

УДК 39(517.3)(=512.31)

КОНЦЕПТ «РОДИНА» В ИДЕОЛОГИИ И ПРАКТИКЕ БУРЯТСКИХ ДИАСПОР

Д.Ц. Боронова

Бурятский государственный университет, г. Улан-Удэ

E-mail: boronova@mail.ru

На материале бурятских диаспор в Монголии и во Внутренней Монголии освещаются представления о Родине и пример реализации идеи возвращения.

Ключевые слова:

Критерии диаспоры, представления о Родине, идея возвращения, реиммиграция, адаптация.

Key words:

Criteria of diaspora, conception «Motherland», idea of «returning home», reimmigration, adaptation.

В связи с особенностями территориального расселения бурят, характеризующегося рассеянностью, большое значение приобретает исследование характера связей разных локальных групп бурят с «этническим очагом», каковым на сегодня является Республика Бурятия — место, где в качестве коренного народа компактно проживает большая часть бурят. Особый интерес представляет исследование роли и значения представлений о Родине в идеологии и практике повседневности диаспорных групп бурят в Монголии и во Внутренней Монголии КНР.

Дискуссии, ведущиеся в научном сообществе, о диаспоре как социально-культурном феномене, показывают, что многие теоретические и прикладные исследования сфокусированы на выявлении критериев/признаков диаспоры. Такие признаки как коллективная память и миф о Родине, наличие постоянной связи между диаспорой и родиной, наличие возвращенческого движения наряду с другими характеристиками признаются многими исследователями как значимые, позволяющие показать особенности этого явления [1–5]. Более того, есть примеры, когда акцент на таких понятиях как «граница» и «родина», где сформировался историко-культурный облик диаспорной группы и где продолжает жить основной культурно схожий с ней массив» [6. С. 47–48], приводит к формированию особой авторской трактовки диаспоры. Последнее характерно, в частности, для взглядов В.А. Тишкова. К числу отличительных черт диаспоры В.А. Тишков относит [6. С. 48]: «наличие и поддержание коллективной памяти, представления или мифа о «первичной родине» («отечестве» и пр.), которые включают географическую локацию, историческую версию, культурные достижения и культурных героев»; «романтическую (ностальгическую) веру в родину предков как подлинный, настоящий (идеальный) дом и место, куда представители диаспоры или их потомки должны рано или поздно возвратиться»; «убеждение, что ее члены должны коллективно служить сохранению и восстановлению своей первоначальной родины, ее процветанию и безопасности...

Фактически отношения в самой диаспоре строятся вокруг «служения Родине», без чего нет самой диаспоры» [5]. Определение понятия «диаспора», которое формулирует исследователь, следующее: «Диаспора — это культурно отличительная общность на основе представления об общей Родине и выстраиваемых на этой основе коллективных связей, групповой солидарности и демонстрируемого отношения к родине. Если нет подобных характеристик, значит, нет и диаспоры. Другими словами, диаспора — это стиль жизненного поведения, а не жесткая демографическая и тем более этническая реальность. Этим явление диаспоры отличается от остальной рутинной миграции» [6]. По глубокому убеждению ученого, ключевым моментом диаспорообразования является не этническая общность, а так называемое национальное государство. С таким выводом не согласен Ю.И. Семенов, который вместе с С.А. Арутюновым участвовал в дискуссии по проблемам диаспор на страницах журнала «Этнографическое обозрение». Ю.И. Семенов считает, что В.А. Тишков при определении сущности «диаспоры» переоценивает значимость понятия «Родина»: «Сконцентрировав свое внимание на политической стороне диаспоры, он (В.А. Тишков — Д.Б.), в конечном счете, пришел к выводу, что диаспора — суть явление только политическое. Это не значит, что он совсем не заметил диаспоры как этнического явления. Однако чисто этнической, неорганизованной диаспоре он отказал в праве называться диаспорой. Он назвал ее просто «миграцией» [6. С. 48]. Тогда как диаспора, по мнению Ю.И. Семенова, представляет собой явление в своей основе, прежде всего, этническое. И потому «по-настоящему разобраться в проблеме диаспоры невозможно, если не выявить отношения диаспоры и этноса, этноса и общества, и, наконец, этноса, нации и общества» [6. С. 49].

