

Антрополог и турист: мобильность образа удэгейцев в этнографическом пространстве*

Владимир Дегтярь

Младший научный сотрудник, кафедра азиатских исследований,
Университет Палацкого в Оломоуце
Адрес: ул. Крижковского, 511/8, г. Оломоуц, Чешская Республика 77900
E-mail: v.degtar@gmail.com

В статье автор пытается проследить за образованием, трансформацией и деконструкцией образа исследуемого им объекта. Предлагается рассмотреть движение субъекта в этнографическом — некоем темпоральном и географически объединенном пространстве, которое включает в себя полевые исследования и им предшествующие презентации, разговоры с коллегами, написание текста статьи и т. д. Понятие «образы» (imaginarities) имеет центральное значение в представлении объекта и рассматривается в сравнении с практиками туриста, где образ также — ключевой элемент. Утверждается, что при деконструкции образа меняется и позиция исследователя по отношению к объекту, и само этнографическое пространство. Метод самоэтнографии и использование понятия «мобильность» как концепт-метафоры служат при этом инструментами для деконструкции образа. Основным результатом такой деконструкции становятся этические выводы об отношениях субъекта к объекту, а также сам перформативный эффект автоэтнографии. Автор пытается найти решение для установления реципрокности в отношении к объекту как некоего обязательного этического действия. Одним из возможных решений представляется использование антропологических знаний в коммодификации культуры объекта в его экономических интересах.

Ключевые слова: образы, автоэтнография, удэгейцы, этнографическое пространство, деконструкция, мобильность, реципрокность

There is nothing so strange in a strange land, as the stranger who comes to visit it.

Dennis O'Rourke. Cannibal Tours

Владимир Клавдиевич Арсеньев и по сей день считается самым известным исследователем удэгейцев XX века как среди ученых, так и самих удэгейцев. Путешественник, этнограф, писатель, а также военный востоковед он описал ассимиляционные процессы в среде удэгейцев и пришлого (в основном китайского и русского) населения. В 1920-е годы он установил географические границы, разделив «настоящих удэгейцев» и «смешанных» примерно по 44-му градусу северной широты Уссурийского края (Гапонов, 2005: 139). В так называемом *треугольнике*

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Европейского регионального фонда развития, Проект «Синофонное приграничное — взаимодействие на окраинах», CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000791.

The work was supported from European Regional Development Fund Project «Sinophone Borderlands — Interaction at the Edges», CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000791.

Арсеньева (рис. 1) «степень аутентичности» удэгейцев уменьшалась с юга на север: на реке Иман процессы ассимиляции были наиболее «разрушительны» для «культуры» удэгейцев, на реке Бикин — в меньшей степени, а на реке Хор жили «лесные люди» (Арсеньев, 1926: 7), про которых и был снят один из первых этнографических фильмов «Лесные люди удэгейцы» (1929).¹ «Но и там уже сказалось влияние цивилизации. В настоящее время удэгейцы сделали много заимствований у „завоевателей“, многое утратили в своем укладе жизни, которая была так же безыскусственна и проста, как просты и они сами», — писал Владимир Клавдиевич про живущих в глубине тайги севера Уссурийского края удэгейцев (Там же: 2).

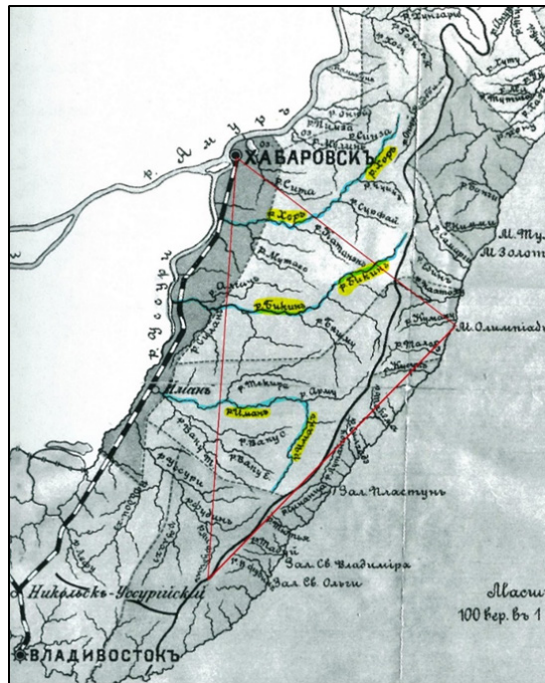


Рис. 1. Треугольник Арсеньева (часть карты-схемы расселения коренных народов Уссурийского края; из фондов ОИАК; обработана автором: выделены реки Иман, Бикин, Хор)

Интересно, что и самый известный исследователь удэгейцев XXI века Анатолий Федорович Старцев (лауреат премии имени В. К. Арсеньева) более 40 лет в основном изучал именно тех, кто проживал на севере Уссурийского края, на реке Хор. До недавнего времени я считал, что причиной такого выбора была именно их наибольшая «аутентичность» из-за их изолированности и удаленности, лучшей

1. Этот фильм стал в 2014 году темой моей бакалаврской работы в Институте этнологии г. Лейпцига.

возможности уходить вглубь тайги, прячась от влияния культур «мэйнстрима», но оказалось, что причины более тривиальны: для Анатолия Федоровича там было проще договориться, лучше складывался контакт. Так что аутентичность здесь не играла решающей роли.

Антропологические исследования XX века породили романтические представления об авантюрном полевом работнике, путешествующем в отдаленные места, охотящемся за потерянными «племенами» и «благородными дикарями» (Salazar, 2013: 670). При этом предполагалось, что объект исследования — коренной житель (native) — должен быть локализован на ограниченном географическом пространстве, быть при этом неподвижным и нетронутым, но, что парадоксально, доступным для мобильного исследователя (Narayan, 1993: 676). Не говоря уже о том, что «правильный туземец» должен презентовать свою историю изучающему его антропологу без искажений и в исчерпывающем объеме (Ibid.).

Дэну МакКаннелю, одному из самых известных антропологов и социологов туризма (автору книги «Турист: новая теория праздного класса», 1976), очень рано удалось избавиться от такого романтического восприятия профессии антрополога и антиномии *примитивный — современный*. И хотя в Беркли профессор по классической этнографии рассказывал ему об «изолированных культурах», он посчитал это выдумкой (MacCannel, 2007: 138–140), ведь еще до поступления в университет он посетил коренных жителей в штате Нижняя Калифорния (Мексика), живущих там в добровольной самоизоляции последние 200 лет (Ibid.). Так что образ культуры как некоей тотальности исчез у МакКаннела благодаря этому путешествию к «объекту», т. е. мобильности «субъекта».

У автора этой статьи такого опыта не случилось, так что даже после получения степени бакалавра по этнологии у меня все еще были ожидания увидеть «настоящего удэгейца», «нетронутого цивилизацией», как это было показано почти сто лет назад в фильме «Лесные люди удэхейцы». Мое первое путешествие к «объекту» я совершил много лет спустя. Преподаватели факультета этнологии в начале 2000-х, наверное, и не представляли себе последствий, хотя было очевидно, что этнология без полевых исследований «мертва»². Видимо, можно сделать тривиальный вывод, что мобильность исследователя, даже если это просто поездка к «объекту», деконструирует уже сформированный образ объекта. Но что тогда происходит с самим туристом, который также уже имеет образ своего объекта до путешествия к нему?

Идеи о схожести туризма и этнографии часто присутствуют в исследованиях туризма, их можно сформулировать следующим образом: и там, и там не важно, какие «„другие“ на самом деле, а то, как мы их себе представляем» (Bruner, 2009: 440). Иными словами, туристический образ схож с таким этнографическим образом, который еще не был деконструирован поездкой к объекту. Ирония заключа-

2. Фраза из интервью с профессором Д. А. Функом (был фаворитом среди студентов на позицию директора Института этнологии в Лейпциге в 2013 году).

ется в том, что туризм ищет этнографическое настоящее, но то, которое этнография сама давно покинула (Ibid.: 439).

Если проанализировать современный антропологический взгляд на «объект», то можно найти в нем сходство с «туристическим»: оба концентрируются на постоянном поиске аутентичности объекта: «...если ты ищешь инаковость, ты ее найдешь» (Butcher, 2000: 52). Действительно, «новый турист», который в противоположность массовому, стремится в первую очередь понять культуру принимающей стороны, подобен антропологу-дилетанту (Ibid.), ищущему скрытые закономерности вне выставленной на показ (для туристов) «культуры».

Взгляд туриста в процессе путешествия естественно трансформируется от наивного к более реальному, и, так же как в свое время в антропологии, в туристическом дискурсе часто можно наблюдать исчезновение понятия *примитивный* (Bruner, 2009: 441). Это начинает происходить в первую очередь при непосредственной встрече туриста с «объектом». Но сегодня, как это ни парадоксально, туризму все еще нужна антропология, чтобы легитимно представлять воображаемое прошлое как этнографическое настоящее (Salazar, 2013: 691). И здесь мы неизбежно затрагиваем этические вопросы.

