

И. В. Абрамов

«ПИШУСЬ МАНСИ»: ЭТНИЧНОСТЬ И УКОРЕНЕННОСТЬ НА КОНДЕ

doi: 10.30759/1728-9718-2021-2(71)-99-107

УДК 397(571.122)“1990”

ББК 63.521(=665)

В статье исследуется идентичность коренных народов в условиях многонационального урбанизированного общества, где смешанные браки преобладают, языки национальных меньшинств утрачены, а образ жизни не связан с традиционным природопользованием. Что значит в этих условиях быть коренным? Связана ли этничность по-прежнему с кровью и землей? Институт родовых угодий Ханты-Мансийского автономного округа — Югры рассмотрен как вариант (ре)укоренения титульных народов, которые были лишены советской властью прав на землю и ресурсы. Прослеживается, как внедрение программ поддержки по линии КМНС спровоцировало инструментальный подход к идентичности в 1990-е гг. Исправление метрик было поставлено на поток, что привело к неестественному скачку численности коренных народов. Столь же проблемным на Конде оказался статус субъекта права территорий традиционного природопользования (пользователя родовых угодий). На фоне неоднозначных федеральных и региональных проектов поддержки коренных народов автор разбирает концепцию индигенности, которая представляется адекватной для территорий сильного смешения культур / метисации, к которым относится Конда. Право определять членство в укорененных сообществах принадлежит членам этих сообществ, равно как и выбор критериев, по которым будет осуществляться этот отбор. Мировой опыт показывает, что наследственность и кровное родство не исключительные качества для включения в «индигенный слот», но их ядро образуют именно этнические общности, как наиболее консолидированные группы.

Ключевые слова: *коренные народы Севера, Конда, дрейф этничности, укорененность, индигенность, родовые угодья, этнопроект*

Отправной точкой изучения идентичности кондинских манси стала концепция дрейфа этничности, предложенная А. В. Головнёвым.¹ Природа дрейфа — гибкость и отзывчивость группового поведения к внешним факторам, будь то природные условия или социокультурные рамки, заданные государством. Однако самоидентификация коренных народов сегодня — часть глобального процесса фрагментации и пересборки идентичностей под влиянием множества факторов. Во второй половине XX в. голос безгосударственных народов обрел заметный политический вес на мировой арене, что выразилось в индигенизме — движении, которое получило поддержку ООН.² Сегодня это наднациональный дискурс, формируемый этническими общностями и иными группами, что соотносят себя с «индигенным слотом».³ Индигенизация стала частью глобального про-

екта — протеста национальных меньшинств против гегемонии западных цивилизаций и навязанного ими мироустройства, игнорирующего аборигенный опыт существования.

Облако понятий *indigeneity, indigeny, indigenism* последние двадцать лет находится в состоянии постоянного наполнения и переосмысления, позволяя интересантам этого движения в разных частях мира вкладывать туда смыслы, релевантные локальной ситуации и политическому моменту.⁴ Цели зависят от внутриполитической обстановки в конкретных государствах — от признания особых/равных прав народов, представительства в органах власти до экономической выгоды конкретных общин.⁵ Генеалогическая модель индигенности с упором на «кровь и почву» была отставлена в сторону, ее место заняла реляционная модель, где стороны диалога сами договариваются, какие критерии определяют индигенность и где проходит граница неиндигенно-го.⁶ «Это, скорее, позиционирование, которое

¹ См.: Головнёв А. В. Дрейф этничности // Урал. ист. вестн. 2009. № 4 (25). С. 46–55.

² См.: Wilmer F. The Indigenous Voice in World Politics. Newbury Park, CA, 1993.

³ Karlsson B. G. Anthropology and the “indigenous slot”. Claims to debates about indigenous people’s status in India // Critique of Anthropology. 2003. Vol. 23, № 4. P. 403–423.

Абрамов Илья Викторович — н.с. Центра этноистории, Институт истории и археологии УрО РАН (г. Екатеринбург)
E-mail: ilya_abramov@list.ru

⁴ См.: Куропятник М. С. Индигенность в контексте глобализации: эпистемологический и социокультурный аспекты // Вестн. РУДН. Сер.: Социология. 2019. Т. 19, № 3. С. 387–396.

⁵ См.: Dombrowski K. The Praxis of Indigenism and Alaska Native // American Anthropologist. New Series. 2002. Vol. 104, № 4. P. 1062–1073.

⁶ См.: Инголд Т. Родословная, поколение, субстанция, память, земля // Этнографическое обозрение. 2008. № 4. С. 76–101.

опирается на исторически сложившиеся практики, ландшафты и репертуары значений и возникает через определенные модели взаимодействия и борьбы». ⁷ При всей размытости понятия политическая сила индигенности такова, что антропологи резонно ставят вопрос: *Indigeneity Beyond Ethnicity?* (Индигенность за пределами этничности?) ⁸

Indigenous people перевели на русский язык как «коренные народы», *indigeneity* можно перевести вслед как «укорененность», оговаривая, что в современном толковании укоренение не привязано к исконной земле и присваивающему хозяйству, что позволяет шире толковать понятие. В то же время в юридической плоскости вопрос исторической укорененности (происхождения, локализации) национальных меньшинств остается краеугольным для определения прав на землю и природные ресурсы во многих странах. Россия находится в числе стран, где особый статус коренных народов закреплен в Конституции и ряде федеральных законов. Права коренных малочисленных народов Севера (далее — КМНС) были привязаны к местам их традиционного проживания. В Ханты-Мансийском автономном округе — Югре в 1990-е гг. создали институт родовых угодий, который расценивали как способ (ре)укоренения коренных народов, лишенных прав на землю в 1930-е гг. Акт о бессрочном пользовании угодьем юридически закреплял за семьей или общиной участок земли и право приоритетного пользования биоресурсами. Итоги этой политики разберем на примере Кондинского района.

Важно заметить, что рядовые люди не пользуются абстрактными терминами наподобие укорененности и ничего не слышали про индигенизацию современности. Однако вслед за лидерами, которые усваивают риторику индигенной политики на международном уровне и транслируют ее, люди на местах корректируют свои представления. Из уст общинника сегодня можно услышать речь, где антиколониальная риторика чередуется с патерналистской, указывая на заимствования из разных источников. Это стало особенно заметно в Кондинском районе, который отличается максимальным уровнем метисации и слабой визуальной границей между коренными и некоренными

жителями. Этот район стал для автора опорным в исследовании родовых угодий, общин и идентичности обских угров. Полевая работа на Конде была начата в декабре 2015 г. и продолжается с перерывами до настоящего времени.

Демография Конды

Кондинский край из всех районов, относящихся к Тобольскому Северу, был ближе всего к Уралу. Отделяющая его полоса болот была серьезным препятствием летом, но легко преодолевалась зимой. Река Конда связывала край с Обь-Иртышской водной системой, а санные дороги напрямую соединяли с Южной Сибирью и Северным Приобьем. В XIX в. фиксируется активное переселение на Конду русских: в верховьях они селились между паулей вогулов (манси), в низовьях — промеж юрт остяков (хантов). Условной границей между вогулами и остяками по Конде считались юрты Есаульские (современная Ильичевка). Эти векторы влияния и деления сохраняются до настоящего времени.

Уже в начале XX в. этнокультурная ситуация на Конде заметно отличалась от обстановки среди других групп обских угров. Исследователи были единогласны в том, что инородцы Конды сильно обрусели и процесс этот необратимый. По переписи 1926–1927 гг., русские доминировали в большинстве селений по Конде, сравнившись по численности с манси, хотя в 1903 г. преобладали только в Нахречах — столице края. ⁹ Смешанные семьи стали обычным делом, преимущественно это были браки, когда русская девушка выходила замуж за вогула или остяка. ¹⁰ Это была обоюдовыгодная комбинация: родня невестки получала доступ к наследственным промысловым угодьям, а жених избавлялся от выплаты калыма, как того велела угорская традиция. Показательна в этом смысле фотография 1910 г. русско-остяцкой семьи на первом пароходе Конды (см. цв. вклейку, рис. 1).

В 1933 г., проводя урок мансийского языка в Шаиме, этнограф В. Н. Чернецов констатировал, что в классе сидит «лишь один вогул», да и тот «без знания языка». ¹¹ Взрослые в то время еще были билингвами. Краевед О. А. Кошманова (1934–2016) подчеркнула, что ее родители манси, несмотря на знание обоих

⁷ Li T. M. *Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot // Comparative Studies in Society and History*. 2000. Vol. 42, № 1. P. 151.

⁸ См.: *Indigenous Experience Today*. Oxford, 2007. P. 10–12.

⁹ См.: Кондинский край XVI — начала XX в. в документах, описаниях, записках путешественников, воспоминаниях. Екатеринбург, 2006. С. 325.

¹⁰ См.: Там же. С. 326.

¹¹ Источники по этнографии Западной Сибири. Дневники экспедиций В. Н. Чернецова. Томск, 1987.

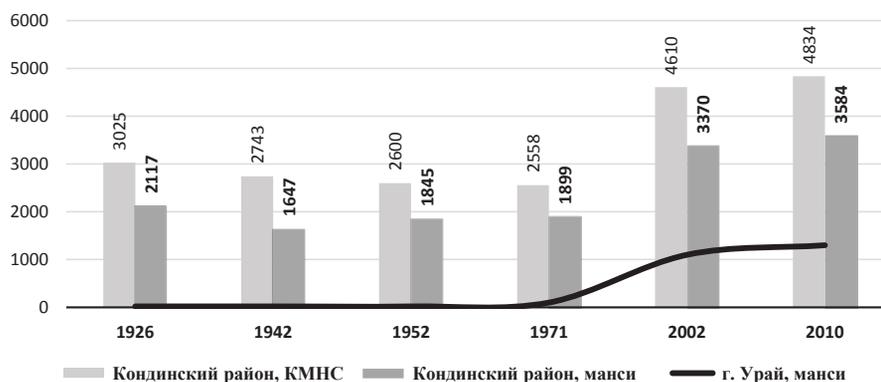


Диаграмма 1. Динамика численности коренных народов Кондинского района в 1926–2010 гг.

Источники: Архив администрации Кондинского района: Ф. 1. Оп. 1. Д. 5. Л. 2; Ф. 1. Оп. 1. Д. 55; ГА ХМАО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1058; О состоянии демографической ситуации в Ханты-Мансийском автономном округе — Югре в 2014 г. ...; Список населенных пунктов Уральской области: в 16 т. Свердловск, 1928. Т. 12: Тобольский округ.

языков, считали, что мансийский ей не пригодится, а будет лишь мешать в освоении русского.¹² Родным и единственным для нее стал русский язык. Свою лепту внесли школы-интернаты, запрещавшие в своих стенах общение на национальных языках.

Обрусение в меньшей степени коснулось периферии, бассейнов Тапа и Юконды, известных как Нерпалы (*Няр Пал* — с мансийского «болотная сторона»). До настоящего времени в Шугуре и Карыме на Юконде заметен вогульский фенотип, в то время как остальная Конда бесповоротно обрусела в лицах и языке.¹³ Сегодня в быту используется только русский язык. По всей видимости, последним носителем юкондинского говора является Максим Семенович Шивторов 1939 г. р. из д. Шугур (см. цв. вклейку, рис. 2). Ни его дети, ни внуки мансийским языком не владеют.

В 1960 г. возле Шаима забил первый фонтан сибирской нефти — это открытие окончательно перевернуло Конду. Поселки укрупняли и расширяли, «неперспективные» аборигенные деревни закрывали. Манси и ханты Конды довольно быстро превратились в этническое разрозненное меньшинство, сократившись в сельской местности с 56 % в 1926 г. до 12,7 % в 1971 г.¹⁴ Если учесть все поселки городского типа, массово выстроенные в 1960-х гг., доля коренных жителей сократится до 6%.¹⁵ При этом абсолютная численность кондинских манси мало изменилась в период с 1926

по 1971 г. (диаграмма 1). Сокращение численности хантов на 28 % в этот же период, по всей видимости, следует объяснять более интенсивной ассимиляцией в связи с их малочисленностью.

В переписях 2002 и 2010 гг. национальность записывали со слов опрашиваемых, а не в соответствии с графой паспорта, как в советские годы. По переписи 2010 г. население Кондинского района распределилось следующим образом: русские — 77,6 %, манси — 10,5 %, ханты — 3,6 %, татары — 2 %, остальные — 6,3%.¹⁶ Таким образом, к числу КМНС отнесли себя 14,1 %.

Всеобщая урбанизация второй половины XX в. сильнее всего коснулась территорий открытия углеводородов. Из мансийской деревушки в сотню жителей к 1965 г. Урай¹⁷ превратился в 20-тысячный город и в настоящее время насчитывает 40 тыс. человек, превысив по численности весь Кондинский район (34,5 тыс.). Со временем он стянул к себе жителей окрестных деревень. В 2010 г. национальный состав города был следующим: русские — 78,1 %, татары — 6,9 %, украинцы — 3,2 %, манси — 2,5 %, башкиры — 2 %, остальные — 7,3%.¹⁸ Манси в Урае оказались меньшинством, хотя в пересчете и весьма существенным — около 1,4 тыс. человек. Во всем Кондинском районе в 2010 г. насчитывалось 3,6 тыс. манси, из них чуть больше половины проживало в поселках городского типа. Если суммировать с

¹² ПМА. Интервью. Д. Половинка, 2015.

¹³ См.: Амелина М. К. Мансийский язык на берегах Конды и Юконды: история и современность // Вереск. Альманах. Екатеринбург, 2013. С. 389–395.

¹⁴ См.: Кондинский край XVI — начала XX в... С. 325; ГАХМАО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1058. Л. 4–5.

¹⁵ ГАХМАО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1025. Л. 13.

¹⁶ См.: О состоянии демографической ситуации в Ханты-Мансийском автономном округе — Югре в 2014 г.: информационный демографический бюллетень. Ханты-Мансийск, 2015. С. 31.

¹⁷ Урай — город окружного подчинения, не входит в Кондинский район.

¹⁸ См.: О состоянии демографической ситуации в Ханты-Мансийском автономном округе — Югре в 2014 г. ...

данными Урая, то выходит, что почти две трети кондинских манси — городские.

Кондинский район вносит весомый вклад в общую статистику урбанизации манси. По переписи 2010 г., 55 % всех манси проживало в городах. По этому показателю среди коренных народов Севера манси находились в первой пятёрке. Число официально занятых в традиционных отраслях сократилось до 384 человек в 2002 г., что составило 0,6 % от числа трудоспособного населения.¹⁹ Неофициально рыболовство и охота были занятием едва ли не всех коренных жителей сельской местности, но это была практика выживания, а не способ заработка. Однако именно этот доиндустриальный уровень самообеспечения был заложен в законодательство, касающееся традиционного природопользования коренных народов.

Инструментальная идентичность

Начатая в 1990-е гг. политика поддержки коренных малочисленных народов Севера через сохранение среды для традиционного природопользования натолкнулась на проблему несоответствия принятых формулировок образу жизни большинства аборигенов. Встал вопрос, какие промыслы считать традиционными, как определять принадлежность к коренным народам края, если паспорт фиксирует одну национальность, а происхождение смешанное. В советские годы детей старались записывать русскими, чтобы избежать дискриминации по национальному признаку. В полной мере эту мотивацию выразила О. А. Кошманова, возглавлявшая в начале 1990-х гг. кондинское отделение ассоциации «Спасение Югры»:

«Почему многие северяне, в частности жители Конды меняли национальную принадлежность. Отношение, конечно, отношением, ведь нас презирали, насмехались, даже за один стол в некоторых интернатах не садились, но не только это. Вспомните, вспомните аборигены Севера: 1. С нами не заключали договоров /абориген/. 2. Не платили подъемных /абориген/ 3. Не давали квартир после окончания училищ, техникумов, институтов /абориген/. 4. Не выплачивали северных надбавок /абориген/. Много это или мало для того, чтобы достойно жить? Получать в два раза меньше заработную плату за одинаковую

работу у себя на родине и поэтому постоянно чувствовать свою неполноценность. Вот почему многие и меняли национальную принадлежность, надеясь таким образом изменить отношение окружающих и жить более-менее достойно, если уж не себе, то хотя бы своим детям, внукам. Поэтому предлагаю от имени ас. «Спасение Югры» выйти с законодательной инициативой в окружную думу о смене записи в 5 графе [пункт о национальности в паспорте СССР. — И. А.] всем: 1. Кто имеет право, у кого родители были кор. жители. 2. Кто желает».²⁰

Выправленная метрика для активистов стала символом возрождения культуры, отражением надежды на перемены. Массовое переписывание в «националов» началось чуть позже, когда были развернуты программы помощи КМНС. Потомки смешанных браков выбирали титульную национальность. Руководитель общины «Красный Яр» из п. Лугового на Конде А. А. Моисеев вспоминает: «Можно было в одночасье стать аборигеном в 1990-е гг. Мне предлагали и укоряли, что я отказываюсь, но я не стал. Таких аборигенов арийских кровей у нас очень много, все это шло в основном от детей».²¹ Получила распространение фраза «Пишусь манси», отразившая бумажную сущность прикладной этнической идентификации. «Метрики выправлены. Районные загсы на этот счет не скупались <...> на Конде не менее половины хозяев не могут вспомнить, как звали деда и какого он роду-племени».²² Как следствие, число претендентов на материальную помощь и льготы по линии КМНС стремительно росло. В таких условиях целеполагание органов власти быстро сместилось в сторону поддержки самых нуждающихся и социально близких из длинного списка просителей.

Оказываемая Северным фондом²³ поддержка коренным народам вызвала критику из-за дискриминации старожилов нетитульных национальностей. Принцип пытались игнорировать. М. С. Шивторову «неразборчивость» стоила должности распорядителя «Спасения Югры» в Шугуре, после того как он помог русскому односельчанину, у которого текла крыша и не было средств на ремонт. Шивторов при-

²⁰ ГАХМАО. Ф. 418. Оп. 1. Д. 57. Л. 5.

²¹ ПМА. Интервью по телефону. 2018.

²² Харамзин Т. Г. Экономика традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера (по материалам социологических исследований). Ханты-Мансийск, 2001. С. 30, 31.

²³ См.: Северный фонд — Фонд развития территорий проживания народов Севера в ХМАО — Югре, 1989–2001.

¹⁹ См.: Соколовский С. В. Коренные народы: между интеграцией и сохранением культур // Этнические категории и статистика. М., 2008. С. 64.

держивался старых взглядов на национальный вопрос: «Ну какие манси, евреи, татары, мы все — единый народ, одна нация».²⁴ В 1990-е гг. это была непопулярная политическая позиция — ей следовало только довоенное поколение.

Укоренение

Проблемными оказались прописанные в федеральных законах категории традиционного хозяйствования в привязке к списочным народам Севера и территориям их проживания.²⁵ Ситуации в регионах оказались разными, советские практики хозяйствования сплелись с традиционными, и развести их не получилось. Камнем преткновения стал принцип самообеспечения, заложенный почти во всех формулировках, касающихся хозяйства КМНС. Он игнорировал коммерческую составляющую промысловой деятельности и вместе с этим задачу выживания общин коренных народов в конкурентной рыночной среде.

На Конде не было ни оленеводства, ни стойбищ, а рыболовство и собирательство приобрели товарные формы. Селяне привыкли к коллективным формам и не помышляли о частных владениях, только деградация советского уклада в середине 1990-х гг. привела некоторых к мысли об обособлении земельного или водного пая из колхозных земель. Действующее с 1993 г. Положение «О статусе родовых угодий в Ханты-Мансийском автономном округе» теоретически позволяло это сделать. Но процедура выделения родовых угодий оказалась сложной, многоактовой (документы регулярно «теряли») и затратной по деньгам и времени, особенно для заявителей из периферии района.

Правом воспользовались прежде всего люди с административным ресурсом и опытом. Для соблюдения формальности достаточно было привлечь родственника с «аборигенной кровью». Пожалуй, именно эта несправедливость впервые ярко обозначила границу между коренными и записными аборигенами: «О каком возрождении малочисленных народов Севера можно говорить, если у нас в Болчарах четыре родовых угодия, а националом является только Н., а остальные по национальности

русские, все приезжие. Коренные жители остались у разбитого корыта».²⁶ Немногим из рядовых жителей удалось преодолеть сопротивление бюрократии и пройти путь оформления родового угодья до конца. Принятое Положение о родовых угодьях было прежде всего адресовано среднеобским хантам, которые пострадали от нефтяников, но сохранили стойбищное оленеводство. Оно зависело от сохранности пастбищ, и родовые угодья помогли защитить земли. На Конде с ее рыбопромыслами на больших реках этот инструмент не сработал. Судоходные реки и большие озера под родовые угодья не отдавали.

В Кондинском районе родовые угодья заняли всего 3,6 % площади района (против 55 % в Сургутском районе), средняя площадь угодья оказалась наименьшей в округе. Добыча биологических ресурсов в размерах самообеспечения здесь никого не интересовала (для этого не нужно родовое угодье), а товарное хозяйство требовало совершенно иного подхода, инвестиций, институциональной поддержки, личной энергии. К этому были готовы немногие. При перерегистрации прав (с 2001 г. родовые угодья стали территориями традиционного природопользования, далее — ТТП) из 41 владельца угодий района 6 так и не объявились. Во время зонирования ТТП²⁷ в 2015–2016 гг. выяснилось, что на 35 кондинских угодьях постоянно проживают и занимаются промыслами всего 10 человек (0,2 % от числа КМНС района), еще 32 человека эпизодически промыслили, но не считали это основной своей деятельностью.²⁸ Тем немногим, кто развернул промысел (например, организовал котцовый лов рыбы), пришлось оформлять предпринимательство и квоты на промышленный лов, то есть стать бизнесменами и расстаться с идеалом «тихой жизни» в лесу.

В 2000 г. закрылась сама возможность получить родовое угодье и укорениться на земле с правом наследования. Сложился закрытый «клуб родовиков» — субъектов права традиционного природопользования, включенных в особый реестр. В их число нельзя попасть по факту ведения традиционной деятельности вне ТТП. По данным зонирования, из 147 субъектов права ТТП Кондинского района 105 являлись

²⁴ ПМА. Интервью. Д. Шугур, 2017.

²⁵ См.: Пивнева Е. А. Коренные малочисленные народы Севера между этнической идентичностью и правовым статусом // Этнокультурное пространство Югры: опыт реализации проектов и перспективы развития. Ханты-Мансийск, 2019. С. 14–29.

²⁶ ГАХМАО. Ф. 418. Оп. 1. Д. 51. Л. 18.

²⁷ За счет бюджетных средств ХМАО — Югры, силами землеустроительных организаций.

²⁸ Данные Департамента недропользования и природных ресурсов ХМАО — Югры.

горожанами, 119 были представителями народов Севера.²⁹ Городская прописка владельцев родовых угодий говорит о том, что они не связаны с традиционной экономикой. В реестре они на случай, если на ТТП развернется хозяйственная деятельность и встанет вопрос компенсаций.

Городская этничность

Город иначе сортирует «матрешку» идентичностей, нежели сельская среда, отодвигая этническую идентичность на задний план и выводя вперед территориальную, общегражданскую, профессиональную. Выбор зависит от региона, длительности проживания в нем, образования, социальных связей и пр. В некоторых случаях под их влиянием этничность может перерасти в персональный проект, ставя вопрос, что первично — переживания за себя и народ или профессиональная карьера через активацию индигенного ресурса.³⁰

Угорская идентичность до сих пор несет в себе следы стигматизации советского периода. Для поколений, заставших интернаты, это был травматичный опыт, оказавший влияние на всю последующую жизнь. Манси и хантов учили не выделяться на общем русском фоне, и такое поведение было унаследовано последующими городскими поколениями, в результате чего размытие национальных черт лишь усиливалось. Повседневность городов Конды не создает импульсов для этнической демаркации, молодежь предпочитает общепотребимые маркеры социального статуса. Демонстрация элементов самобытной культуры стала прерогативой образовательной и развлекательной сфер. Они сместились в специальные пространства (музей, этностойбище), национальные праздники (день рыбака и т. п.) или стали частью виртуального мира, где этничность можно очертить более рельефно, например, модернуя тематическую группу в социальной сети.

С другой стороны, у многих горожан из числа КМНС сохраняется тяга к земле предков. Кто-то возвращается из больших городов в поселки, кто-то совмещает городскую жизнь с загородной, кто-то создает виртуальную среду, позволяющую путешествовать во времени и пространстве. Это всегда индивидуальный

путь, и самыми заметными становятся истории тех, кто активно проявляет себя в публичном пространстве, политике, добился заметных успехов на профессиональном поприще. Именно их случаи привлекают внимание или становятся предметом автоэтнографии.³¹

Экс-чемпион мира по боксу Руслан Проводников (1984 г. р., наполовину манси), завершив профессиональные выступления, вернулся в 2016 г. в Ханты-Мансийский округ, что связано не только с депутатской работой, но и с любовью к родной земле. Большая часть его мотивирующих роликов последних лет (286 тыс. подписчиков в «Инстаграме») снята в пгт. Березово (6,7 тыс. жителей), где он родился, начал путь боксера и теперь проживает с семьей. «Меня беспокоит состояние моего народа, я хочу помочь сородичам. Хочу, чтобы меня знали как манси».³² Не в силах терпеть постоянные срывы строительства школы у себя в районе, он продал два дорогостоящих джипа, пустив средства в долгострой.

Широко известна история культуртрегера Анатолия Николаевича Хомякова (1930 г. р., наполовину манси), который в 1989 г. организовал у себя в д. Половинке этнографический музей (23 км к востоку от г. Урая), лишь спустя пару лет получив финансирование от государства. Ольга Александровна Фомичева (1959 г. р., наполовину манси) в 2008 г. организовала этноцентр «Силава» (13 км к востоку от Урая). По словам Ольги, все началось с психологического тренинга в городе, где она осознала, что ее подлинный долг — возродить культуру кондинских манси: «Видимо, какие-то высшие силы меня вдохновили».³³ Местом приложения усилий стала заброшенная д. Новая Силава, где на пенсии жили ее родители: мать — манси из д. Запор (ныне г. Междуреченский), отец — русский с Тавды, в Урай они приехали с Шаимской нефтеразведочной экспедицией.

В 2008 г. Ольга организовала общину коренных народов «Элы Хотал» («Будущее» в переводе с мансийского). В том же году был поддержан проект детского палаточного этнолагеря «Юрсил» («Дружный» с мансийского). Его провели в д. Новая Силава, и он стал по-

³¹ См.: Пушкарёва Е. Т., Богданов Е. И. Сохранение этноидентичности в мегаполисе (как нам это удалось) // Этнография. 2021. № 1 (11). С. 205–229.

³² Руслан Проводников: «Я побеждаю в боях в США, но живу в родном поселке в Югре». URL: <http://finugor.ru/kv/node/24629> (дата обращения: 09.01.2021).

³³ ПМА. Интервью. Д. Новая Силава, 2015.

²⁹ Там же.

³⁰ См.: Этнопроект, или Персонализация этничности (по материалам Уральской ЭтноЭкспедиции) / Головин А. В. [и др.] // Урал. ист. вестн. 2016. № 4 (53). С. 142–148.

стоянным, а окружные гранты с тех пор — регулярным источником финансирования.³⁴ Но сначала пришлось продать квартиру и машину, чтобы построиться на пустом месте. Землю удалось оформить только в 2010 г., спустя семь лет после первой попытки. В 2011 г. на грант Департамента культуры построено вогульское подворье, потом русское, а в 2016 г. при поддержке депутатов Е. Д. Айпина и Т. С. Гоголевой возник Музей литераторов Конды. Но подлинным наставником Силавы она считает Хомякова: «Я долго упрашивала Анатолия Николаевича Хомякова сделать святое место. У нас не осталось шаманов, а мне внутренне такого места не хватало».³⁵ Построенный в итоге амбарчик с хозяйкой Конды не входит в обязательную программу для туристов, но Ольга не отказывается его показать: «Это же не лично мое место». По такому же принципу устроено святилище в Половинке. Тот факт, что в традиционной культуре угров женщины не допускались на поселковые святы места, был переосмыслен вместе с сотрудниками Обско-угорского института, а угровед С. А. Попова отредактировала Ольге персональную молитву-обращение. Очевидно, что такой подход будет дальше развиваться. Новую Силаву и подобные этностойбища можно считать проектами современной индигенизации (укоренения). Личный опыт пребывания автора на одном из этностойбищ Югры показал, что погружение в этноисторическую среду становится грандиозным переживанием для детей и взрослых и может серьезно поменять отношение к культуре своего народа.

Стремясь преодолеть дихотомию «пришлый/коренной», администрация Ханты-Мансийского округа пропагандирует идентичность «югорчанин», объединяющую всех жителей края. По словам О. А. Фомичевой, «...теперь двигают дружбу народов, что все на равных условиях: украинцы, башкиры, татары, чеченцы, азербайджанцы, и ханты, и манси. Но извините, у них свои государства, республики, а тут — малочисленные народы».³⁶ Еще в 2010 г. был упразднен Департамент по делам народов Севера, в районах закрыли отделы, ограничили поддержку по линии КМНС, выделив

несколько целевых групп: малообеспеченные, субъекты права традиционного природопользования, проекты в сфере культуры и искусства, народные праздники. Тема прав коренных народов на землю и ресурсы не обсуждается и не поднимается лишний раз.

При этом созданная в начале 1990-х гг. юридическая рамка КМНС никуда не исчезла, отделяя титульные коренные народы от некоренных и формируя тем самым социальные границы. Особенно в дотационных районах, где велико значение рыболовства и охоты и, как следствие, роль ресурсных прав. Например, рыбак-старожил не из числа КМНС ущемлен в правах по сравнению с соседом КМНС, хотя их образ жизни идентичен и оба они местные уроженцы. Обоих будет раздражать факт, что проживающие с рождения в городе потомки человека, оформившего родовое угодье из конъюнктурных соображений, будут считаться субъектами права территорий традиционного природопользования со всеми вытекающими возможностями, а они — нет. Пусть даже оба промышляют на унаследованных угодьях всю жизнь. Система регулирования прав и статусов очень далека от совершенства и крайне неповоротлива: любой вопрос, касающийся земель или биоресурсов, решается сегодня в Ханты-Мансийске или в Москве.³⁷

Концепция родовых угодий не сработала в Кондинском районе, потому что она была адресована восточным районам Югры, где была совершенно иная ситуация с культурой и природопользованием, техногенным прессингом. Аналогично и всероссийское понятие КМНС было разработано с прицелом на арктические регионы, где граница между коренными и пришлыми жителями была довольно отчетлива даже в начале 1990-х гг. На Конде ни по языку, ни по месту проживания, ни по роду занятий выделить страту коренных народов было уже невозможно — только по самоопределению, которое в урбанизированном обществе может задаваться внешними рамками, обстоятельствами, ситуацией, а не только родословной.

В 1990-х гг. тяжелая экономическая обстановка, эксклюзивные программы поддержки коренных народов сподвигли кондинцев к активной смене этнической идентичности на аборигенную, безотносительно «кровных» прав на такую процедуру. Инструментальный подход к идентичности выделил Кондинский

³⁴ Грант губернатора Югры. URL: <https://xn--80aaacibp-5ddlofdugk.xn--p1ai/public/fund-ugra/grant-operator> (дата обращения: 09.01.2021).

³⁵ ПМА. Интервью. Д. Новая Силава, 2015.

³⁶ Там же.

³⁷ Пивнева Е. А. Указ. соч. С. 20, 21.

район на фоне других, где такой метод либо не получил широкого распространения, либо пресекался администрациями. Между «записными» коренными и настоящими, между теми, кто остался при паспортной идентичности, и теми, кто об этом пожалел, пролегли незаметные внешнему наблюдателю социальные границы. Они проявлялись и упрочнялись, когда кто-то пользовался программами поддержки, особенно если речь идет о получении жилищной субсидии.

Собственно, любая крупная государственная программа или закон активизирует встречное встраивание, и, если это сулит выгоду или защиту, такой процесс со стороны потенциальных реципиентов протекает быстрее. Сегодня, несмотря на то что рамка КМНС не сулит очевидных выгод, «переметнувшиеся» кондинцы назовут себя при переписи хантами и манси «на всякий случай». Для многих, например для Ольги Фомичевой, это будет совершенно осознанный и искренний выбор, потому что этничность стала персональным проектом. Проекты Ольги хорошо укладываются в программу развития коренных народов, которую округ обновляет каждые пять лет. Но это старый добрый патернализм, где одна сторона задает условия, реагируя на тревожные сигналы

снизу, а другая приспособливается, стремясь выжать из предоставленных возможностей максимум и не попасть при этом под суд. Очевидно, что у коренных сообществ Севера, расселенных по огромным пространствам Севера и Сибири, есть свои представления о будущем, о том, как им следует развиваться, но нет рычагов, прежде всего правовых, ресурсных.

Рассмотренная в начале «индигенная перспектива» — это история о том, как укорененные сообщества сами вправе определять вектор своего развития, оставаясь внутри национальных государств. Укорененность — не эксклюзивное качество отдельных этнических групп, а критерий, применимый ко всем членам территориального сообщества, и предмет их коллективной договоренности. Вопрос принадлежности человека к индигенному сообществу не может и не должен решать федеральный реестр — это дело общности, частью которой он является, или местного самоуправления, уполномоченного сообществом решать такие вопросы. Это же касается и права на биологические и иные ресурсы территории расселения индигенной группы. Сложно сказать, насколько эта концепция даже теоретически применима в России с ее традициями патернализма.

Ilya V. Abramov

Researcher, Institute of History and Archaeology, Ural Branch of the RAS (Russia, Ekaterinburg)
E-mail: ilya_abramov@list.ru

“I WRITE MYSELF AS MANSI”:

ETHNICITY AND INDIGENEITY IN THE KONDA RIVER REGION

The article explores the identity of indigenous peoples in a multinational urbanized society, where mixed marriages prevail, the languages of national minorities are lost, and the way of life is not associated with traditional nature management. What does it mean to be indigenous in these conditions? Is ethnicity still linked to blood and land? The institute of ancestral lands of the Khanty-Mansi Autonomous Okrug — Ugra is considered as a variant of (re)rooting of titular peoples who were earlier deprived of their rights to land and resources by the Soviet government. The author traces how the introduction of support programs for indigenous minorities provoked an instrumental approach to identity in the 1990s. The correction of genealogy was widespread and led to an unnatural jump in the number of indigenous peoples. The status of the subject of the law of the territories of traditional nature use (the user of ancestral lands) turned out to be equally problematic in the Konda river region. Against the background of ambiguous federal and regional projects to support indigenous peoples, the article examines the concept of indigeneity, which seems adequate for the territories of strong mixing of cultures, to which the Konda river region belongs. The right to determine membership in indigenous communities belongs to the members of these communities, as well as the choice of criteria by which this selection will be carried out. Global experience shows that heredity and consanguinity are not exceptional qualities for inclusion in the “indigenous slot”, but their core is formed by ethnic communities, as the most consolidated groups.

Keywords: *indigenous minorities of the North, Konda, ethnicity drift, rootedness, indigeneity, ancestral lands, ethnic project*

REFERENCES

- Amelina M. K. [The Mansi language on the banks of the Konda and Yukonda: history and modernity]. *Veresk. Al'manakh: Literaturno-publitsisticheskoye i nauchno-populyarnoye izdaniye* [Heather. Almanac: Literary journalistic and popular science edition]. Ekaterinburg: OOO Kreativnaya Komanda "Kipyatok" Publ., 2013, pp. 389–395. (in Russ.).
- Dombrowski K. The Praxis of Indigenism and Alaska Native. *American Anthropologist. New Series*, 2002, vol. 104, no. 4, pp. 1062–1073. DOI: 10.1525/aa.2002.104.4.1062 (in English).
- Golovnev A. V. [Ethnicity drift]. *Ural'skij istoriceskij vestnik* [Ural Historical Journal], 2009, no. 4 (25), pp. 46–55. (in Russ.).
- Golovnev A. V., Perevalova E. V., Belorussova S. Yu., Kisser T. S. [Ethnoproject, or Ethnicity Personalization (based on materials of the Ural Ethnoexpedition)]. *Ural'skij istoriceskij vestnik* [Ural Historical Journal], 2016, no. 4 (53), pp. 142–148. (in Russ.).
- Indigenous Experience Today*. Oxford: Berg, 2007. (in English).
- Ingold T. [Ancestry, generation, substance, memory, land]. *Etnograficheskoye obozreniye* [Ethnographic Review], 2008, no. 4, pp. 76–101. (in Russ.).
- Istochniki po etnografii Zapadnoy Sibiri. Dnevnik ekspeditsiy V. N. Chernetsova* [Sources on the ethnography of Western Siberia. Diaries of V. N. Chernetsov's expeditions]. Tomsk: TomGU Publ., 1987. (in Russ.).
- Karlsson B. G. Anthropology and the "indigenous slot". Claims to debates about indigenous people's status in India. *Critique of Anthropology*, 2003, vol. 23, no. 4, pp. 403–423. DOI: 10.1177/0308275X03234003 (in English).
- Kharamzin T. G. *Ekonomika traditsionnogo prirodopol'zovaniya korennykh malochislennykh narodov Severa (po materialam sotsiologicheskikh issledovaniy)* [Economy of traditional nature management of the indigenous small-numbered peoples of the North (based on the materials of sociological research)]. Khanty-Mansiysk: IKAR Publ., 2001. (in Russ.).
- Kuropjatnik M. S. [Indigeneity in the context of globalization: epistemological and sociocultural aspects]. *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Sotsiologiya* [RUDN Journal of Sociology], 2019, vol. 19, no. 3, pp. 387–396. DOI: 10.22363/2313-2272-2019-19-3-387-396 (in Russ.).
- Li T. M. Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot. *Comparative Studies in Society and History*, 2000, vol. 42, no. 1, pp. 149–179. (in English).
- Pivneva E. A. [Indigenous small-numbered peoples of the North between ethnic identity and legal status]. *Etnokul'turnoye prostranstvo Yugry: opyt realizatsii proyektov i perspektivy razvitiya: materialy mezhtregion. nauch.-praktich. konf.* [Ethnocultural space of Ugra: experience of project implementation and development prospects: materials of an interregional sci. and practical conf.]. Khanty-Mansiysk: OOO "Pechatnyy mir g. Khanty-Mansiysk" Publ., 2019, pp. 14–29. (in Russ.).
- Pushkareva E. T., Bogdanov E. I. [Preservation of ethno-identity in the megalopolis (how we did it)]. *Etnografiya* [Ethnography], 2021, no. 1 (11), pp. 205–229. DOI: 10.31250/2618-8600-2021-1(11)-205-229 (in Russ.).
- Sokolovskiy S. V. [Indigenous peoples: between integration and preservation of cultures]. *Etnicheskiye kategorii i statistika* [Ethnic categories and statistics]. Moscow: FGNU "Rosinformagrotech" Publ., 2008, pp. 49–70. (in Russ.).
- Spisok naseleennykh punktov Ural'skoy oblasti: v 16 t.* [List of settlements of the Ural region: in 16 vols]. Sverdlovsk: Izdaniye orgotdela Uraloblispolkoma, Uralstatupravleniya i okruzhnykh ispolkomov Publ., 1928, vol. 12. (in Russ.).
- Wilmer F. *The Indigenous Voice in World Politics*. Newbury Park, CA: Sage, 1993. (in English).



Рис. 1. Русско-остяцкая семья из Ермаковых юрт на Конде. Фото В. Н. Пигнатти, 1910 г. Тобольский историко-архитектурный музей-заповедник, фотофонд ТМ-15519/97



Рис. 2. Максим Семенович Шивторов, манси, один из последних носителей юкондинского говора. Д. Шугур, Кондинский район, ХМАО. Фото И. В. Абрамова, 2017 г.