На переоценку В.А. Тишковым значимости государств и государственных границ в понимании диаспоры обратил внимание и С.А. Арутюнов. Он отмечает, что образование диаспор в наши дни становится прерогативой этносоциальных организаций, наций или народностей, которые могут

обладать своими национальными государствами, а могут и не обладать ими, могут стремиться к их созданию, а могут и не ставить перед собой такой цели. Диаспора, по мнению С.А. Арутюнова, «бывает не у государства, не у страны, а у этносоциальных организмов, живущих на своей земле, в своем этническом доме, т. е. на той территории, где не только совершился этногенез данного народа, но и идет процесс его дальнейшего этнического развития, формирования новых этнотерриториальных групп» [6]. Вышеприведенный пример дискуссии показывает актуальность изучения конкретных частных случаев бытования мифа о родине в мировоззрении представителей диаспоры и реализации «идеи возвращения».

Бурятские диаспоры в Монголии и во Внутренней Монголии, зачатки формирования которых относятся к концу XIX – второму десятилетию XX в., представляют разные варианты адаптации к новым условиям проживания и интеграции в принимающее общество. Специфику социокультурного облика каждой из них определяет глубина межкультурных, междивизиональных, межэтнических и внутриэтнических контактов. Образ жизни, модели поведения, характерные для представителей диаспоры, демонстрируют и разные проявления отношения к родине – от хранимой и транслируемой информации о реальных местах, откуда перекочевали предки (*тоонто нутаг*), сохранения ключевых элементов культурного наследия, стремления к контактам с оставленными родственниками, участия в общебурятских мероприятиях до реального возвращения на родину – Россию. Активный дискурс о Родине является одной из специфических черт бурятской диаспоры во Внутренней Монголии КНР (шэнэхэнских бурят), отличающей ее от таковой в Монголии.

История взаимоотношений шэнэхэнских бурят и ядерной части этноса во многом носила конструируемый политикой и идеологией характер. Так, период советской эпохи явился для бурят Внутренней Монголии временем отсутствия каких-либо контактов с Родиной (особенно начиная с середины 30-х гг. XX в.), ибо официальная (советская) власть, наложив на представителей этой группы «клеймо» врагов народа, контрреволюционеров, панмонголистов и др., преследовала (запрещала) установление каких-либо связей с ними. Эта политика, безусловно, сказалась и на научных изысканиях того времени. В итоге в середине 80-х гг. мало кто из бурят в России знал, кто такие шэнэхэнские буряты.

При невозможности поддерживать повседневные связи, сам образ матери-Родины, историческая память о ней для шэнэхэнских бурят были чрезвычайно важны и необходимы. Данные полевых исследований свидетельствуют о том, что их локальный частный мир, тот самый мир, в котором протекает реальная жизнь человека, очень тесно связан с феноменом целостности с сообществом более высокого таксономического ряда, к

которому они причастны – с бурятами в России, с образом далекой родовой земли, земли предков. Согласно традиционным представлениям бурят обязательным условием благополучного существования являются наличие и поддержание тесной связи человека с родовой территорией. Обычай почитания земли, где родился человек (*тоонто тахих*), непосредственно над местом захоронения плаценты, а также обычай почитания родоплеменной территории (*тоонто нутаг*) содержат идею почитания семейных и индивидуальных покровителей, которые оказывают поддержку потомкам в любом месте, где бы они не находились. История знает немало примеров, когда межпоколенная трансляция образа малой родины способствовала тому, что сообщество покидало уже освоенные новые земли и возвращалось на историческую родину, как это случилось с племенем хоринцев. Предание о насильственном переселении людей – одиннадцати хоринских родов в качестве *инжи* – приданного Бальжан-хатун в Монголию, где они стали *ал-бату* (подданными) Бүбэй-батор-бэлэй-хана, и последующем возвращении их на родину является одним из известных памятников устного народного творчества бурят [6]. Понятие «Родина» в традиционной культуре бурят содержит глубокий духовный подтекст и подразумевает существование устойчивых отношений с родовой землей, необходимость знания места происхождения человека и его предков.