Подводя некоторый итог вышеизложенного, можно сказать, что образ моего объекта, который был сформирован еще до непосредственной встречи с ним, был сопоставлен с реальным и только в процессе написания статьи был осознанно деконструирован, я двигался в некоем *этнографическом пространстве* (Vasantkumar, 2017: 68), которое включало не только само поле, но и пространство вокруг него: подготовку к полевым исследованиям, презентации, разговоры с коллегами, поездку к объекту и т. д.

Таким образом, цель данной статьи — деконструировать образ исследуемого объекта, чтобы лучше понять саму специфику его образования, циркуляции и трансформации. При этом происходит инверсия метода включенного наблюдения в метод наблюдения за наблюдающим, или в так называемую самоэтнографию. Выбор такого метода, с одной стороны, очевиден, так как следует интроспективно проследить возникновение образа и его воплощение в тексте как основном продукте работы антрополога (Wolff, 1992: 339–340). Именно в тексте происходит как репрезентация, так и деконструкция объекта, который можно считать неким «публичным заявлением» исследователя о своем «объекте». Перформативность такого метода, при котором коммуникативная реальность не только описывается, но и формируется (Рогозин, 2015: 229), способствует восстановлению этики в отношении субъекта с объектом.

Мобильность, или мобильный метод, в понимании Джона Урри (Урри, 2012: 72), который относительно недавно стал осмысляться и в социальной антропологии (Salazar, Jayaram, 2016), послужит при этом некоем инструментом и одновременно концептом-метафорой в процессе декомпозиции образа. Напомним, что основная цель мобильного метода в антропологии — это двигаться вместе с исследуемым объектом в качестве включенного наблюдателя (Büscher, 2013). В данном случае

исследовательский фокус будет смещен на само движение антрополога в этнографическом пространстве, от «поля» к «письменному столу».

Статья имеет следующую структуру: вначале автор раскрывает понятия «этнографическое пространство», а также «мобильность» объекта и субъекта в нем. Затем рассмотрит понятие «образ» как центральное для понимания объекта, антропологического или туристического. Проводя аналогию между этнографическим и туристическим пространствами, автор попытается показать необходимость осознанного позиционирования ученого (в отличие от туриста) по отношению к объекту. При этом особое внимание уделяется «темпоральности», которая вынуждает ученого (или туриста) рефлексировать свое движение не только в поле, но и за его пределами. Основную часть статьи составит самоэтнографическое описание на основе эмпирических данных, где автор пытается показать формирование и деконструкцию образа объекта. В завершении будет проанализирована этическая сторона отношения автора к объекту: *репрезентация* объекта, *реципрокность* отношения ученого к исследуемому и сама *перформативность* деконструкции образа объекта.

Мобильность объекта и субъекта в этнографическом пространстве

Джеймс Клиффорд к высказыванию Клиффорда Гирца «антропологи не исследуют деревни, они исследуют в деревнях» иронично добавил, что они не исследуют не просто в деревнях, а в «больницах, лабораториях, городских кварталах, туристических отелях...», и этим он как бы бросил вызов модернистскому, или городскому, представлению о «примитивном» объекте исследования как романтическом, чистом, уязвимом, архаичном, простом и т. д. (Clifford, 1992: 98). Значит, и по поводу исследуемого нами объекта мы также можем считать, что удэгеец/ка работает в сельской школе, в городской администрации, в геологической разведке, на рыбном заводе, в магазине отечественной молодежной одежды, в торговом центре и т. д., а не находится постоянно только в своих «удаленных деревнях в тайге». Клиффорд обращает внимание на то, что «поле» и «деревня» — это не одно и то же: объект комплексен, интерактивен, и не может быть ограничен в пространстве и времени (Ibid.: 99). Объект также мобилен, и может только восприниматься статичным.

Изучая практики мобильности в рамках «мобильного поворота» Урри, антропологи исходят из оппозиции *мобильный* — *статичный* (*иммобильный*). Начиная с работ Клиффорда (1992) и Джорджа Маркуса (1995) предполагается, что антрополог и исследуемый объект находятся в движении (Vasantkumar, 2017: 68): мобилен не только исследователь, приезжающий в «статичное» поле к «иммобильному» объекту, как будто «застывшему» во времени и пространстве, мобилен и сам объект. Само движение вместе с объектом, или даже когда объект или субъект следуют друг за другом, ведет к переосмыслению не только самого объекта для исследователя, но всего процесса исследования в целом (Salazar, Elliot, Norum, 2017:

10). Представление мобильности и объекта, и субъекта кажется более близким к реальности, но для этого необходимо сначала переосмыслить саму оппозицию *мобильный — иммобильный*.

Сегодня в актуальном дискурсе социологии туризма наблюдается общая тенденция ухода от использования бинарных оппозиций. Взамен предлагается переход от «*постоянства к потоку, от бытия к действию*» (Cohen, Cohen, 2019: 4). Но в таком случае следует отказаться и от оппозиций *мобильный — иммобильный, место проживания (объекта) — путешествие к нему (субъекта) или поле — кресло исследователя*. При этом образ, который в итоге и надлежит деконструировать, часто структурирован именно из бинарных оппозиций (Salazar, 2012: 864). Вместо мышления в перечисленных оппозициях предлагается обратить внимание на само движение исследователя (и его объекта) в некоем темпоральном и географически объединенном пространстве, которое включает в себя и поле и все ему предшествующее (Vasantkumar, 2017: 70), то есть в некоем этнографическом пространстве. «Все предшествующее» полю Клиффорд называет *preterráin* (предварительный забег) и описывает этим словом не только место прибытия антрополога (например, деревню), но и дом, место работы, презентации исследований и дискуссии с коллегами, поездку к объекту, транспортные средства, разговоры с экспертами на месте исследования и т. д., то есть «все те места, по которым вы должны пройти и быть к ним причастным, только для того, чтобы добраться... до того места работы, которое вы будете называть полем» (Clifford, 1992: 100).

Важно иметь в виду все движение субъекта (и объекта) в таком этнографическом пространстве, что позволит деконструировать статичность и ограниченность объекта, понять процесс формирования образа объекта в целом. Осознанное наблюдение за этим движением позволяет лучше осмыслить такие его важные составляющие, как репрезентации объекта и этичность отношения к нему. Цикличность этого движения из *preterráin* в «поле» и обратно в конечном итоге размывает границу между этими двумя пространствами социальных практик и образует одно общее, в котором и движется исследователь (Vasantkumar, 2017: 78, 84). Это также означает, что мобильно и само поле, в которое никто никогда «не входит» дважды (Ibid.: 82). Такое движение между «полем» и «письменным столом исследователя» выглядит как эпистемологическое в различных социальных и культурных пространствах (Kaaristo, 2018: 78), представляя собой отдельный объект наблюдения для антрополога.

Формирование и движение образа объекта

Прежде чем проводить аналогии между антропологическими и туристическими практиками, стоит рассмотреть понятие «*образы*» (*imaginaries*), которое имеет центральное значение в представлении объекта у антропологов и исследователей туризма. Образы можно концептуализировать как транслируемые обществом продукты «репрезентативной сборки», которые воздействуют на воображение

людей и используются как средства для придания смысла миру (Salazar, 2012: 864). Если применить такое понимание к индустрии туризма, то воображение человека включает истории, желания, образы другого; а «репрезентативные сборки» — готовый продукт, сформированный туристическими агентами. Возможность прикоснуться к экзотическим, мифическим, воображаемым образам делает их более реальными и доступными, порождая практики, которые и являются главным двигателем туризма (Ibid.: 865). «Традиционной культуры», на которую турист приезжает посмотреть, как таковой не существует, и поэтому она должна быть для него реконструирована (Bruner, 2009: 439). Приезжая к объекту, турист уже имеет в голове сконструированный образ, который и должен быть воплощен в реальность, «обслужен» объектом.

Важно понимать, что образ циркулирует во времени и пространстве — от места его происхождения (например, от «деревни») к потребителю (туристу, ученому) и обратно. При этом он трансформируется, дополняется новыми смыслами, вырывается из исходного контекста, но непременно возвращается к месту своего происхождения (Salazar, 2012: 868). Такая циркуляция не свободна и не спонтанна, образы движутся в хорошо подготовленных «каналах» (например, в рамках стратегии туроператоров): их формирование и распространение определяется процессами, которые скорее ограничивают и исключают мобильность, чем поощряют ее (Ibid.). Работать с объектом или подготовить тур, если объект постоянно в движении, представляется крайне затруднительным. Антропологу также удобнее работать с «управляемой единицей» (Clifford, 1992: 98), изолированной культурно и пространственно. Таким образом, критический анализ таких образов провоцирует деконструкцию идеологических, политических и социокультурных стереотипов и клише, а мобильный метод является эффективным инструментом в противовес статичным процессам, конструирующим такие образы.

Туристическое и этическое пространство антрополога

Майкл Халл, будучи наиболее часто цитируемым исследователем туризма (McKercher, 2008: 1231), представил достаточно интересный взгляд по поводу аналогии туристической практики и полевого исследования. Этапы путешествия туриста *до, во время и после поездки*, по его мнению, аналогичны «путешествию» ученого в процессе «полевого исследования» в виде *подготовки к поездке в поле, во время и после*. Это: 1) принятие решений и ожидание (предвкушение); 2) путешествие к месту назначения; 3) поведение на месте назначения; 4) возвращение домой; 5) «разбор полета» (recollection) (Hall, 2011: 9–10) (рис. 2).

Ученый, как и турист, находясь в поле или в туристической поездке, может *позиционировать* себя по-разному: по отношению к чужому (к наблюдаемому); в качестве мужчины или женщины, как представителя той или иной культуры и т. д. Отличие заключается лишь в том, что ученый позиционирует себя еще и по отношению к своей роли ученого (Ibid.). Исходя из этого, Халл считает основополага-

<i>Stage</i>	<i>Stages of tourism</i>	<i>Tourist experience</i>	<i>Stages of fieldwork</i>
1	Decision making and anticipation	Decision to visit, planning and thinking about the site visit	Decision to undertake study: goals, methods (fieldwork), theoretical grounding; anticipation
2	Travel to the site	Getting to the site, reflection on home and anticipation regarding the destination	Preparation – reading, risk assessment; anticipation
3	On-site behaviour	Behaviour on site or in the destination region, reflection on destination behaviour versus home behaviour	In the field – activities, relationships
4	Return travel	Travel from the site, reflection on the destination experience and anticipation of return home	Returning from the field/ re-entry issues (for longer periods in the field)
5	Recollection	Recall, reflection and memory of site visit. Precursor to possible return visit	Recollection, ongoing reflexivity, and possible reconnections and return visit

Рис. 2. Этапы туристического опыта/этапы полевого опыта

ющим понимание, что ученый находится в разных пространствах: *темпоральном, физическом, регулятивном/политическом, этическом, социальном*, а также *теоретическом и методологическом* (Ibid.: 10).

Так, например, темпоральность присутствует как у антрополога, находящегося в поле (полевые исследования ограничены по времени), так и у туриста (время отпуска). Однако в то время как антрополог ввиду своей научной заинтересованности может (и должен) рефлексивно наблюдать себя во всем этнографическом пространстве, турист (по крайней мере осознанно) не будет этого делать в своем туристическом пространстве. Не говоря уже о том, что темпоральность в исследованиях туризма при изучении туриста как объекта является большой проблемой, так как отсутствует наблюдение «до» и «после» собственно туристической практики (Ibid.: 11).

Мы не знаем, что происходит в «поле», когда нас там нет, не можем наблюдать социальные практики, которые не являются повседневными, а единичны и уникальны. Мы также не можем участвовать в практиках, случающихся одновременно в нескольких местах. Такая *мобильность, диффузность, эпизодичность* «поля» заставляет нас двигаться в большем пространстве, нежели только темпоральном (Amit, 2000: 14–15).

Здесь стоит обратить внимание на ситуацию, когда исследователь рассматривается не только в «поле», но «до» и «после». Аналогично ученому, движущемуся

в этнографическом пространстве, турист движется в некоем туристическом пространстве. Проблемы, с которыми сталкивается турист, позиционируя себя по-разному во время своего путешествия, имеют отчетливую схожесть с проблемами, с которыми сталкивается антрополог, позиционируя себя во время полевых исследований (Hall, 2011: 16). Когда антрополог рефлексивно наблюдает за своим движением во всем этнографическом пространстве, он неизбежно сталкивается с этическими вопросами своего отношения к объекту. Аналогично ученому турист также пребывает в некоем этическом пространстве, где он взаимодействует с людьми во время своего путешествия. И если турист рефлексивно будет наблюдать за своим движением по всему туристическому пространству, его этическая позиция станет для него более осознанной.

Автоэтнография и деконструкция образа объекта

Ностальгия по прошлому

«Первый день в селе Красный Яр. Новое чувство. Первый раз вживую увидел мужчину-удэгейца. Надежда, что здесь увижу традиционное общество или хотя бы его отголоски. Удручают разговоры о вырубленных лесах, вражда общины с национальным парком. Радует, что здесь активные люди, готовые отстаивать свой лес, т. к. лес — это их жизнь» (Красный Яр, 14.11.2018).

«Прошло два дня с момента возвращения с моих первых полевых исследований. Возвращение из тайги, из деревни. От людей других, живущих другими ценностями, другим ритмом. От удэгейцев, так иногда все-таки не похожих на русских. Не похожих своей простотой, добродушием, спокойствием. Некой легкомысленностью, как бы мы это ни назвали. Но за счет этой легкомысленности, или даже было много слов о лени, удэгейцы и смогли сохранить природу, почти не изменив ее и от которой они напрямую зависят. Вместе с которой они живут. И не изменились бы совсем и остались «лесными людьми», как их еще называли в начале прошлого века, если бы не пришли китайцы, а затем мы с нашими идеями, коллективизацией, оптимизацией.

Еще есть возможность затормозить процесс исчезновения этих инопланетян, которые живут с нами? Или они уже давно обрусели, и нет больше тех лесных людей? Что осталось еще удэгейского? Охота и жизнь в отдалении от цивилизации в глубине тайги, окруженной вырубками, заводами и тучами туристов-однодневок. И все же эти люди мечтают о благах цивилизации. Но без фанатизма. Даже с какой-то *легкомысленностью, божественной ленью*» (Оломоуц, 26.11.2018).

В своем полевом дневнике я описываю два разных эпизода: первый день моего прибытия в село Красный Яр³ и третий день после возвращения из «поля» в Оломоуц (Чешскую Республику). В данных полевых исследованиях я посетил в итоге четыре села компактного проживания удэгейцев в Приморском и Хабаровском крае. Вышепредставленные записи я прочитал уже после того, как основная часть статьи до этого параграфа была сформулирована. Меня поразила сконструированность и наивность описываемого образа удэгейцев: статичного, застывшего во времени, со страниц этнографических материалов начала XX века или кадров фильма «Лесные люди удэгейцы». Здесь четко прослеживается ностальгия по нетронутому другому, попытка увидеть как бы скрывающуюся индигенность и разочарование в несоответствии этому образу.

Например, «мужчина-удэгеец» показался мне тем долгожданным «настоящим удэгейцем», так как внешне был сильно схож с героями фильма «Лесные люди удэгейцы» и фотографиями из этнографических материалов по удэгейцам.

Слова «лес — это их жизнь», очевидно, порождены образом некоего «священного» отношения к лесу, от которого зависит вся жизнь удэгейца. Этот образ из прошлого, но не из реального, а построенного на исторических документах, и тем самым «невинного» в истории (Salazar, 2012: 868). Ученый, основываясь на описаниях других исследователей, представляет себе тонкий конструкт, состоящий из верований, ритуалов, родовых отношений и других практик, регулирующих взаимодействие человека и природы.

Но в сегодняшней реальности мы имеем скорее уважительное и ответственное отношение, связанное с пониманием леса как места, которое кормит местного жителя. Лес — это ресурс. И таким он мог быть и в прошлом. Доход от леса (охота, рыбалка, собирательство), а также работа, связанная с лесом как территорией (туризм, национальный парк), составляют основу экономики местного населения. Но если нет охотничьего участка или навыка охотиться, то удэгеец может пойти и в лесопромышленный сектор с более стабильным доходом. Но такая работа противоречит принципу неистощаемого природопользования, который обеспечивают традиционные виды экономики (Звиденная, Новикова, 2010: 72), и тем самым противоречит образу «священного» отношения к лесу⁴.

Деконструкция продолжается, когда приходит понимание, что принцип неистощаемого природопользования может обеспечить не только традиционные виды хозяйственной деятельности, но и туризм (Бикин — русская Амазонка). Этнографический туризм в селе Красный Яр с его выставленной на показ, препарированной для внешнего взгляда культурой (Streck, 2007: 5–6), начиная с 2000-х годов составляет значимую отрасль традиционной экономики. При этом активно

3. Пожарский район Приморского края — самое многочисленное село по числу проживающих в нем удэгейцев (см.: Перепись 2010. URL: https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-19.pdf [дата доступа: 01.03.2016]).

4. Удэгейцы делали и до сих пор делают «богомолки» внутри деревьев (углубление в дереве для импровизируемого алтаря для прошения духов об удаче) и рубка таких деревьев может иметь плохие последствия.

используется материальное и нематериальное культурное наследие коренных народов (Звиденная, Новикова, 2010: 96–97).

Переодевшись в традиционные костюмы, местные жители работают удэгейцами для обслуживания образа, привезенного с собой туристом. Так, местная жительница разыгрывает процесс родов, доставая из-под полы традиционного костюма куклу, воссоздавая обычай оставлять женщину до и после родов одну в родильном шалаше, так как в это время она считается «нечистой» (Albert, 1956: 154–155). Это шокирует своей жестокостью и негуманностью и, конечно, будоражит воображение туриста.

Есть некий парадокс в том, когда моя ностальгия по «книжному» образу удэгейцев сталкивается с репрезентацией себя объектом в соответствии с таким (туристическим) образом. Но если турист зачастую удовлетворен театральным представлением и постановкой (Bruner, 2009: 438), то для этнолога-дилетанта такой симулякр приносит только разочарование.

Если коротко продолжить деконструкцию моих вышеприведенных полевых записей, то слова «людей других, живущих другими ценностями», скорее в общем можно обозначить как «деревенский образ жизни», черты которых можно найти и в соседних деревнях без преобладания коренного населения. «Легкомысленность» и «лень» скорее являются стереотипом или даже гетеротипом между русским населением и представителями КМНС. Нечто похожее на лень ставилось в противовес активному образу русского охотника, добывавшего в разы больше, чем удэгеец, который всегда брал столько, сколько нужно его семье и близким. При этом лень обретает позитивный смысл. Такая «божественная» лень скорее даже является неким позиционированием индигенности в контексте современных течений культурной ревалитизации у КМНС постсоветского пространства (Schwetzter, Povoroznyuk, 2019: 239): «...щас он на все согласен <...> раньше он удэгеец был...», — говорит одна из активных представителей общины «Тигр» (Красный Яр) про своего мужа, имея в виду работу с туристами и готовность своего мужа «исполнять их волю»⁵.

Я как турист

Последующие фрагменты моих полевых записей также отдают ностальгией, романтизмом, желанием спасти прошлое, вернуться в него. Это скорее записи туриста, «нового туриста» (Butcher, 2000: 160). В противоположность массовому «новый турист» надеется в своем путешествии, погружаясь в другие культуры, найти самого себя. Он немного похож на антрополога-дилетанта, новичка (Ibid.), и таким дилетантом я, собственно, и являлся — туристом, который ехал на встречу со своим заветным образом, ведь это было мое первое полевое исследование. Может, я как антрополог и был *серьезным* (serious tourist), *глубинным* (in depth tourist)

5. Интервью, Красный Яр, 02.12.2019.

или *утонченным туристом* (sophisticated tourist) (Ibid.: 161), ведь мой образ был кропотливо добыт из достаточно труднодоступных источников (архивы, разговоры со знатоками удэгейцев, из фильма «Лесные люди удэхайцы», который не был в свободном доступе еще несколько лет назад и т. д.).

Я дистанцировал себя от *туристов-однодневок*, ведь с точки зрения этнографии туризм — это внебрачный ребенок, позорное упрощение, самозванец (Bruner, 2009: 439). Туризм — это посягательство на авторитет и привилегированное положение этнографов (Ibid.). Но здесь в позиционировании себя по отношению к объекту скрывается некий парадокс: с одной стороны, турист репрезентирует в некой форме то, что антропологи идеализируют как свою профессиональную деятельность, но с другой — и то, чем они никогда не станут (Baptista, 2017: 20). Антрополог же позиционирует себя в отношении к объекту, в отличие от туриста, как ученого. Самосознание и следование парадигме саморефлексии во взгляде на других вводит в фокус наблюдения также вопросы этики отношений субъекта с объектом. А вот для туриста это не является задачей и, соответственно, деконструкция образа объекта не происходит в достаточной степени (Galani-Moutafi, 2000: 203).

Иммобильность объекта

Отправляясь в «поле», я еду, чтобы посетить места компактного проживания коренных жителей. В последний раз я специально провел больше времени в одном селе в надежде «сильнее углубиться» в «поле». У меня неосознанно сложилось желание видеть удэгейцев, живущих всю жизнь на одном месте, когда я оказывался в местах их проживания. Так, например, просматривая одно из видеointervью с жителем села Красный Яр, я заметил, что подталкивал его сказать, что он всю жизнь прожил в этом месте: «Ну ты просто скажи, с какого года ты здесь живешь <...> что ты все время здесь живешь» (Интервью, Красный Яр, ноябрь 2018).

Если отрефлексировать понимание, что объект мобилен, то надо сказать, что это мне скорее не нравилось, не совсем подходило, поскольку удобнее «работать» с «неподвижным» объектом. Если посмотреть на такую позицию с точки зрения демонстрации власти, то мобильность (полукочевой образ жизни) не приветствовалась и государством, так как контроль в таком случае сильно затрудняется. Компактное проживание (коллективизация 1930-х) и зависимость от государственной поддержки (модернизация 1950–1960-х) приветствовались больше, ведь контроль в таком случае реализовать намного проще (Sasaki, 2010: 194). И если посмотреть на мобильность объекта с точки зрения индустрии туризма, то мобильность туристического объекта также не должна приветствоваться: планировать туры, если туристическая цель постоянно в движении, представляется затруднительным.

В реальности многие удэгейцы (в основном молодежь) уезжали в города из сёл компактного проживания на учебу или работу и часто оставались там. Впрочем, есть и обратная мобильность: люди среднего возраста (35–40 лет), по тем или

иным причинам не ужившиеся в городах, возвращаются обратно в сёла. Пожилые люди, имеющие родственников, возвращаются, нуждаясь в помощи на старости лет.

Ошибочно также было мое убеждение, что пищевая безопасность обеспечена за счет традиционных секторов экономики, но охотиться, рыбачить или разбираться в дикоросах умеют или хотят не все, и охотник есть не в каждой семье. Экологический аспект проживания удаленно от муниципальных центров также не является решающим.

Объект как полноправный исследователь

Молодая (22 года) городская жительница (один из родителей удэгеец) имеет достаточно трезвое представление о живущих «там в тайге» людях. Она четко разделяет образ «лесного человека», построенного из книжек и иллюстраций (1), практически аналогичный моему собственному, который я неосознанно надеялся встретить в «поле», и образ современного (реального) представителя КМНС (2). Такой «трезвый» взгляд связан с тем, что информант провела часть своей юности в одном из сёл компактного проживания удэгейцев. Иными словами, изначально образ был получен именно в месте его происхождения, а не подхвачен в далекой точке циркуляции этого образа, оторванным от реального контекста.

1) «<...> это человек с иллюстраций, человек, описанный на страницах книги, *Человек-история*. Простодушный, живущий в своем маленьком мирке под названием Тайга, поклоняющийся духам леса и воды. Неизменно это человек в национальном костюме, расшитом замысловатыми узорами, ежедневно борющийся за выживание, при этом не забывая благодарить природу за подаренную жизнь, пищу и крышу над головой <...>».

2) «<...> для меня они такие же люди, потому что я выросла бок о бок с ними <...> Для меня это самая обычная деревня, с небольшим условием, что там живет часть коренного населения. Точно так же в этой деревне пьют, работают, охотятся и рыбачат, как в других деревнях <...>» (Интервью через онлайн-приложение Instagram; Оломоуц — Хабаровск, 05.2020).

Но если бы информант задалась целью рефлексивно осмыслить оба образа (реальный и идеализированный) и свою позицию по отношению к ним, то она хорошо подошла бы на роль *полноправного исследователя*. Являясь членом группы, которую маргинализируют и экзотизируют другие, она могла бы интерпретировать свою культуру для них, при этом рефлексивно наблюдать за собственной позицией в группе и по отношению к другим (Ellis, Vochner, 2000: 740). Здесь имел бы место и метод автобиографии, который относится к интимным техникам воспроизводства идентичности, попыткам понять себя и свое окружение (Рогозин, 2015: 229). Но прежде всего был бы интересен ее дорефлексивный опыт: «жизненный

мир», «конструкт первого порядка», с помощью которых она, как и другие люди совместно с другими, конструирует окружающий мир как «само собой разумеющийся, непроблематичный» (Готлиб, 2004: 7).

«<...> до 12 лет не осознавала. А потом пришло понимание того, насколько мои корни и происхождение делают меня уникальной, что ли, и насколько мне это дорого <...> просто как раз в это время в школе стали преподавать историю и литературу Дальнего Востока, и меня затянуло <...> они относятся к тебе как к второстепенному человеку, невзирая на то, что по факту живут на нашей земле <...> мы, как индейцы в Америке <...> здесь ключевые слова «узкоглазый», «тупорылый», «лицо-сковородка» <...> По мне не особо видно, что я не русская, но когда узнают о моем происхождении, резко меняется отношение <...> У всех людей поразному. Кто-то восхищается, кто-то начинает поддевать» (Интервью через онлайн-приложение Instagram; Оломоуц — Хабаровск, 06.03.2019).

Здесь информантом делается акцент на *уникальности* как части некоей репрезентации себя. Речь идет скорее о личном восприятии, нежели некоей культурной реватизации или артикуляции индигенности. «Я почти каждый день ощущаю *уникальность* своего народа <...> потому что это так и есть <...> я точно такая же часть истории <...> часть этого народа <...>» (Интервью через онлайн-приложение Instagram; Оломоуц — Хабаровск, 05.2020). То есть образ *Человека-истории*, используя слова информанта, как бы вплетен в одну из идентичностей и в позиционирование себя в отношении титульного и коренного населения. Эта артикуляция выражается и физически, в данном случае в форме красивой татуировки: удэгейец в праздничном охотничьем костюме с копьём в руках оборачивается на крадущегося сзади тигра⁶.

Так же у информанта есть желание поехать в «самое раскрученное» удэгейское село Красный Яр, имея при этом интерес, который выходит за рамки туристического, связанного с поиском себя, своих корней, и в какой-то степени схожий с мотивом *нового туриста*: «Ну мне чисто самой интересно узнать историю <...> личный интерес, не туристический, это всегда как-то цепляет, потому что это твои корни <...> минимально с исторической точки зрения <...>» (Хабаровск, 18.11.2019).

Итак, здесь интерес, так же как и у меня, больше связан с некими экзистенциальными вопросами. Его причины могут скрываться в отчуждающей фрагментарности модерна и поиске некоей тотальности (MacCannel, 1999: 20), что зачастую служит двигателем туристических путешествий. Или, как в случае представителей индигенных групп, это может быть унификация и гомогенизация традиционной культуры (Picard, 2007: 178).

6. Мотив взят из удэгейской сказки «Семь страхов», художник Г. Д. Павлишин.

Оправдание уникальности

Между учеными — собирателями фольклора и информантами в финских сельских районах конца XIX века существовала некая взаимность: «хранители культуры» хоть порой и относились негативно к приезжим «ученым», но в большинстве своем были рады поделиться своими знаниями, понимая, что скоро все изменится (Österlund-Pötzsch, 2019: 38). Малочисленность удэгейцев (1496 чел.⁷) и практическое исчезновение их языка (не более 5 носителей в очень почтенном возрасте) придавали значимость исследуемому мной объекту, укрепляли образ целостности, иммобильности и уникальности.

Во время подготовки отчетов я неосознанно пытался отметить важность удаленности посещаемых мест, длительность и труднодоступность дороги, затраченное на исследование время. Это должно было подчеркнуть уникальность моих исследований, придать им смысл. Ощущение обладания некими уникальными знаниями или монополией на культурно-антропологическое изучение (Щепанская, 2003: 169) удэгейцев⁸ способствовали представлению меня как профессионала. Повторение или проверка моих исследований в дальнейшем представлялись мне затруднительными.

Также было желание посетить разные места проживания удэгейцев, чтобы классифицировать и собрать как можно больше разнообразного материала и иметь возможность сравнивать разные группы. Моя мобильность представлялась мне как оправдание качества моего исследования.

Объект движется вместе с субъектом

Однажды, во время возвращения из села Красный Яр обратно в Хабаровск на автомобиле, ко мне присоединились два местных жителя С. и Г. По дороге нам удалось попасть в музей одного маленького поселения, где имелся «удэгейский уголок». Я с гордостью сообщил директору музея, что везу с собой как некий редкий объект «двух удэгейцев». В свое время С. занимался охотой, и поэтому смог прояснить директору музея предназначение некоторых предметов традиционной удэгейской культуры. Я был в восторге от того, что музейные экспонаты могут быть объяснены их производителями и «древние знания» до сих пор живы в памяти представителей этой культуры. Также мне понравилось, что я поспособствовал улучшению коллекции музея, таким образом, как бы подтверждая важность всего происходящего.

Но как выяснилось позже со слов Г., знания С. не отражали его особую индигенность, а были профессиональным навыком: «Он просто давно работает в этой

7. Перепись 2010. URL: https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-19.pdf (дата доступа: 01.03.2016).

8. На этот момент мне не был известен ни один активный исследователь удэгейцев (публикующий и проводящий полевые исследования).

сфере (показывать и объяснять туристам предметы удэгейского быта и промысла его работа), и поэтому хорошо разбирается» (Интервью через онлайн-приложение WhatsApp; Оломоуц — Красный Яр, 21.03.2020).

Дискретность переходит в линейность

Британский антрополог Тим Ингольд в некоторых своих иконоборческих эссе ломает дихотомию сходства и различий, чтобы показать, что предмет изучения антропологии состоит не из полярностей, как *пространство — место*, а скорее, из *движения-вдоль* путей или *странствия-вдоль* линии жизни (Ingold, 2011: 442). В этой метафоре видится критика модерна, причина, по которой в том числе турист, пытаясь скрыться от отчуждающей фрагментарности модерна («точки»), устремляется к своим целям в поисках некой тотальности (линии). Дискретность модерна как бы компенсируется некой линейностью, непрерывностью в движении (Ingold, 2007: 75). Так, например, следуя логике инверсии модерна (который превратил линии в точки), Ингольд видит *дом* (жилище) не как место (точку), где заканчиваются пути людей, а лишь как узел такого пересечения, а линия их жизни, вдоль которой они странствуют, проходит сквозь дом (Ingold, 2011: 443).

Ингольд представляет людей, часто находящихся в одном месте, не *местными жителями*, а скорее просто населяющими это место людьми (Ibid.: 444). Следуя этому образу, можно так описать удэгейских охотников: они *населяют* село Красный Яр, пережидая время от окончания сезона до его начала, а оказавшись на охоте, не имеют определенного места жительства. Двигаясь от зимовья до зимовья, они живут в это время везде (в тайге) в постоянном движении. Такой взгляд меняет представление о дискретности места проживания объекта и его статичности, считая его мобильным (движущимся вдоль определенного пути). «Он (про своего дедушку) приезжал на Яр, чтобы закупиться продуктами, и в основном прожил в верховьях Бикина на своем участке» (Житель села Красный Яр, 10.11.2019).

Можно представить дороги, ведущие из центра (например, Хабаровск) на периферию (например, Красный Яр), некими линиями, вдоль которых перемещаются удэгейцы. Так как в принципе построения дорог в постсоветском пространстве до сих пор сохраняется централизм⁹ (Kuklina, Holland, 2017: 5), то представить себе удаленные села как места, где заканчиваются все дороги, достаточно просто. Но следуя логике Ингольда, можно заметить, что пути, которые на первый взгляд заканчиваются в селе, на самом деле идут дальше в виде разнообразных троп, русел рек, бураников, по которым удэгейцы движутся дальше. Их пути не заканчиваются в одной точке (Красный Яр), а просто образуют там узел.

9. Центр соединен с периферией на административном уровне, а дорожных сообщений между разными административными округами (например, Хабаровским и Приморским краями) не существует или они не развиты.

Объективация объекта

«Однажды мне удалось взять с собой в музей одного маленького села, где был „удэгейский уголок“, двух удэгейцев разных возрастов, постоянно проживающих в удаленном селе Красный Яр Приморского края».

Такое предложение я и вправду написал в одном из черновиков данной статьи (*объект движется вместе с субъектом*), и только после комментария коллеги, прочитавшей этот текст, мне стало ясно, насколько я «объективирую» свой объект. Такой стиль письма я скорее всего позаимствовал из этнографической литературы дореволюционного периода. Так, С. Н. Браиловский, один из первых исследователей удэгейцев (Старцев, 1996: 8–9), с грустью признает, что, возвращаясь от удэгейцев на «манзовской шампунке», битком набитой разными объектами материальной культуры аборигенов, терпит крушение и теряет при этом самое, по его словам, ценное: «Целый, еще не разложившийся труп семидесятилетней тазачки» (Браиловский, 1901: 8). Браиловскому все-таки не «удалось взять с собой» добытый с большим трудом полевой объект для дальнейшей его публичной демонстрации в музее Русского географического общества в Санкт-Петербурге.

Так как речь здесь идет уже о готовом продукте, произведенном антропологом — его тексте, то репрезентация объекта занимает в нем одну из центральных позиций. Трудности возникают, уже начиная с выбора текста как медиума для посредничества между наблюдателем и наблюдаемым, объектом и субъектом (Wolff, 1992: 339–340). Оправданность текста для трансляции этой репрезентации есть производная проблема от выбора (оп)позиций в целом: *объект — субъект* или *наблюдатель — наблюдаемый*. Налаженные отношения между наблюдателем и наблюдаемым не означают автоматически «хорошие» отношения между автором и его текстом. Уже после возвращения из поля, когда начинают сортироваться записи и писаться отчеты, даже у людей с трезвым и аналитическим взглядом появляются проблемы в процессе написания текста (Ibid.). Эти проблемы возникают не в последнюю очередь в результате неосознанного позиционирования себя в исследовательском этнографическом пространстве. В тексте находится одна из точек сборки образа объекта в определенном месте этого пространства. Только после презентации текста коллегам «вне поля» я осознал, насколько я деформирую реальную личность через написание научного текста. Эта презентация, рефлексия и корректировка формулировок составляют эпистемологию движения исследователя в этнографическом пространстве.

Возникновение и циркуляция образа

С самого начала моего пребывания в «поле» на Дальнем Востоке я искал *китайский аспект*, который мог бы быть увязан с удэгейцами, так как проект, в котором я работаю, формально требовал этого. Я постоянно был в поиске чего-то «китай-

ского», хотя уже в первом разговоре с А. Ф. Старцевым мне дали понять, что все «китайское» в Уссурийском крае закончилось с их депортацией в 1937–1938 годах. Это накладывало некий теоретический отпечаток на мое восприятие «поля»: *меня зачастую разочаровывало, а иногда и раздражало, что мне не рассказывают о связи с «китайским»*. Другими словами, я находился в регулятивно-политическом пространстве, следуя неписаным директивам моего работодателя (проекта), в чьих интересах я занимался исследованием (Hall, 2011: 17). Так возник образ «удэгейской деревни в Китае».

Во время моих полевых поездок ко мне поступала разнообразная информация о некой удэгейской деревне в Китае, месте, где компактно проживают от десятка до нескольких сотен удэгейцев (от разных информантов шли разные сведения о характеристике, культуре и инфраструктуре поселения). Часто звучало описание современных, вместо старых деревенских домов, которые строятся и передаются в пользование всем «удэгейцам». Это могло объясняться программами поддержки коренных народов в Китае и дополняло образ «удэгейской деревни». Но сам термин «деревня» рисовал селение, более близкое по своему устройству и виду к русским деревням, хотя и с китайским уклоном, — небольшие дома-мазанки, огороды, низкие заборы, отдельно стоящие магазины, «китайские закусовые» и т. д.

Все это мне казалось невероятным, а возможная поездка в эту деревню — настоящим приключением. Начался долгий поиск сведений (циркуляция образа): на конференции в Оломоуце мне подсказали обратиться к работам Юха Янхуненна, так я впервые прочитал об удэгейцах в Китае в его научной статье (Jahnhunnen, 1999: 249). Дальше я вышел на другого лингвиста и, списавшись с ним, получил первое подтверждение о том, что поиски удэгейцев в Китае «не должны составить большого труда» (Hözl, 2018).

Образ конструировался из научного дискурса, влияния тематической рамки проекта, самих удэгейцев, которые имели все основания полагать, что по ту сторону границы тоже живут удэгейцы. Все знали, что удэгейцы сплавлялись вниз по Бикину, Хору, Иману в Уссури для торговли с китайцами и позже с русскими, многие, имевшие в семье китайцев, во время депортации и закрытия границ ушли в Китай, некоторые китайцы, наоборот, остались в России. Сегодня удэгейцы ездят в Китай для покупки электротоваров и текстильной продукции, посещения дантиста и т. д. У удэгейцев оказались разные образы этой деревни в Китае — от весьма трезвых до сильно оптимистических: «Хорошо было бы познакомиться <...> какие там фамилии? <...> не сам Китай интересен, а селение удэгейцев <...> много удэгейцев уехало <...> мама рассказывала, не хотели уезжать <...> китайцы говорили на удэгейском <...> брат хотел бы посмотреть, как там охотятся <...>» (удэгейка села Уни, Хабаровский край, 23.11.2019, Хабаровск).

Со временем в разговорах с коллегой О. Звиденной становилось ясно, что «нет там никаких удэгейцев», а скорее всего это явление коммодификации индигенной культуры в Китае (Bruckermann, 2016), и некая «удэгейская деревня» есть продукт

развития, начиная с 2000-х годов, деревенского туризма в Северо-Восточном Китае. В этом было некоторое разочарование, хотя образ продолжал трансформироваться под влиянием новых данных. И лишь после поездки туда мне стал понятен весь абсурд образа «удэгейцы в Китае».

Когда мы прибыли на место долгожданных поисков, нам объявили, что деревня закрыта на ремонт (!), туда невозможно поехать, и вообще мы там ничего не увидим. Это было странно, так как жизнь, хоть какая-то должна же существовать и там?! И все-таки после решения некоторых финансовых вопросов нам удалось попасть в это место, и мы увидели, что «деревней» здесь называли музейно-развлекательный комплекс. Это была образцово-показательная этническая деревня для туристов (Березницкий, 2013: 116–118) с реконструкцией нанайской культуры, где представители хэджэ (китайские нанайцы) работают летом «аборигенами», зимой деревня закрыта.

Итак, поездка (мобильность) к месту возникновения образа декомпозировала его. В циркуляцию образа теперь добавились мои рассказы о «китайском симулякре», но насколько это отразится на образе тех, кто там еще не был, сложно сказать.

Слияние образов

Как уже упоминалось выше, фильм «Лесные люди удэгейцы» послужил началом моего исследования удэгейцев и первым источником формирования их образа. Ирония заключается в том, что сам фильм жителям села Красный Яр был показан относительно недавно, в 2010 году, моей коллегой и знатоком удэгейской культуры О. Звиденной. Меня заинтересовала реакция людей, всматривающихся в своих «предков», ведь на экране «жили» те удэгейцы, по которым у меня и возникла ностальгия и был выстроен экзотический образ «лесного человека».

По словам Звиденной, фильм не вызвал сильного удивления или какой-либо самоидентификации смотрящих удэгейцев с показываемыми. Увиденное, скорее, воспринималось как обычный исторический фильм. Некоторые сцены вызывали интерес и шуточные комментарии, как, например, роль женщины, которая должна была приносить добытого в лесу зверя в стойбище. Но у зрителей нельзя было наблюдать чувство «катарсиса» или ностальгию по «жизни предков». Катарсис скорее случился бы у меня, если бы я присутствовал на этом показе, ведь конструирование образа удэгейца началось именно с этого фильма (рис. 3).

Более интересно, что автор этой статьи имел в первоначальных планах снять «вторую часть» этого фильма, но его опередили — в 2015 году режиссер Иван Головнев¹⁰ снял фильм «Страна Удэхе». И если бы я не занялся рефлексивной работой над образом своего объекта исследования, то, возможно, фильм был бы снят именно так, как это сделал Головнев. Режиссер, основываясь на неизданных днев-

10. Кандидат исторических наук Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва.



Рис. 3. Показ фильма «Лесные люди удэгейцы» жителям села Красный Яр, 2010

никах Арсеньева и следуя некоему «методу Литвинова», пытается визуализировать в «Стране Удэхе» те аспекты удэгейской культуры, которые не вошли в фильм 1926 года. Другими словами, фильм Головнева пытается воспроизвести образ, основывающийся на записях Арсеньева и «первой части» («Лесные люди удэгейцы»): «Перед нашей киногруппой <...> стояла специфическая задача — показать в фильме анимизм (сложное явление духовной культуры, лишь в малой доле манифестирующееся внешне, а в основном скрытое) в сознании и подсознании носителей культуры» (Головнев, 2016: 95).

Показательно, что Головнев, так же как и Звиденная, показал этот фильм в Красном Яру, даже в том же месте (школе), но на несколько лет позже. Режиссер даже использовал в своем фильме первый показ как «сеанс связи с прошлым»:

Одним из связующих мостов нашего фильма «Страна Удэхе» с фильмом Литвинова стала киноцитата «экран на экране» — показ «Лесных людей» в школе удэгейского национального села Красный Яр Приморского края. В начале просмотра непривычного для современных детей немного черно-белого фильма экранное действие вызывало у школьников в основном смех, но постепенно фильм словно гипнотизировал аудиторию, удэгейские дети досматривали «Лесных людей» молча, погружившись в размышления. Участники этого сеанса связи с прошлым — потомки экранных лесных людей — выражали свою заинтересованность воспроизведенными в фильме культурными традициями удэгейского народа. К слову, среди зрителей показа был и праправнук Сунця — Иван Геонка. Данная сцена является экспозицией фильма: в качестве места действия заявляется удэгейский поселок как место компактного проживания (после укрупнения традиционных стойбищ в советский период) главных героев фильма — современных удэгейцев. (Головнев, 2016: 95)

Получается, что Головнев пытался связать оба образа: современного удэгейца и удэгейца с экрана фильма Литвинова. При описании в своей статье просмотра фильма режиссер также акцентирует внимание на том, что фильм произвел сильное впечатление на зрителей («гипнотизировал»), что противоречит наблюдениям

Звиденной: «К слову, Иван Геонка видел этот фильм уже тысячу раз <...> я показывала этот фильм охотникам еще в 2007 году и оставила копию Ивану <...> удэгейские дети, может, и нанайские, могли погрузиться и в телефоны, а не в связь с прошлым» (О. Звиденная, 04.2020).

Этическое пространство исследователя

Как это уже было отмечено выше, текст — это тот медиум, который в итоге использует ученый для репрезентации объекта и в целом отношений субъекта–объекта или наблюдателя–наблюдаемого. Редукция отношения к исследуемым индивидуумам к позиционированию *себя* как субъекта и *их* как объекта приводит не только к проблемам в написании самого текста, но и к возникновению более общих этических вопросов. Можно ли видеть в объекте только источник данных, который использует ученый в интересах своей профессиональной деятельности (Scheyvens, Leslie, 2000: 128–129)? Можем ли мы вообще услышать то, что говорят нам «другие» в такой манере, которая не колонизирует их, не воспроизводит доминирующие модели отношения (England, 1994: 81)?

С одной стороны, мы производим слишком много слов, чтобы описать то, что существует и так без наших текстов (Bouchetoux, 2014: 41), но с другой, чтобы существовал наш образ, необходимо дискурсивно создать его в тексте.

Веселье и наслаждение, которые сопровождают туристический отпуск, могут противоречить моральным предписаниям, регулирующим обыденную жизнь (Cohen, Cohen, 2019: 11), как для объекта, так и для субъекта. Аналогично туристу, исследователь также может потеряться в методологическом, регулятивном и этическом пространстве, находясь не только непосредственно в «поле», но и в процессе письма. Таким образом, важно наблюдать свои позиции по отношению к объекту во всем этнографическом пространстве и максимально декомпозировать образ объекта через мобильные практики и рефлексивный анализ всего опыта во время движения в нем.

Слишком часто антропологи интеллектуально далеки от людей, которых они изучают, им не удается разработать совместную форму исследования, которая была бы полезна и им, и их «информантам» (Bouchetoux, 2014: 38). Исследователь должен быть ответственным, рефлексивным, а исследование стать двусторонним процессом взаимодействия (Scheyvens, Leslie, 2000: 128–129), поскольку кроме проблемы репрезентации есть проблема реципрокности отношений: что дает ученый объекту или он только берет у него (Bouchetoux, 2014: 38)?

Этнография или антропология старой школы, которая объективирует, гомогенизирует, материализует и т. д. людей, помогает поддерживать туристические образы, придавая им легитимность (Salazar, 2013: 673). Может ли реципрокность заключаться в использовании знания антрополога при создании туристического образа в экономических целях объекта? Когда я брал интервью у представителей крупных турфирм Хабаровска с направлением по этнотуризму, я делился с ними

рассказами о ситуации Красного Яра и его туристическими практиками. Позже я узнал о планируемой фотосессии в Красном Яру для подготовки турпрограммы уже после того, как одна из этих турфирм связалась с жителями села благодаря моей «рекламе». Иными словами, турфирма хотела сначала создать образ, который подходит для коммодификации и будет в итоге обслуживаться местными жителями, — можно ли это назвать вкладом в реципрокность моих отношений к субъекту?

Моя коллега Звиденная создает туристический маршрут «По следам Арсеньева», в котором на основе изучения архивных материалов пытается воссоздать образ и маршруты известного путешественника, чтобы туристы могли окунуться в мир этнографических приключений. «Антропологический туризм», когда в специальных турах можно попробовать себя в роли антрополога или посетить места полевых исследований известных антропологов, широко практикуется уже сегодня (Salazar, 2013: 671). Использование антропологического знания в интересах объекта оправдывается субъектом во вкладе в реципрокность их отношений.

Заключение

Автор данной статьи попытался рефлексивно проследить за своим движением в этнографическом пространстве с целью деконструкции образа объекта как статичного, застывшего во времени, источника данных. Приведенные примеры из полевых исследований, которые охватывают не только места, где обычно движется объект, но и сам исследователь (автор), были приведены с целью демонстрации процесса возникновения самого образа, его циркуляции и трансформации (деконструкции).

Аналогия исследователя и туриста продемонстрировала некоторую схожесть их движения и взглядов. Основным отличием исследователя от туриста представляется осознание первым своей профессиональной позиции, которая и заставляет рефлексивно работать над своим отношением с объектом.

Проблематика написания текста и в целом этические вопросы репрезентации объекта выступают основными в переосмыслении отношения к объекту. Реципрокность отношений, как наиболее этическое выстраивание взаимоотношений с объектом, предполагает как один из вариантов содействие в коммодификации «культуры» объекта в его экономических интересах.

Но сам по себе процесс формулирования рефлексивных примеров из личной практики является перформативным. Возникают вопросы к тексту как медиуму в трансляции отношений объекта и субъекта. Дихотомии наблюдатель–наблюдаемый, объект–субъект представляются ограничивающими саму мобильность объекта, так как передают только темпоральные образы объекта, подходящие для формулировки научного текста.

Стоит также отметить, что изложенные в статье идеи не являются абсолютно новым взглядом на проблемы этических вопросов в антропологических исследова-

дованиях. Относительно новым можно считать фокус на саму мобильность исследователя в этнографическом пространстве, что тем самым дополняет дискурс о мобильном методе.

Литература

- Арсеньев В. К. (1926). Лесные люди удэгейцы. Владивосток: Книжное Дело.
- Брезницкий С. В. (2013). Полевые исследования культуры хэджэ в провинции Хэйлунцзян (КНР) в сентябре 2012 г. // Федорова Е. Г. (ред.). Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 13. СПб.: МАЭ РАН. С. 100–121.
- Браиловский С. Н. (1898). Тазы или удиһэ (опыт этнографического исследования). Владивосток.
- Гапонов В. В. (2005). История таежного природопользования Южно-Уссурийского региона. Владивосток.
- Готлиб А. С. (2004). Автоэтнография (разговор с самой собой в двух регистрах) // Социология: 4М. № 18. С. 5–16.
- Головнев И. А. (2016). «Лесные люди» — феномен советского этнографического кино // Этнографическое обозрение. № 2. С. 83–98.
- Звиденная О. О., Новикова Н. И. (2010). Удэгейцы: охотники и собиратели реки Бикин (Этнологическая экспертиза 2010 года). М.: Стратегия, ИП Андрей Яковлев.
- Рогозин Д. М. (2015). Как работает автоэтнография? // Социологическое обозрение. Т. 14. № 1. С. 224–273.
- Старцев А. Ф. (1996). Материальная культура удэгейцев (вторая половина XIX — XX в.). Владивосток: ДВО РАН.
- Урри Дж. (2012). Мобильности / Пер. с англ. А. В. Лазарева. М.: Практикс.
- Щепанская Т. Б. (2003). Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспедиционном фольклоре (опыты автоэтнографии) // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 6. № 2. С. 180–194.
- Albert F. (1956). Die Waldmenschen Udehe. Forschungsreisen im Amur- und Ussurigeniet. Darmstadt: C.W. Leske.
- Amit V. (ed.) (2000). Introduction: Constructing the Field // Amit V. (ed.). Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World. London: Routledge. P. 1–18.
- Bruckermann C. (2016). Trading on Tradition: Tourism, Ritual, and Capitalism in a Chinese Village // Modern China. Vol. 42. № 2. P. 188–224.
- Baptista J. A. (2017). The Good Holiday: Development, Tourism and the Politics of Benevolence in Mozambique. New York: Berghahn Books.
- Büscher M. (2013). Mobile Methods. Mobile Lives Forum: Forum Vies Mobiles: preparing the mobility transition. URL: <http://en.forumviesmobiles.org/marks/mobile-methods-697> (дата доступа: 04.04.2020).
- Bouchetoux F. (2014). Writing Anthropology: A Call for Uninhibited Methods. New York: Palgrave Macmillan.

- Bruner E. M.* (2009). Of Cannibals, Tourists, and Ethnographers // *Cultural Anthropology*. Vol. 4. № 4. P. 438–445.
- Butcher J.* (2000). The «New Tourist» as Anthropologist // *Robinson M.* (ed.). *Motivations, Behaviour and Tourist Types: Reflections in International Tourism*. Sunderland: Centre for Travel and Tourism in association with Business Education. P. 45–54.
- Cohen S. A., Cohen E.* (2019). New Directions in the Sociology of Tourism // *Current Issues in Tourism*. Vol. 22. № 2. P. 153–172.
- Clifford J.* (1992). Travelling Cultures // *Grossberg L., Nelson C., Treichler P. A.* (eds.). *Cultural Studies*. New York: Routledge. P. 96–116.
- Ellis C., Bochner A. P.* (2000). Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject // *Denzin N. K., Lincoln Y. S.* (eds.). *Handbook of Qualitative Research*. London: Sage Publications. P. 733–768.
- England K.* (1994). Getting Personal: Reflexivity, Positionality, and Feminist Research // *The Professional Geographer*. Vol. 46. № 1. P. 80–89.
- Elliot A., Norum R., Salazar N. B.* (eds.). (2017). *Methodologies of Mobility: Ethnography and Experiment*. Oxford: Berghahn Books.
- Galani-Moutafi V.* (2000). The Self and the Other: Traveler, Ethnographer, Tourist // *Annals of Tourism Research*. Vol. 27. № 1. P. 203–224.
- Hall C. M.* (2011). Fieldwork in Tourism/Touring Fields: Where Does Tourism End and Fieldwork Begin? // *Hall C. M.* (ed.). *Fieldwork in Tourism: Methods, Issues and Reflections*. New York: Routledge. P. 7–19.
- Hölzl A.* (2018). Udi, Udihe and the Language(s) of the Kyakala // *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction*. Vol. 15. P. 111–146.
- Ingold T.* (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York: Routledge.
- Ingold T.* (2007). *Lines: A Brief History*. New York: Routledge.
- Janhunen J., Yuguang F., Shuyun G.* (1999). The Kyakala in China: History and Present Situation // *Journal de la société finno-ougrienne*. Vol. 88. P. 248–252.
- Kaaristo M.* (2018). Engaging with the Hosts and Guests: Some Methodological Reflections on the Anthropology of Tourism // *Owsianowska S., Banaszkiwicz M.* (eds.). *Anthropology of Tourism in Central and Eastern Europe: Bridging Worlds*. Lanham: Lexington Books. P. 71–88.
- Kuklina V., Holland E. C.* (2018). The Roads of the Sayan Mountains: Theorizing Remoteness in Eastern Siberia // *Geoforum*. Vol. 88. № 5. P. 36–44.
- Marcus G. E.* (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography // *Annual Review of Anthropology*. Vol. 24. P. 95–117.
- McKercher B.* (2008). A Citation Analysis of Tourism Scholars // *Tourism Management*. Vol. 29. Amsterdam: Elsevier. P. 1226–1232.
- MacCannell D.* (2007). Anthropology for All the Wrong Reasons // *Nash D.* (ed.). *The Study of Tourism Anthropological and Sociological Beginnings*. Amsterdam: Elsevier. P. 137–154.

- MacCannell D.* (1999). *The Tourist: The New Theory of the Leisure Class*. Berkeley: University of California Press.
- Österlund-Pötzsch S.* (2017). Few are the Roads I Haven't Travelled: Mobility as Method in Early Finland-Swedish Ethnographic Expeditions // *Elliot A., Norum R., Salazar N. B.* (eds.). *Methodologies of Mobility: Ethnography and Experiment*. Oxford: Berghahn Books. P. 25–46.
- Narayan K.* (1993). How Native Is a «Native» Anthropologist? // *American Anthropologist*. Vol. 95. № 3. P. 671–686.
- Picard M.* (2007). From Turkey to Bali: Cultural Identity as Tourist Attraction // *Nash D.* (ed.). *The Study of Tourism Anthropological and Sociological Beginnings*. Amsterdam: Elsevier. P. 167–184.
- Salazar N. B.* (2013). Imaginering Otherness: Anthropological Legacies in Contemporary Tourism // *Anthropological Quarterly*. Vol. 86. № 3. P. 669–696.
- Salazar N. B.* (2012). Tourism Imaginaries: A Conceptual Approach // *Annals of Tourism Research*. Vol. 39. № 2. P. 863–882.
- Salazar N. B., Jayaram K.* (eds.) (2016). *Keywords of Mobility: Critical Anthropological Engagements*. New York: Berghahn Books.
- Sasaki S.* (2010). Voices of Hunters on Socialist Modernisation: From a Case Study of the Udehe in the Russian Far East // *Inner Asia*. Vol. 12. P. 177–197.
- Streck B.* (ed.) (2007). *Die gezeigte und die verborgene Kultur*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Scheyvensa R., Leslie H.* (2000). Gender, Ethics and Empowerment: Dilemmas of Development Fieldwork // *Women's Studies International Forum*. Vol. 23. № 1. P. 119–130.
- Schweitzer P., Povoroznyuk O.* (2019). A Right to Remoteness? A Missing Bridge and Articulations of Indigeneity along an East Siberian Railroad // *Social Anthropology/ Anthropologie Sociale*. Vol. 27. № 2. P. 236–252.
- Vasantkumar C.* (2017). Becoming, There? In Pursuit of Mobile Methods // *Elliot A., Norum R., Salazar N. B.* (eds.). *Methodologies of Mobility: Ethnography and Experiment*. New York: Berghahn Books. P. 68–88.
- Wolff S.* (1992). Die Anatomie der Dichten Beschreibung: Clifford Geertz als Autor // *Matthes J.* (Hrsg.). *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen: Schwartz. P. 339–362.

Anthropologist and Tourist: Mobility of the Udehe Image in Ethnographic Space

Vladimir Degtiar

Department of Asian Studies, Faculty of Arts, Palacký University Olomouc

Address: Křížkovského 511/8, 779 00 Olomouc

E-mail: v.degтар@gmail.com

The article tries to trace the formation, transformation, and deconstruction of the image of the author's studied object. At the same time, it is proposed to consider the movement of the subject in the ethnographic space, that is, a temporal and geographically unified space that includes field research, presentations, conversations with colleagues, writing the text of an article, etc. The concept of *imaginaries*, which is central to the representation of the object, is considered in comparison with tourism practices, where the image is a central element, which gives a better understanding of the practices of both. It is argued that when deconstructing an image, the researcher's position on the object and the ethnographic space change. The method of self-ethnography and mobility as a concept metaphor serve as tools for deconstructing the image. The main result of such a deconstruction is the ethical conclusions of the relationship of the subject to the object, as well as the performative effect of auto-ethnography. The author at the same time tries to find a solution to establish a reciprocity in relation to the object, as a kind of mandatory ethical action. One of the possible solutions seems to be the use of anthropological knowledge in the commodification of the object's culture in its economic interests.

Keywords: imaginaries, auto-ethnography, Udehe people, ethnographic space, deconstruction, mobility, reciprocity

References

- Albert F. (1956) *Die Waldmenschen Udehe: Forschungsreisen im Amur- und Ussurigeniet*, Darmstadt: C.W. Leske.
- Amit V. (2000) Introduction: Constructing the Field. *Constructing the field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World* (ed. V. Amit), London: Routledge, pp. 1–18.
- Arseniev V. (1926) *Lesnye ljudi udjehejcy* [Udehei People Forest People], Vladivostok: Knizhnoe Delo.
- Baptista J. A. (2017) *The Good Holiday: Development, Tourism and the Politics of Benevolence in Mozambique*, New York: Berghahn Books.
- Bereznitsky S. (2013) Polevye issledovanija kul'tury hjedzhje v provincii Hjejlungdzjan (KNR) v sentjabre 2012 g. [Field Studies of the Hege Culture in Heilongjiang Province (China) in September 2012]. *Materialy polevyh issledovanij MAJE RAN. Vyp. 13* [Materials of Field Studies of the MAE RAS, Issue 13] (ed. E. Fedorova), Saint Petersburg: RAS, pp. 100–121.
- Bouchetoux F. (2014) *Writing Anthropology: A Call for Uninhibited Methods*, New York: Palgrave Macmillan.
- Brailovsky S. (1898) *Tazy ili udihje (opyt jetnograficheskogo issledovanija)* [Tazy People or Udihe (Experience of Ethnographic Eesearch)], Vladivostok.
- Bruckermann C. (2016) Trading on Tradition: Tourism, Ritual, and Capitalism in a Chinese Village. *Modern China*, vol. 42, no 2, pp. 188–224.
- Bruner E. M. (2009) Of Cannibals, Tourists, and Ethnographers. *Cultural Anthropology*, vol. 4, no 4, pp. 438–445.
- Büscher M. (2013) Mobile Methods. *Mobile Lives Forum: Forum Vies Mobiles: Preparing the Mobility Transition*. Available at: <http://en.forumviesmobiles.org/marks/mobilemethods-697> (accessed 1 April 2020).
- Butcher J. (2000) The “New Tourist” as Anthropologist. *Motivations, Behaviour and Tourist Types: Reflections in International Tourism* (ed. M. Robinson), Sunderland: Centre for Travel and Tourism in association with Business Education, pp. 45–54.
- Clifford J. (1992) Travelling Cultures. *Cultural Studies* (eds. L. Grossberg, C. Nelson C., P. A. Treichler), New York: Routledge, pp. 96–116.
- Cohen S. A., Cohen E. (2019) New Directions in the Sociology of Tourism. *Current Issues in Tourism*, vol. 22, no 2, pp. 153–172.
- