особенности проявляются фенотипически (внешность)	Этничность — продукт идентификации и самоопределения
Этнические особенности проявляются в поведении (темперамент, привычки, повадки)	Этничность изменчива и пластична
Апелляция к «кровно-родственному» аргументу	Апелляция к манипуляциям со стороны властных элит
	Этничность, ее характерные черты, могут быть «созданы» или навязаны извне, например, с целью удержать власть или сплотить людей

Эта работа основана на интервью, взятых в ходе экспедиции по полуструктурированному гайду. По этим интервью был проведен дискурс-анализ, в рамках которого мы обращали внимание именно на паттерны говорения об этнической принадлежности и этнических различиях в Дагестане. Мы сознательно опустили рефлексию жителей относительно недагестанского контекста (например, Азербайджан), поскольку в фокусе нашего внимания находилось именно отношение к этническим категориям в Дагестане.

С текстами интервью мы работали следующим образом: через дискурс-анализ фрагменты текстов, в которых упоминалась или этническая принадлежность, или ее черты и особенности, мы категоризовали в отношении соответствия той или иной черте «народного эссенциализма» или «народного конструктивизма».

Обозначив основные теоретические особенности двух выделенных нами интерпретаций этничности, далее мы будем демонстрировать черты «полевого эссенциализма» и «полевого конструктивизма» в полевых текстах, иллюстрировать их примерами (выдержками из экспедиционных интервью) и, таким образом, прокладывать «смысловые тропки» для последующих более глубоких и прицельных исследований по данной теме.

Результаты исследования

Примеры «народного эссенциализма»

Среди черт «народного эссенциализма», как мы отметили выше, — идеи неизменности этнической принадлежности, несмотря на культурные преобразования, определения ее по рождению, и передачи «с кровью», наличия «этнического нутра» и фенотипической, а также поведенческой его проявленности. Вот как эти установки проявляются в интервью:

И: А получается откуда даргинцы взялись?

Р1: Даргинцы это переселенцы из гор. Им это с гор места не было, их сюда переселили. А от нас они двадцать километров где-то, той стороны, восемнадцать.

И: А чем отличаются даргинцы и ногойцы?

P1: Они в горах живут. А мы-то степняки, азиаты типа. А они горцы.

И: А как бы не знаю — по характеру?

P1: По характеру. ... Очень жадные.

...

P2: Вот так живем, почему глаза узкие — полгода оттуда дует, полгода отсюда. (м., м., Терекли-Мектеб, № 57)

В этом фрагменте показана очевидно эссенциалистская риторика (вплоть до упомянутой в теоретической части аналогии с расой — «мы-то степняки, азиаты типа»); воспроизводится повторяющийся в разных территориальных контекстах, видимо, закреплённый культурно-фольклорно стереотип о «жадных даргинцах» (но уже на бытовом уровне, т.е. эта установка определяет отношение к даргинцам в целом и конкретным даргинским знакомым в частности). Помимо этого, информанты «эссенциализируют» этничность и ищут природные обоснования отличий во внешности. Вот еще один аналогичный пример:

И: А вы отличаете национальности?

P: Бывают лица у них чуть-чуть отличаются.

И: Отличаются-то понятно. Но можно ли сказать, что вот этот человек, сразу видно, она аварка, или нет такого?

P: Я не могу. У меня муж сразу отличает. Бывают кумычки чуть-чуть... нехорошие. У них народ такой кумыкский, нехороший.

И: Типа?

P: Они подлянки делают, такие, чуть-чуть бывают. Ругаются. Ну такие, народ такой нехороший. (ж., Ахты, № 23)

Мы видим, что в этом примере этническая принадлежность связывается не только с фенотипическими особенностями, но еще и с ожиданиями от поведения, характера и даже склонности «делать подлянки». Несмотря на это, уже в другой части интервью информантка говорила:

У всех есть и хорошие, и плохие люди, я не могу выделить что-то. (ж., Ахты, № 23)

А в следующем примере, с одной стороны, также подчеркивается релевантность различий, присущих разным этническим группам, но с другой — шуточная, уже «обжитая» форма говорения не позволяет точно сказать, что перед нами: только лишь предмет фольклора или же действительно ожидание от представителя такой этнической группы:

Часто, очень. Надо мной прикалываются еще, даргинцы очень жадная нация. И мне говорят: «Дианка, что ты поступала на экономический, у тебя деньги считать в крови». (ж., Кизляр, № 50)

Получается, что «народный эссенциализм» — не «вышколенная риторика» (в отличие от скорее конструктивистского «люди не отличаются»), а в большей степени то, что Гил-Уайт назвал «этнической интуицией»: подход к этнической принадлежности как к определяющей поведение и характер «включается» только в определенных контекстах, связанных или с критикой, или с обобщением частных случаев взаимодействия.

Примеры «народного конструктивизма»

Если возвращаться к чертам «народного конструктивизма», они состоят в том, что этническая принадлежность не выражается внешне, люди, принадлежащие к разным этническим категориям, не имеют «сущностно» отличных темперамента, повадок, склонностей — это скорее предмет фольклорной культуры, кроме того, часто происходит манипуляция этнической принадлежностью ради политических или иных выгод. Вот как эти установки «оживают» в нарративах информантов:

И2: Ух ты. А чей это костюм?

Р: Это национальный наш костюм.

И2: А национальный чей? Кого?

Р: Ну... Наш, да.

И1: То есть, лакцев?

Р: Не лакцев, это у даргинцев, у аварцев. Но это такой костюм, да. Например, у врачей свои костюмы. У танцоров.

<...>

И2: А у горцев отдельные какие-то костюмы?

Р: У них... То же самое.

И1: И никак не отличаются там, у разных народов?

Р: Нет. (м., Кумух, № 43)

Информант говорит о том, что, хотя у каждого народа существуют свои костюмы, существенной разницы между народами они не создают, более того — ее и нет, и этот тезис иллюстрируется метафорой профессий, в результате чего слушатель не может не согласиться, что довольно странно подозревать какую-то отдельную сущность у врача в результате того, что он надевает белый халат. И в этом смысле национальность — это как будто та же профессия, которую — когда заканчивается «рабочее время» — можно отложить.

А вот еще один в значительной степени конструктивитский нарратив, где совмещается представление о том, что этническую принадлежность сложно определить по внешности, а также что она нередко становится основанием для выгодоприобретения и «этнического кумовства»:

Р: Чисто внешне это может быть не всегда понятно, чтобы вы понимали, допустим, у меня в коллективе у Лены есть младшая сестра. И однажды мужчина пришел и сказал нам: «Ой, вы сестры?», я сказала «Да», — ну прикольноулась. Он говорит: «Ой, очень похожи, а кто старшая?» Я говорю: «Я». Он говорит: «А вы кто по нации?» Я говорю: «Русская», он говорит, что не похожа на русскую. Я говорю: «Да мы русские вообще все не похожи на русских». Мне кажется, он больше не будет спрашивать у людей, кто они по нации, потому что я не люблю... Нет, я люблю, когда человек просто интересуется тобой, а не с целью «А, ты даргинка, ты моя», потому что ну вот он даргинец и он потом сказал: «Я даргинец, я думал, ты тоже даргинка», — он на колесе бесплатно хотел покататься. Я так про всех думаю [Информантка определяет себя как даргинку]. (ж., Кизляр, № 50)

В следующем фрагменте этническая принадлежность интерпретируется в сходном ключе, но здесь уже напрямую подчеркивается сконструированность и случайность национальной принадлежности, а также политическая прагматика такой сконструированности:

Р: Табасаранцы — они как бывшие лезгины. Ну, они писали раньше лезгины, потом нас разделили. Чтобы отстранить от этих, должностей в республике. Но в республике должности как распределяются — какая национальность больше, значит те и должны быть, ну первый допустим секретарь. Если допустим у аварцев больше, значит должен быть аварцем. Вторые допустим даргинцы. Ну вот так вот. А нас взяли, раздробили по сельским этим, сказали — вы же ихний язык не понимаете, сделали рутульцы, лезгины, табасаранцы, когда это считалось, что это одни лезгины. Но правда диалект у каждого был свой. А своих — аварцев — они не стали делать этого. Хотя есть андийцы и аварцы, они друг друга точно так же, как мы рутульцев не понимаем. И в итоге получилось, что их больше, нас мало. (ж., Ахты, № 22)

В этом фрагменте, таким образом, «полевой конструктивизм» проявляет себя в контексте распределения политической власти, связанной с репрезентацией не столько представителей территориальных категорий, сколько именно этнических. А этничность, ее характерные черты, могут быть «созданы» или навязаны извне, например, с целью удержать власть или сплотить людей.

Язык: обратный эссенциализм?

В отдельный подраздел хотелось бы вынести вопросы, связанные с языком как порой единственной актуальной (не исторической) характеристикой, которую упоминали жители поселений, говоря о различиях между этническими категориями. Среди встречавшихся практически в каждом интервью атрибутов этнических категорий, актуальных сейчас, а не исторически, ключевым является язык. С этим атрибутом, кроме того, связаны две, казалось бы, противоположные, однако нередко существующие в одном нарративе логики — объединения и различения. Язык (и акцент) оказывается свойством, объединяющим представителей категории и отличающим их от всех остальных:

И1: А кого больше в Дагестане?

Р1: По национальностям?

И1: Да.

Р1: Аварцев. Ну сейчас так точно не знаю (неразборчиво, потом рассказывает про то, что в советское время «всех их объединил», рассказывает, что у многочисленных народов свои представители в правительстве). Аварцы, даргинцы, кумыки, лацы сейчас будет (...), узнаем.

И2: А внешне вообще можно отличить одних от других?

Р1: Нет.

И2: То есть вы не сможете отличить там аварца от не аварца.

Р1: Ну, например, сейчас мы заедем сюда, я знаю, что здесь живут даргинцы, да. Чуть-чуть по акценту я могу определить. Потому что у даргинцев чуть-чуть басистый разговор был, то левашинцы — у них мягкий, то у них хоть чуть-чуть басовитый.

И2: То есть акцент чувствуется даже когда они на русском говорят?

Р1: Да, но это так субъективно (<...>). (м., Гуниб, № 29)

В таком нарративе язык можно трактовать как утилитарный инструмент взаимодействия этничностей в районе или в Дагестане в целом. Отметим, что в этой функции язык может «различать» не только этничности, но и категории, скорее близкие к административно-территориальным («левашинские даргинцы не понимают дахадаевских»). На этом примере, таким образом, мы видим, как информанты перемежают этнические и территориальные категории, то ли наделяя «этнической эссенцией» территориальные категории (и тут мы возвращаемся к описанной выше «квазиэтнической» территориальной принадлежности), то ли переходя на «конструктивистский язык» («это так субъективно», «вопрос неправильно поставлен: где населенные пункты аварские»).

Есть и иной, дополнительный паттерн говорения о языке в эссенциалистском ключе, хотя, вроде бы, формально речь идет о «конструктивистской» языковой ассимиляции (т.е. этнической или культурной пластичности):

Р: Я ногойский знаю, да. Прекрасно знаю. Сейчас дети, дети не знают. Они смотрят телевизор только по-русски. Вот такие дети, по-русски <...> без акцента, ничего. Наша нация, чем вот даргинцы, аварцы это... лучше всех в этом деле. Без акцента разговаривают. Есть вот даргинцы или аварцы здесь живут, вот он всю жизнь по-русски

разговаривает. Ну по-русски с нами разговаривает. Потому что у нас язык же разный с даргинцами. С нами они по-русски разговаривают. И они до самой смерти разговаривают с большим акцентом. А ногойцы нет. Ногойцы моментально почему-то это самое. Вот дети у нас прямо говорят по-русски... (м., Терекли-Мектеб, № 52)

Здесь бросается в глаза то, что информант расценивает переход на русский и способность к языковой ассимиляции как признак «особости» нации. Получается вот какой ход: эссенциализируется фактически заимствование атрибута «иной» категории.

Но есть и вторая, более интересная, на наш взгляд, модель говорения о языке как некоем «помощнике» конструировать этничность (а точнее не разрушить ее):

И2: А что-то еще преподают в школе из языков?

Р: Английский дают.

И2: А других национальностей?

Р: Нету.

И1: Только аварский в школе можно выучить?

Р: Нет, аварский этот литературный язык называется.

<...>

И1: А вот если, например, лезгинка приехала сюда и родила ребенка, то он не может в школе учить лезгинский

Р: Нет, лезгинский у них лезгин... Лезгинское село

И1: А ну это нужно ехать обратно туда.

Р: Ну с мамой, с ней если они разговаривают, они умеют этот язык.

И1: А вы в семье не разговариваете на аварском с детьми?

Р: Конечно, мои дети даже в Москве, мои внуки чисто на аварском разговаривают. Сын не пустит там слова сказать на русском, ведь и так они знают русский.

И1: То есть он специально не разрешает говорить на русском, чтобы аварский...

Р: Аварский чтобы не забыли. Ну аварский язык же — это хорошо, когда нужен будет человеку свой язык, это свой родина, да же?

И: Зачем ему нужен будет в каких...?

Р: Ну вдруг хочется на аварском читать. Они книжку не умеют читать по-аварски, это же плохо. Там кхе гле ме. Хотя особо не сложно.

И: Вам на аварском больше нравится говорить, чем на русском?

Р: Ну конечно свой язык лучше знаю, чем русский и что на русском на это было еще... Когда время особо русский не преподавала, поэтому женский мужской род это мне как бы... не различается <...> Ну хорошо если учила бы в школе конечно было бы хорошо. (ж., Гуниб, № 32)

С одной стороны, то, что этничности отличаются только обычаями и языком (а не фенотипом, нутром, нравами и т.д.), — скорее конструктивистская логика. С другой — язык «эссенциализируется», но в обратной логике («если ты аварец, то как истинный аварец, ты должен знать язык», при этом «лезгинский язык — для лезгин»). Получается, если у Гил-Уайта, родившийся от казахов человек не становится монголом, даже выучив монгольский язык, в Дагестане, чтобы быть «полноценным» в этническом смысле, обязательно нужно усвоение «родного» языка. То есть в нашем поле происходит некоторое усложнение и «переворачивание» логики: русский, выучив аварский, стать аварцем не сможет, а вот аварец, забыв аварский, аварцем быть перестает, и должен выучить язык «обратно»:

Р: Уже 20 с чем-то лет там живет, она уже на балкарском, естественно.

И: И что, она становится балкаркой?

Р: Становится? Она по крови ногойка, считается ногойкой.

<...>

Р: Нет, это по языку не считается. Ты русская родилась, ты русская будешь всю жизнь. (ж., Терекли-Мектеб, № 61)

Язык, выступающий как атрибут, конструирующий основание для этнической идентификации не уникален для нашей работы, посвященной этничности в Дагестане [Добрушина, 2008]. Тем не менее, на наш взгляд, кажется перспективным направление дискуссии: как в нарративе перемежается конструктивистская и «перевернуто эссенциалистская» логика говорения о языках и их функциях.

Выводы и дискуссия

Что показало исследование? По всей видимости, эссенциализм и конструктивизм — дискурсивные явления, а не феномен «глубин-

ной веры»: на это указывают обращение как к одной, так и к другой риторике, если необходимость этого диктуется контекстом, а также внутренние противоречия и наслоения в нарративах. Как «народный эссенциализм», так и «народный конструктивизм» «включаются» и «выключаются» в зависимости от коммуникативной прагматики: например, в одном и том же тексте может встречаться идея, что этничностью можно манипулировать, извлекая преференции из своей принадлежности, и что, наоборот, этничность — безусловное врожденное свойство человека.

Отдельно отметим специфику восприятия языка. Видимо в связи с тем, что в Дагестане проживают представители разных языковых групп и диалектов и при этом существует русский как единственный универсальный язык, с утратой языка «сущностная» этническая принадлежность ставится под сомнение, но при этом выучивание языка «другой» этнической категории или представляется невозможным, или все равно не наделяет правом «называться» членом этой этнической общности. Этот эффект мы назвали «обратным эссенциализмом».

Основной вызов для народного эссенциализма — это, по всей видимости, современность, а не «пересборка национальностей»: многие упоминаемые этнические различия описывают скорее историзированное прошлое и, кажется, не имеют значения в современной повседневности. Нарратив «народного эссенциализма», как видно из текстов, используется как раз для аргументации былой значимости, однако зачастую аргументации безуспешной.

Данная работа имеет явные теоретические (и практические) ограничения. Не всякое подчеркивание различий — прямой аргумент «эссенциалистской» риторики. И здесь важно, что, по всей видимости, полиэтнические системы вообще так устроены: люди должны постоянно подчеркивать и различия, и сходства. Проведенная рамка позволяет говорить о необходимости дальнейшего изучения того, как сочетается «в поле» оптика «народного эссенциализма» и «народного конструктивизма», чему, мы надеемся, будут посвящены дальнейшие исследования.

КТО В ДАГЕСТАНЕ ЖИВЕТ? СРЕДСТВА ВООБРАЖЕНИЯ И ВЫРАЖЕНИЯ КУЛЬТУРНОГО РАЗНООБРАЗИЯ РЕСПУБЛИКИ В НАРРАТИВАХ ДАГЕСТАНЦЕВ

Василий Назаров, ФГРР, бакалавриат, 2-й курс

doi:10.17323/978-5-7598-2666-8_94-98

Дагестан является уникальным местом в части культурного и языкового разнообразия. Необходимость редукции этого разнообразия для управления породила в 1920-е годы реестр советских национальностей, ставший по сути институциональным способом его воображения. Однако какими ресурсами воображения пользуются сами дагестанцы, рефлексировав и описывая это разнообразие? Через какие образы и словосочетания они его представляют? Как транслируют их не-дагестанцам? И как эти образы варьируются в зависимости от локации внутри Дагестана? Об этом — мой небольшой социологический этюд.

Для того чтобы понять, посредством каких ресурсов жители республики видят разнообразие Дагестана, мы задавали им вопрос: «Кто живет в Дагестане?». Ответ на этот вопрос иногда был выражен в форме *imaginaries*, «мемов», посредством которых воображается разнообразие. Кроме того, такие «мемы» разыскивались по остальному материалу, собранному в ходе экспедиции.

Указания на то, что Дагестан — это место, где живет «много народов», что это самая многонациональная республика — достаточно часто встречаются в нарративах информантов. Иногда для описания этого разнообразия используются идиомы, и самая яркая такая идиома — это цитата, обычно атрибутируемая Расулу Гамзатову, согласно которой «Дагестан — это страна гор и гора языков». Вместе с этим, однако, информанты нередко указывают, сколько этих языков, а также народов или национальностей, присутствует в Дагестане, а, кроме того, берутся их перечислять. Это оказалось самым интересным, потому что это перечисление существенно варьировалось от

информанта к информанту и от локации к локации. В связи с этим мы решили посчитать частотность упоминания тех или иных вариантов количества народов, а также конкретных национальностей, а кроме того, выяснить, в каком порядке они перечисляются и предположить, с чем это может быть связано.

При необходимости ответить на вопрос о том, сколько национальностей живет в Дагестане, информанты обычно говорят, что таковых много. *«Да, здесь очень много народов»*. Некоторые, однако, называют конкретное их число. Самой большой оценкой числа «народов» стало число «68»: *«Сколько национальностей в Дагестане, 68 или сколько там»*. Оно, впрочем, встретилось единожды. Также разово сказали, что национальностей *«около 50»* и *«более 40 национальностей»*. Чаще говорилось о меньшем числе национальностей, что тоже было «много»: *«вот полно, 30 с чем-то национальностей у нас»*. Если говорить о популярности конкретных «числовых мемов», то самым популярным являются числа «33» и «36». Число «33» в контексте «народов» использовали 6 раз. Также фраза про «33 национальности» употребляется в различных СМИ [Михайлов, 2021; Пономарев, 2017]. *«Здесь 33 народности, у каждой свой язык»*. Несколько информантов также сказали, что национальностей в Дагестане около 10.

Часто информанты также перечисляли эти национальности: *«Ну много же национальностей: аварцы, лакцы, даргинцы, лезгины»*. В большинстве случаев идет перечисление нескольких национальностей, и в среднем при перечислении озвучивают 5 национальностей: *«Основные нации — аварцы, лезгины, даргинцы, лакцы, кумыки. Основные — эти пять национальностей»*. Несмотря на обилие «национальностей» только некоторые упоминаются стабильно. К тому же информанты сами часто выделяют наличие «основных» или «крупнейших» национальностей и отмечают, что осуществляют перечисление исходя из численности представителей этих национальностей. В этот список чаще всего включают аварцев, даргинцев, кумыков, лезгин, табасаранцев и лакцев. Остальные «национальности» иногда попадают в перечисление, но их упоминают значительно реже.

И: Это пять основных народностей, которые такие, огромные, и начинаются малочисленные — рутульцы, агульцы, табасаранцы, ну мелкие-мелкие, короче. (ж, Каспийск, № 67)

Каков «рейтинг» национальностей, если принять во внимание как частоту упоминаний, так и позицию, на которой национальность упоминается? Чаще всего ставят на первое место при перечислении и упоминают в интервью аварцев. Вторыми по числу упоминаний стали даргинцы, их чаще всего, после аварцев, ставили на первое место при перечислении. Третье место «поделили» кумыки и лезгины. Пятыми и шестыми по числу упоминаний стали лакцы и табасаранцы. Количество упоминаний у лакцев было чуть больше, однако часть интервью мы брали в селе Кумух, где лакцев было большинство. Также при перечислении достаточно активно были упомянуты ногайцы, но большинство из этих упоминаний было сделано в Терекли-Мектебе, где уже они являются большинством, за пределами этого села они были упомянуты лишь раз. Достаточно часто также упоминались русские, агульцы, рутульцы, чеченцы и азербайджанцы. Были названы и некоторые другие национальности, однако такие случаи их упоминания были единичными.

То, с какой периодичностью называют те или иные национальности, примерно пропорционально количеству людей, относящихся к той или иной национальности. Двумя исключениями стали чеченцы и ногайцы. Чеченцев упоминали значительно реже чем, например, табасаранцев, при том что по населению в республике они более или менее равны. Можно предположить, что чеченцев не считают традиционно местным населением и поэтому не упоминают о них, когда говорят про дагестанское многообразие. Ногайцы же в целом сильно обособлены от остальных дагестанских национальностей за счет географии и образа жизни.

В целом можно сказать, что стандартные способы говорить о разнообразии существуют, и это, по всей видимости, связано с официальными способами воображения разнообразия. Например, по поводу цифры «36» можно предположить, что она является отражением материалов, созданных на основании результатов переписи населения 2002 года ИЭА РАН [Тишков, Кисриев, 2007], согласно которому в Да-

гестане насчитывается 36 языков. Превращение 36 языков в 36 национальностей произошло естественным образом. Можно также предположить, что позиции тех или иных национальностей в вернакулярных «реестрах» — это тоже следствие «вульгаризации» работы этнографов, пропущенной через машинерию официальной статистики. Есть, однако, и локальный аспект этой проблемы — реестры национальностей отличаются в разных частях республики. Приведем некоторые локальные особенности.

В селе Ахты, расположенном в горах южной части Дагестана, чаще, чем в других селах, говорят про табасаранцев, лакцев и азербайджанцев. В Ахтах, кроме того, часто озвучивался стереотип о 30 с лишним национальностях Дагестана. Табасаранцы и азербайджанцы — это национальности, представители которых расселены в этой части республики, более того, могла иметь значение история про «разукрупнение» национальностей юга Дагестана, когда в 1959 году из лезгин были выделены табасаранцы и проч.

В Новокаякенте, который находится на равнине рядом с трассой Махачкала — Дербент, перечисление «национальностей» было наиболее подробным и «добросовестным». Кроме того, на первое место чаще всего ставили кумыков и даргинцев, а аварцев, несмотря на их общедагестанское численное превосходство, зачастую первыми не упоминали. Возможно, это связано частью с присутствием на равнине, в отличие от горных сел, в том или ином количестве всех национальностей Дагестана, а также исторической конкуренцией за политическую власть между кумыками и горцами.

В Каспийске при перечислении чаще, чем в других местах, упоминаются русские. Это происходит несмотря на то, что русские в данный момент не являются сколько-нибудь количественно значимыми в городе. Русское население, однако, было широко представлено в городе ранее и присутствует в его «исторической памяти», и именно с этим и можно связать данную особенность.

В Кизляре при перечислении национальностей чаще, чем в большинстве прочих мест, упоминаются ногайцы и чеченцы. Чеченцев достаточно много среди населения города, также в нескольких километрах от Кизляра проходит граница с Чеченской Республикой. Ногайцы же здесь упоминаются, по всей видимости, из-за близости

степной части Дагестана, где и живет большая их часть. При этом при перечислении практически полностью пропадают «национальности» южного Дагестана, кроме лезгин, например, табасаранцы и рутульцы.

В Терекли-Мектеб — столице Ногайского района Дагестана — по понятным причинам значительно чаще, чем в других местах, упоминаются ногайцы, но затем — идут кумыки. Из прочих интервью в этой локации можно предположить, что именно с кумыками жители села видят наибольшее «родство» в связи с близостью языков, относящихся к тюркской группе. Также часто упоминаются даргинцы, и это можно объяснить тем, что там располагаются именно даргинские переселенческие села, а аварских или лакских — нет. В остальных случаях также транслируются 4–5 крупнейших «национальностей».

Можно таким образом подытожить, что в Дагестане действительно есть устойчивые способы «народной» рефлексии над разнообразием, которые, однако, являются проекцией способов институционализированных и «доносятся» до населения через многочисленных посредников — ученых, политиков, СМИ и проч. Дагестанцы говорят о «многонациональной республике» и «горе языков», указывают конкретные или приблизительные числа, призванные описать количество дагестанских национальностей, а также перечисляют национальности. Порядок этого перечисления и количество упоминаний во многом соответствует официальной численности национальностей, но есть и другой фактор — включенность их в «ментальный реестр» дагестанских национальностей. В связи с последним реже, чем можно было бы ожидать, перечисляются чеченцы, русские, а также ногайцы. Есть, кроме того, и свои локальные девиации в порядке перечисления, зачастую связанные с численностью представителей тех или иных национальностей в локации или рядом с ней.

Вопрос ресурсов воображения разнообразия крайне важен в рамках исследований этничности. Официальные ресурсы затем становятся статистическими реестрами и включаются в управленческую рамку, но важны и вернакулярные «мемы», посредством которых простые люди воображают и представляют эти различия. Поэтому мы считаем, что исследование данной темы необходимо продолжать.

Список литературы

Appadurai A. (1993). Number in the colonial imagination // Breckenridge C.A., van der Veer P. (eds). *Orientalism and the postcolonial predicament. Perspectives on South Asia*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press. P. 314–339.

Barth F. (1969). Introduction // Barth F. (ed.). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Boston: Little, Brown Series in Anthropology. P. 9–38.

Bayar M. (2009). Reconsidering primordialism: An alternative approach to the study of ethnicity // *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 2 (9). P. 1639–1657.

Bloul R.A.D. (2008). Anti-discrimination laws, islamophobia, and ethnicization of Muslim Identities in Europe and Australia // *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol. 28 (1). P. 7–25.

Brubaker R. (2002). Ethnicity without groups // *European Journal of Sociology / Archives européennes de sociologie*. Vol. 43 (2). P. 163–189.

Chandra K. (ed.) (2012). *Constructivist Theories of Ethnic Politics*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Coser L.A. (1956). *The Functions of Social Conflict*. New York: The Free Press.

Davies C. (1982). Ethnic jokes, moral values and social boundaries // *British Journal of Sociology*. Vol. 33 (3). P. 383–403.

Geertz C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic books.

Gill R. (2000). Cities and ethnicity: A case of de-ethnicization or re-ethnicization? // *Sociological Bulletin*. Vol. 2 (49). P. 211–228.

Gil-White F. (2001a). Are ethnic groups biological “species” to the human brain? Essentialism in our cognition of some social categories // *Current Anthropology*. Vol. 42 (4). P. 515–53.

Gil-White F. (2001b). Sorting is not categorization: A critique of the claim that Brazilians have fuzzy racial categories // *Journal of Cognition and Culture*. Vol. 1 (3). P. 219–249.

Gundelach P. (2000). Joking relationships and national identity in Scandinavia // *Acta Sociologica*. Vol. 43 (2). P. 113–122.

Jourde C. (2017). How Islam intersects ethnicity and social status in the Sahel // *Journal of Contemporary African Studies*. Vol. 35 (4). P. 432–450.

Kertzer D., Arel D. (2001) Censuses, identity formation, and the struggle for political power // Kertzer D., Arel D. (eds). *Census and identity: The politics of race, ethnicity, and language in national censuses*. Cambridge: Cambridge University Press. P. 1–42.

Laruelle M. (2007). Religious revival, nationalism and the 'invention of tradition': Political Tengrism in Central Asia and Tatarstan // *Central Asian Survey*. Vol. 26 (2). P. 203–216.

Mitchell J.C. (1996). The Kalela dance/La danse du kalela. Aspects des relations sociales chez les citoyens africains en Rhodésie du Nord // *Enquête*. Archives de la revue *Enquête*. Vol. 4. P. 213–243.

Radcliffe-Brown A.R. (1940). On joking relationships // *Africa*. Vol. 13 (3). P. 195–210.

Santhosh R., Paleri D. (2001). Ethnicization of religion in practice? Recasting competing communal mobilizations in coastal Karnataka, South India // *Ethnicities*. Vol. 21 (3). P. 563–588.

Shils E. (1957). Primordial, personal, sacred and civil ties: Some particular observations on the relationships of sociological research and theory // *The British Journal of Sociology*. Vol. 8 (2). P. 130–45.

Shtyrkov S. (2015). Orthodox Traditionalism in the Republic of North Ossetia-Alania: The ethnicization of religion as the "internal mission" of the Russian Orthodox Church (J. Surer, Trans.) // *State, Religion and Church*. Vol. 2 (1). P. 75–105.

Simpson B. (2000). Imagined Genetic Communities: Ethnicity and essentialism in the twenty-first century // *Anthropology Today*. Vol. 16 (3). P. 3–6.

Tibi B. (2010). Ethnicity of Fear? Islamic migration and the ethnicization of Islam in Europe // *Studies in Ethnicity and Nationalism*. Vol. 10 (1). P. 126–157.

Verkaaik O. (2004). *Migrants and militants: Fun and urban violence in Pakistan*. New Jersey: Princeton University Press.

Ware R.B., Kisriev E. (2001) Ethnic parity and democratic pluralism in Dagestan: A consociational approach // *Europe-Asia Studies*. Vol. 53 (1). P. 105–131.

Webb A. (2013). Negotiating optimum distinctiveness: Cognitive tendencies toward primordialism among Mapuche youth // *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 36 (12). P. 2055–2074.

Wimmer A. (2004). Does ethnicity matter? Everyday group formation in three Swiss immigrant neighbourhoods // *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 27 (1). P. 1–36.

Wimmer A. (2013). *Ethnic boundary making: institutions, power, networks*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Yiftachel O., Yacobi H. (2003). Urban ethnocracy: Ethnicization and the production of space in an Israeli 'mixed city' // *Environment and Planning D: Society and Space*. Vol. 21. P. 673–693.

Агларов М.А. (2007). Исторические корни межэтнической толерантности в Дагестане // Карпов Ю.Ю., Стасевич И.В. (отв. ред.). *Лавровский сборник:*

материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований: этнология, история, археология, культурология, 2006-2007. СПб.: МАЭ РАН.

Андерсон Б. (2016). Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. В. Николаев. М.: Кучково поле. (Оригинальная работа опубликована в 1983, 2006)

Атлас религий и национальностей России (б.д.) Некоммерческая Исследовательская Служба «Среда». URL: <https://sreda.org/arena> .

Барт Р. (2003). Фотографическое сообщение / пер. С.Н. Зенкина // Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Изд-во им. Сабашниковых. С. 205–212. (Оригинальная работа опубликована в 1967)

Барт Ф. (ред.) (2006). Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий: Сб. ст. / пер. И. Пильщика. М.: Новое издательство. (Оригинальная работа опубликована в 1969)

Брубейкер Р. (2012). Этничность без групп / пер. И. Борисова. М.: Изд. дом ВШЭ. (Оригинальная работа опубликована в 2006)

Варшавер Е. (2013). Почему мы видим этнические группы? Михаил Гефтер. URL: <http://gefter.ru/archive/8888> .

Варшавер Е. (2021). «Перестать пинать мертвую лошадь примордиализма»: актуальные повестки дня в конструктивистских исследованиях этничности. Препринт.

Варшавер Е. (2022). Как производится этничность во взаимодействиях между переписчиками и переписываемыми? (по результатам наблюдений в ходе переписи 2021 года в Дагестане, Россия) // Мониторинг общественного Мнения: Экономические и социальные перемены. (2). (принята в печать).

Винок М. (1999). Жанна д'Арк / пер. Д. Хапаева // Нора П., Озуф М., Пюимеж Ж. Франция — память. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета. С. 225–295. (Оригинальная работа опубликована в 1997)

Всесоюзная перепись населения 1926 года. Национальный состав населения по регионам РСФСР. Дагестанская АССР (б.д.) // Демоскоп Weekly. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_26.php?reg=1072 .

Герценберг И. (1920). Национальный принцип в новом административном делении РСФСР // Жизнь национальностей. № 37 (94).

Добрушина Н. (2008). Язык и этничность малого народа: быть или не быть // Социологические исследования. № 11. С. 77–83.

Здравомыслов А.Г. (1998). «Священность» этноса или релятивизм национальной конструкции? // Социологический журнал. № 3-4. С. 259–273.

Михайлов Ю. (2021). «Мы очень предприимчивый народ». Носящая хиджаб дагестанка — о службе в армии, бизнесе, феминизме и предрассудках // Lenta.ru. 29 Августа. URL: <https://lenta.ru/articles/2021/08/29/dagestan/>.

Момильяно А. (2015). Древняя история и любители древностей (1950) / пер. К. Левинсон // Науки о человеке: история дисциплин / сост. А.Н. Дмитриев, И.М. Савельева. М.: Изд. дом ВШЭ. С. 604–649. (Оригинальная работа опубликована в 1950)

Нора П. (2005). Всемирное торжество памяти / пер. М. Сокольская // Неприкосновенный запас, (2). URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/vsemirnoe-torzhestvo-pamyati.html>. (Оригинальная работа опубликована в 2002)

Пономарев О. (2017). Рамазан Абдулатипов: «Языков много — душа одна» // Кавказ Сегодня. 8 Апреля. URL: <https://kavtoday.ru/article/2793>

Рамазанова Д.Ш. (2021). Принцип консоциальности в политической жизни Республики Дагестан в 1994–2006 годы // Историческая и социально-образовательная мысль. № 13 (6). С. 17–40.

Слезкин Ю. (2001). СССР как коммунальная квартира, или Каким образом социалистическое государство поощряло этническую обособленность // сост. М. Дэвид-Фокс. Американская русистика: веги историографии последних лет. Советский период. Антология. Самара: Изд-во «Самарский университет». С. 329–374.

Тишков В.А., Кисриев Э.Ф. (2007). Множественные идентичности между теорией и политикой (пример Дагестана) // Этнографическое обозрение. № 5. С. 96–115.

Хобсбаум Э. (2000). Изобретение традиций / пер. С. Панарин // Вестник Евразии. № 1. С. 47–62. (Оригинальная работа опубликована в 1983)

Холанд Г. (2006). Экономические факторы в этнических процессах / под ред. Ф. Барта // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий: сб. ст. / пер. И. Пильщиков. М.: Новое издательство. (Оригинальная работа опубликована в 1969)

Цуциев А.А., Здравомыслов А.Г. (2003). Этничность и этническое насилие: противостояние теоретических парадигм // Социологический журнал. № 3. С. 20–50.

Чистов К.В. (1986). Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л.: Наука.

Шуберт К. (2016). Удел куратора. Концепция музея от Великой французской революции до наших дней / пер. А. Фоменко. М.: Ад Маргинем Пресс. (Оригинальная работа опубликована в 2000, 2009)

ПОГРУЖАЯСЬ В АТМОСФЕРУ
ЭКСПЕДИЦИИ:
ОТЗЫВЫ УЧАСТНИКОВ
И ФОТОГРАФИИ

Это была моя первая, но, думаю, ещё надолго самая лучшая экспедиция. Великолепная организация, отличный полевой опыт, а также просто лучшее летнее приключение :) Это мероприятие во многих смыслах можно назвать судьбоносным для меня. Говорят, те связи, которые вы создаёте в вузе — самые крепкие. Что ж, хотелось бы верить, поскольку эта экспедиция создала великолепные дружеские и рабочие отношения внутри коллектива: как между участниками, так и с организаторами. А бондинг — наше все! В то же время эту экспедицию выгодно отличает от других и то, что она помогла нам, в основном студентам, только закончившим первый курс, пройти весь путь научного производства, от подготовки исследования, через поле и аж сюда — на страницы публикации. Безусловно, это был бесценный опыт, как жизненный, так и в профориентационном смысле. Помимо этого, хотя, честно говоря, тема экспедиции изначально была мне не слишком близка (лишь в максимально общих чертах), я не только смог в её оптике раскрыть свои академические интересы (за что огромное спасибо нашим организаторам!), но и, наверное, получил что-то по-человечески очень важное. Во-первых, перестал задавать вопрос, так хорошо сформулированный в одной популярной в тиктоке песне: «Мама, папа, где моя русская идентичность?». А для иллюстрации второго важного урока я позволю себе занять бесценное место в этом сборнике историей. Встретив в очередной раз рассвет нового, выходного, дня, мы с товарищами стояли на берегу моря и думали, куда же потратить этот свободный день. Не уверен, каким именно образом к нам пришла эта мысль, но мы почему-то решили поехать в Дербент автостопом. Мы проехали за день более 200 км по Дагестану, исключительно автостопом, и нас никто не убил. И не обманул. Напротив, это был день, полный прекрасных, добрых и замечательных людей. Как наш Наставник потом сказал, это был урок того, что миру нужно доверять. С тех пор на классический инглхартровский вопрос, можно ли в целом доверять людям, я отвечаю уверенным «Да». Подводя итог всему, сказанному выше, я советую аналогичный экспедиционный опыт вообще всем, а особенно студентам младших курсов: помимо профессионального опыта, это — великолепные люди, полезные (и даже не болезненные!) жизненные уроки и прекрасные истории, как раз то, что мы все так часто ищем...

Арсений Малиновский

Экспедиция стала интересным опытом и помогла задать вектор исследований для каждого из участников — и я не исключение. В целом было довольно интересно с новой, уже исторической оптикой, которую я к тому времени приобрела в университете, посмотреть на то, как делается социологическое исследование качественными методами, как применяется методология и т.д. С профессиональной точки зрения для меня оказалось очень полезным взаимодействовать с информантами и прорабатывать произведенные ими тексты через призму других текстов про Дагестан, которые мы читали на том или ином курсе по учебе. Мне очень понравились те темы и вопросы, которые появились у нас в ходе постобработки. Это вопросы, на которые мы постарались ответить в своих текстах. Особенно ценным для меня был опыт коллабораций — совместных интервью, где ты чувствуешь, если что, тебя подхватит товарищ, не дав упустить важный нарратив, равно как и соавторство: когда рядом есть человек, с которым можно, треща как две веселые сороки, обсуждать прочитанное и спорить о содержании того или иного текста (и который регулярными напоминаниями не дает прокрастинировать), то работа идет чуть полегче. И спасибо Евгению за менторство и помощь в работе с текстом и анализом. Тексты, которые мы тут собрали — по сути попытка разобраться с вопросами, которые стали значимыми лично для нас в ходе экспедиции. А если появляются уже более уточненные вопросы формата «а как это работает?», значит движение идет в сторону чего-то продуктивного, и это дает право утверждать, что экспедиция состоялась в лучшем виде из возможных. Ну и самым трогательным воспоминанием было, конечно, как мы с коллегами по наущению водителя обдирали абрикосы в колхозном саду — такие маленькие моменты и делают экспедицию тем незабываемым опытом, к которому хочется возвращаться и который так хочется повторить! Кому эта экспедиция может быть полезна? Скажу со своей колокольни — понятно, что социологам, но ведь и историкам, и востоковедам! Обращаясь к этим двум группам, скажу, что именно такой опыт, знания, умение оперировать методами, которые вам дадут в экспедиции, — именно это сделает вас классными и интересными специалистами.

Александра Ракачева

Дагестанская экспедиция — мое первое исследовательское путешествие. Причем именно в таких словах: погружение в теоретические концепты, методологические нюансы одновременно были весельем, историями, шашаком и новыми инсайтами. Иншалла, таких поездок станет только больше! Это сочетание смысла и смеха и стало главным профессиональным и личностным открытием для меня, за что благодарна как команде, так и дагестанцам. Как мне кажется, про это и наши работы внутри сборника.

Дана Степанова

Экспедиция — это то, что позволяет отрешенно посмотреть на результат своей работы, в кратчайшие (или как получится) сроки стать свидетельницей прохождения всех этапов производства знания. Опыт, настолько насыщенный и льющийся через край, что питает еще долго после окончания официальных сроков. Мой опыт участия в первой экспедиции принес в первую очередь уверенность в плодovitости кооперации студентов и преподавателей не только в рамках университетских стен. Создав задел на будущее, эта экспедиция показала, каким комфортным может быть учебный / практический / рабочий процесс. Теперь ездить в поле не боязно, и таких опытов хочется и становится все больше. Наверное, многие напишут про друзей, которых обрели в этой поездке. И это будет правдой, но словами не передать, как я благодарна судьбе за моих новых людей, как я их люблю и дорожу ими. Мы, еще зеленые студенты-первокурсники, многое пережили в этой экспедиции, научились одновременно и доверять людям, и сбегать, когда почувствуем опасность. Об этой экспедиции есть, что вспомнить — и зарницы, и Дербент в 5 утра, и сбитая собака, и хромяя лошадь Лиза (не путать с Елизаветой Кожариновой). Но по-настоящему мне запомнилась история на Кумухском рынке. Это было одно из моих первых интервью с жителями села, и во время разговора я упомянула, что у нас на базе закончилась еда. С того рынка я ушла с двумя доверху нагруженными пакетами еды. Для меня тогда было удивительно, какими открытыми и понимающими могут быть люди, к чему я не привыкла в своей обычной жизни. В экспедиции нужно ездить всем и как можно раньше, чтобы опыта набираться,

людям учиться доверять, пробовать, испытывать и искать себя, заводить близких людей, да и вообще много для чего другого. Съездите — узнаете.

Анастасия Кунина

Дагестан — один большой wow-эффект. Это очень интересное место. В экспедиции можно действительно влиться в культуру из-за тесного общения с местными. В целом в ней чувствуется, что наука — это в том числе про что-то реальное, обычное, настоящее. Мы просто умело слушали людей: торговцев, грузчиков, водителей, домохозяек. И вся эта речь, собравшаяся больше чем из 80 разговоров, оказалась невероятно насыщенным исследовательским материалом, который мы, засиживась до утра, расшифровывали и мучительно кропотливо анализировали. Но после того, как день объявлялся завершённым и на финальном собрании все обсуждали тезисы каждой команды, мы шли к тёплому ночному Каспийскому морю, долго купались, пели песни и наслаждались жизнью. Но в экспедиции было сложно. Помню моменты, когда я сидела, обхватив руками кипящую голову, и пыталась понять, о какой дискурсивной конструкции свидетельствует это высказывание. И это благородное напряжение оставалось со мной до момента, когда Евгений объявил статью законченной. Я рада, что экспедиция заставила меня думать. Это было непросто, но это безусловно того стоило. И я бы хотела посоветовать всем, кто не чувствует должного интеллектуального напряжения в университете или на работе, съездить в экспедицию, потому что в одном я уверена точно: реальная жизнь, с которой там придется столкнуться, это бесконечно глубокий материал, который поддастся вам настолько, насколько вы будете готовы его осмыслить. P.S. а самое яркое воспоминание — это как мы с Наташей в пять утра последнего дня решаем позавтракать в Махачкале, а через три часа как-то оказываемся на несущейся по Сулакскому каньону лодке. Безумно красиво!

Елизавета Кожаринова

Это был очень интересный опыт. Любая экспедиция в принципе всегда — это обилие новых эмоций и путешествий. Особенно интересно было поехать в Дагестан. Этот регион может показаться неоднозначным, но все стереотипы и опасения быстро разрушаются, и ты быстро

вливаешься в местный контекст и начинаешь поглощать обилие новых эмоций. 9/10! Для меня экспедиция стала важным шагом в исследовательской деятельности. Участие в исследовании сформировало мой интерес к социологическим и антропологическим исследованиям. Также приятно было сформировать новые профессиональные контакты с нашими руководителями, которые будут и в дальнейшем мне помогать в научной деятельности. Еще у меня появились новые разносторонние друзья. Мы и после экспедиции с ними продолжаем общение. Самое яркое воспоминание случилось у меня в предпоследний день поездки, вечером, в момент, когда мы с моим другом, пригубив вина, двигались вдоль Каспия, обсуждая, насколько же круто все то, что мы здесь делаем. То есть не было конкретных моментов, которые мне запомнились больше всего. И путешествие, и виды, и общение с местными, и процесс сбора полевого материала — это все вместе формировало невероятный общий опыт экспедиции. Я бы порекомендовал участие в данной экспедиции всем любителям полевых исследований. Даже если человек не интересуется конструктивистским подходом нашего руководителя, то ему как минимум будет интересен процесс сбора данных и общения с местными жителями.

Василий Назаров

Экспедиция показала мне, насколько интересна работа антрополога, а также как разнообразен мир и социальные практики вокруг нас. Самое яркое воспоминание из экспедиции — поездка автостопом из Дербента в Зеленоморское в наш выходной день, когда местные жители нас отвезли на сады и виноградники. Я бы рекомендовала экспедиции всем, кому интересны окружающие люди, структуры и социальные конструкты)

Алина Дроздова

Экспедиция — это потрясающий опыт, который полезен не только в академическом, но и в личностном смысле. От Дагестана я получил огромное удовольствие: красивые горы, вкусная еда и гостеприимные люди. В какой бы части Дагестана я ни находился, я чувствовал себя гостем, которому не только расскажут всё про этничность, но и покажут ближайшую достопримечательность. После экспедиции я укренился в мыс-

ли, что хочу заниматься наукой, и стал лучше понимать, что скрывается за этим размытым словом. Я почувствовал, что при желании и крепком коллективе можно свернуть горы, что особенно иронично, учитывая географию Дагестана. Кроме того, я с удивлением обнаружил, что ребячество не только не мешает полевой работе, но и является движущей её силой. Иначе и не объяснишь, как желание взять интервью в ЗАГСе просто потому, что это смешно, привело нас к одному из самых интересных интервью за всю экспедицию. Но любимый момент этой экспедиции — это поездка автостопом в Дербент в выходной. Там, пока мои коллеги спали в кафе неподалёку, я обнаружил себя ведущим беседу с помощником имама дербентской мечети. Я бы рекомендовал участие в экспедиции всем, кто видит науку одним из возможных вариантов построения карьеры. А ещё это уникальная возможность получить более 10 дагестанских номеров телефона и артефакт в виде визитки имама, на обороте которой невзначай написан номер банковской карты!

Максим Гуцунаев



Дербент, Нарын-кала

Фотография Алины Дроздовой



Утро последнего вечера на берегу рядом с экспедиционной базой

Фотография Наталии Ивановой



Ночевка в горах

Фотография Алины Дроздовой



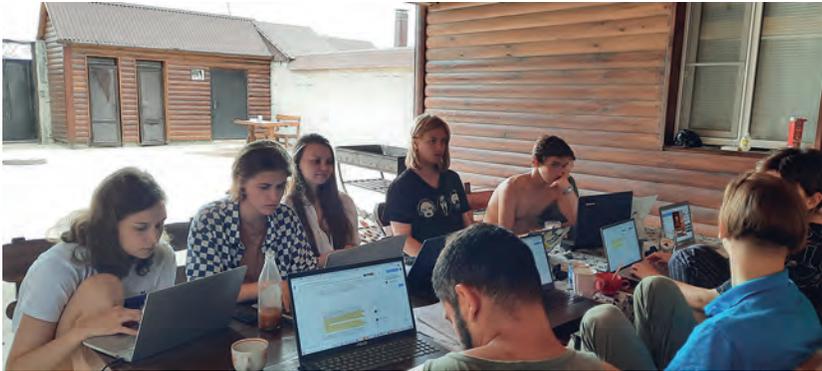
Дары автостопа

Фотография Алины Дроздовой



Сады на трассе Махачкала – Дербент

Фотография неизвестного



Работа на экспедиционной базе

Фотография Александры Ракачевой



Калининаул

Фотография Наталии Ивановой



Вечер на экспедиционной базе

Фотография Наталии Ивановой



Кумух, мечеть

Фотография Наталии Ивановой



Сады, Лакский район

Фотография Наталии Ивановой



Берег Каспийского моря рядом с базой

Фотография Наталии Ивановой



Сулакский каньон

Фотография Натальи Ивановой



Аэропорт, вылет

Фотография неизвестного (добрый прохожий)



Экспедиционная база, флешмоб

Фотография Дианы Кодзиковой



Новокаякент, интервью

Фотография Евгения Варшавера



Дербент

Фотография Елизаветы Кожариновой



Гуниб

Фотография Елизаветы Кожариновой



Поезд Москва – Махачкала

Фотография Дианы Кодзиковой

Научное издание

**По следам этнического разнообразия
в современном Дагестане**

Сборник статей по результатам студенческой экспедиции

Под редакцией Е. А. Варшавера

Зав. книжной редакцией *Е.А. Бережнова*

Редактор *Н.М. Дмуховская*

Компьютерная верстка: *Ю.Н. Петрина*

Корректор *Н.М. Дмуховская*

Дизайн обложки: *В.И. Каменева*

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»

101000, Москва, ул. Мясницкая, 20,

тел.: +7 495 772-95-90 доб. 15285

Подписано в печать 11.04.2022. Формат 60×88/16
Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 6,8. Уч.-изд. л. 5,0
Печать офсетная. Тираж 50 экз. Изд. № 2637. Заказ №

Отпечатано в «ООО Фотоэксперт»

109316, Москва, Волгоградский проспект, д. 42