Шэнэхэнские буряты, оказавшиеся изолированными от материнского этноса, (бес)сознательно выбрали замкнутый круг традиционного уклада жизни, чему безусловно способствовали и такие объективные факторы как компактность и этническая однородность расселения, схожие с местами исхода природно-географические условия. Центром этого «замкнутого (материального) круга» могла быть только какая-то мощная идея, консолидирующая группу. Мы считаем, что это была именно идея возвращения на родину, вера в то, что они когда-то обязательно вернутся. Ведь не случайно часто в беседе шэнэхэнские буряты говорят о том, что договор об аренде земли в Хулун-Буйре был рассчитан на 90 лет. Данный факт не находит отражения в письменной версии истории шэнэхэнских бурят, но будучи актуализированным в коммуникативной памяти, видимо, всегда вызывал опасения, что рано или поздно их могут попросить освободить занимаемые земли.

Актуальность идеи о возвращении на историческую родину подтверждают в частности такие случаи, отмеченные нами, когда представители старшего поколения этнической группы, которые хорошо помнили исторические события переселения и обоснования на новой земле, принципиально не учили китайский язык, поскольку были уверены в возвращении на родину. Таким образом, идея возвращения на родину в среде бурятской общины во Внутренней Монголии может быть интерпретирована как некая историческая перспектива в зам-

кнутом круге жизнебытия, как форма осознания кратковременности пребывания. Центруясь вокруг этой идеи, этническая группа становится («осознает себя») активным субъектом исторического процесса, наделенным собственной волей и способностью к осознанному выбору пути. Будучи интегрирующим фактором и мощным психоэмоциональным адаптером, эта идея утешала, помогала преодолеть трудности, примиряла с окружающей действительностью, формировала положительную мотивацию. Прогнозирование как минимум двух возможных сценариев встречи с Родиной (отторжение и принятие) привело к тому, что вся жизнь шэнэхэнских бурят, ее уклад должны были стать доказательством родства с ядерной частью этноса. Этим фактором, на наш взгляд, можно объяснить сильные ориентации на консервацию (ментальное возвращение/пребывание — воссоздание) традиционной культуры среди шэнэхэнских бурят. Идея возвращения на родину в мировоззрении шэнэхэнских бурят играла консолидирующую диаспору, онтологически значимую роль.

С начала 90-х гг. XX в. в среде шэнэхэнских бурят начинается реиммиграционное движение, реальное возвращение в страну исхода. К середине 1993 г. в Республику Бурятия и в Агинский автономный бурятский округ переселилось около 300 шэнэхэнских бурят. В том же году для защиты интересов возвратившихся на Родину шэнэхэнских бурят было создано Землячество шэнэхэнских бурят. Опыт проживания в статусе мигрантов убедил представителей землячества в том, что для успешной адаптации недостаточно лишь субъективного психологического настроя. Для быстрой реинтеграции этнических переселенцев на исторической родине необходимы содействие и усилия административных органов. Как известно, «первым репатриантам помогли в оформлении видов на жительство и получении временного жилья; к решению этих задач подключились Всебурятская ассоциация развития культуры, руководство Бурятского государственного университета, Сельскохозяйственной академии и лица. Были выделены квоты для обучения детей. Но республиканские власти не смогли сделать главного — оказать реальную помощь в получении российского гражданства» [7]. Отмеченные случаи обратного возвращения во Внутреннюю Монголию во многом объяснялись именно сложной процедурой получения российского гражданства, отсутствием необходимой системы социальной поддержки реиммигрантов. С трудностями легализации пребывания был взаимосвязан целый клубок социальных проблем — определение детей в школу, медицинское обслуживание, трудоустройство и др. Необходимо учитывать и то обстоятельство, что многим возвратившимся на родину шэнэхэнским бурятам приходилось «начинать жизнь в России с нуля», так как «не в силах преодолеть границы со своими стадами они вынуждены были продать все свое имущество в Китае» [7].

Реиммиграция являлась исключительно инициативой самих масс, хотя такие всебурятские организации как «Конгресс бурятского народа», «Всебурятская Ассоциация развития культуры» декларируют в качестве приоритетных направлений деятельности оказание содействия реиммиграции бурят из Китая. В итоговом документе крупного и общественно значимого этнополитического события — первого Всебурятского хурала-съезда, состоявшегося в 1992 г., предлагалось «создать Фонд возвращения бурят-беженцев, организовать штат Фонда, определить размеры оказываемой беженцам помощи, содействовать размещению их на территории исторической родины проживания», организовать «миграционную службу для возвращающихся бурят» [8]. Все предложенные меры, к сожалению, остались не реализованы. Для деятельности же республиканских властей был характерен перевод проблемы возвращения в область гуманитарную и культурную, что нашло отражение в «Концепции государственной национальной политики Республики Бурятия» и налаживании дружеских межправительственных связей с Внутренней Монголией. В итоге попытки репатриации постепенно сменились маятниковой миграцией по туристическим, рабочим или частным визам.

На данный момент, по материалам, собранным З. Шмыт, «на исторической малой родине — Аге — живет около 35 семей шэнэхэнских бурят. Они населяют Агинское, Могойто и другие населенные пункты. Потомки беженцев из Борзи не вернулись в ту местность, т. к. сейчас ее населяет другая община, в основном приезжие русские. Шэнэхэнские буряты предпочитают поселиться около родных агинских бурят. Тем не менее, около 2/3 шэнэхэнских бурят живет в Республике Бурятия, в ее столице, а также в ее районах» [9]. По данным 2007 г., полученным нами от активного члена «Землячества шэнэхэнских бурят из Китайской Народной Республики» Бальжинимы Батомункуева, в Бурятии проживало около 300 шэнэхэнских бурят (более 80 семей), из них российское гражданство смогли получить 50 человек (около 20 семей). Проживают вернувшиеся на родину шэнэхэнские буряты в Хоринском, Заиграевском, Еравнинском, Иволгинском и Мухоршибирском районах Республики Бурятия, г. Улан-Удэ.

Историю возвращения шэнэхэнских бурят исследователи рассматривают с разных точек зрения: в контексте национально-культурного возрождения бурят в целом (М. Балдано, В. Дятлов), сквозь призму проблемы реабилитации этой группы как жертвы политических репрессий и рассмотрения репатриации как инструмента нациестроительства (В.А. Хомутаев), в аспекте демографического развития бурят (В.С. Ханхараев), как проблему социально-экономической адаптации (З. Шмыт).

Для шэнэхэнских бурят, решившихся на реиммиграцию, так или иначе, встает проблема оценивания — хорошо ли, плохо ли мы поступаем, возвращаясь на историческую родину? Как нам пред-

ставляется, их в гораздо большей степени волнует и беспокоит вопрос восприятия их местным бурятским населением, чем тяготы реадaptации. Обществом процесс реиммиграции на эмоционально-психологическом уровне воспринимается в целом позитивно, трактуется как уникальный ресурс для воссоздания утерянных бурятских традиций. Шэнэханские буряты востребованы как «носители, хранители и знатоки традиционной бурятской культуры, обычаев, знаний, языка, т. е. всего того, что было частично или полностью утеряно в процессе модернизации» [10]. Вместе с тем, в основном зная «три профессиональные ниши: скотоводство, приграничная торговля и трансферт рабочей, а также традиционная бурятская кухня» [11], они, по словам А. Елаева, — «конкуренты наших людей, т. е. здесь тоже конфликт интересов. И мы должны учитывать, прежде всего, интересы граждан России» [12].

По возвращении на родину шэнэханские буряты чувствуют себя дома и не совсем дома, как бы, «не в своей тарелке». С одной стороны, они находятся среди своих, а с другой, поскольку степень реальных контактов с родиной была низкой и не позволяла уследить за изменениями нравов, культурной жизни сородичей и привычная доэмигрантская духовная и культурная среда оставалась для них референтной, встреча обнажила культурные расхождения, в первую очередь, в языковой ситуации. Каждый из возвратившихся шэнэханских бурят старается найти в поступке реиммиграции свое индивидуальное личное оправдание и ответ: вернуть своих детей в лоно материнского этноса, даже если они становятся «жертвой» этого возвращения; осуществить мечту предков вновь обрести родину; воссоединиться с родственниками; попытаться найти место для самореализации и др.

Возвращающиеся на родину шэнэханские буряты необходимую морально-психологическую поддержку находят в религии. Когда обосновавшихся в городе Улан-Удэ (Бурятия, Россия) шэнэханских бурят стало достаточно много, они обосновали свое *обо* — место религиозного поклонения. Оно находится недалеко от г. Улан-Удэ, за деревней Гурульба. Ежегодное летнее восхождение на *обо* — одно из главных событий в жизни шэнэханского землячества. Как правило, собирается не менее 70–80 человек. После ритуальных действий, суть которых в испрашивании покровительства «хозяев» местности, проводится праздничная часть *найр-наадан*. Как нам представляется, данный факт воздвижения *обо* можно интерпретировать как один из путей реализации, маркировки реиммигрантами автономного этнолокального (тер-

риториального) уровня этнической идентичности (я — *шэнэханский бурят*).

Для многих шэнэханских бурят, включая и тех, кто вернулся в Россию и получил российское гражданство, местность *Шэнэхан* остается местом рождения, «породненным» местом. Пожалуй, каждый по возможности старается посетить *Шэнэхан* в особо значимые дни *Сагаалгана* (празднование Нового года), *Малай Эмнэ* (большой сезонный праздник, связанный со скотоводческим хозяйством), летнего *обо* или в любое другое удобное время. Цоктын Жамсо, известный шэнэханский летописец, во время дискуссии после его доклада о миграциях шэнэханских бурят в пределах Внутренней Монголии на международной конференции в г. Улан-Удэ в 1998 г., на вопрос-замечание «Вот вы все «кочуете» и «кочуете». Где место вашей следующей кочевки? Куда вы собираетесь еще кочевать?», дал ответ, примерно такого содержания: «Никуда. Мы будем жить в Шэнэхане. Эта местность, которая приняла, приютила нас, подарила нам и нашим детям Жизнь». На всех концертах шэнэханских бурят в г. Улан-Удэ, (например, концерты Бадма-Ханды Аюшевой и фольклорной группы «Наян-наваа» в государственном театре оперы и балета, представления бурятского театра песни и танца Внутренней Монголии в Бурятском государственном драматическом театре) непременно звучали песни про *Шэнэхан*, многие посвящали песни родной земле (*түрэнхэн нутагтаа*). Концерт Бадмы-Ханды Аюшевой так и назывался «История бурят. Шэнэханская версия». Так проявляется двойственность, маргинальность положения шэнэханских бурят. Они живут в двух мирах, обладают переменной «территориальной» идентичностью, знак которой меняется в зависимости от обстоятельств: в одних случаях они привержены земле рождения, в других — земле предков.

В настоящий момент шэнэханские буряты находятся на новом витке своего развития. Что принесет реализовавшаяся идея возвращения на родину — осознание выполненной исторической миссии сохранения (консервации) традиционной культуры, «расслабление» этнической памяти, разочарование? Последнее десятилетие было для шэнэханских бурят самым динамичным в сфере культурных изменений. Локальный мир шэнэханских бурят стал более восприимчив к инновациям. Но, возможно, динамику социальных и культурных изменений в среде шэнэханских бурят после встречи с материнским этносом определит сознательная ориентация на традиционность. Поскольку именно в качестве территории незыблемости традиций, этническая группа шэнэханских бурят и интересна на исторической родине, и востребована ею.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Милитарев А. О содержании термина «диаспора» (к разработке дефиниции) // *Диаспоры*. — 1999. — № 1. — С. 24–33.
2. Дятлов В.И. Диаспора: попытка определиться в термине и понятии. 2011. URL: http://archipelag.ru/ru_mir/gm-diaspor/proposition/diatlov/ (дата обращения: 14.02.2011).
3. Ручкин А.Б. Русская диаспора в Соединенных Штатах Америки в первой половине XX в.: автореф. ... д-ра ист. наук. — М., 2007. — 45 с.
4. Шеффер Г. Диаспоры в мировой политике // *Диаспоры*. — 2003. — № 1. — С. 162–184.
5. Сафран У. Сравнительный анализ диаспор. Размышления о книге Робина Козна «Мировые диаспоры» // *Диаспоры*. — 2004. — № 4. — С. 138–162.
6. Тишков В.А. Исторический феномен диаспоры // *Этнографическое обозрение*. — 2000. — № 2. — С. 47–48.
7. Семенов Ю. Этнос, нация, диаспора // *Этнографическое обозрение*. — 2000. — № 2. — С. 71.
8. Арутюнов С.А. Диаспора — это процесс // *Этнографическое обозрение*. — М., 2000. — № 2. — С. 76.
9. Нанзатов Б.З., Николаева Д.А., Содномпилова М.М., Шагланова О.А. Пространство в традиционной культуре монгольских народов. — М.: Издат. фирма «Восточная литература», 2008. — С. 214–218.
10. Балдано М., Дятлов В. Шэнэхэнские буряты: из диаспоры в диаспору? // *Диаспоры*. — 2007. — № 6. — С. 181–182.
11. Шмыт З. Между Забайкалем и Хулун-Буйром. Миграционные практики шэнэхэнских бурят // *Азиатская Россия: миграции, регионы и регионализм в исторической динамике: Сб. научных статей*. — Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2010. — С. 291.
12. Буряты / отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. — М.: Наука, 2004. — С. 563.

Поступила 14.02.2011 г.

УДК 316.7

СУБЪЕКТ И ЭТНИЧНОСТЬ В СИМВОЛИЧЕСКОМ ИНТЕРАКЦИОНИЗМЕ

Д.Ц. Боронова

Бурятский государственный университет, г. Улан-Удэ
E-mail: boronova@mail.ru

Рассмотрена проблема «этнос и личность» сквозь призму методологического подхода, предложенного символическим интеракционизмом. Обозначены перспективы применения методологии и методов этого направления в современных исследованиях этнических проблем.

Ключевые слова:

Социальный мир, интеракция, интерпретация, субъект как социальный актор, этничность, примордиализм, конструктивизм.

Key words:

Social reality, interaction, interpretation, subject as social actor, ethnicity, primordialism, constructivism.

Символический интеракционизм, основы которого были заложены творчеством У. Джеймса, Дж. Дьюи, Ч.Х. Кули и в особенности Дж.Г. Мида, акцентирует внимание на символической природе социального поведения и формирования разнообразных культур, семиотической взаимосвязи личности и социокультурной среды. В качестве основы для трактовки социальной жизни принимается точка зрения субъекта, понимание им ситуации, его способность принимать решения и выражать свои предпочтения. Другими словами, общество для представителей символического интеракционизма «представляет собой реальность субъективного мира людей, разделяемых ими впечатлений. ... Поэтому изучение объективности общества должно быть подчинено изучению субъективных описаний и интерпретаций ситуаций взаимодействия, условий и способов их соединения — объективации субъективных миров действующих индивидов» [1]. Представляя наряду с феноменологией и этнометодологией направление, ориентированное в анализе коллективного действия на социального актора и его оценку ситуации, символический

интеракционизм имеет свое поле применения в современных исследованиях этнических проблем.

Подход к анализу этничности с позиций данного направления основан на учете исторического развития, и роли случайности в этом процессе, что способствует исследованию этнических отношений в контексте исторического и социального окружения и культурных характеристик группы. В связи с этим ключевыми методами символического интеракционизма являются социологическая этнография и анализ человеческих документов (*human documents*). Социологическая этнография базируется на эмпирическом описании опыта индивида или социальной группы, находящихся в конкретно-историческом контексте, и включает протокольное фиксирование деятельности, мировосприятия и бытующих артефактов.

Последнее диктует необходимость проведения полевой работы и включенного наблюдения для получения данных «из первых рук», непосредственно из межличностной среды. Г. Блумер — авторитетный представитель этой теории, благодаря которому был введен в научный оборот неологизм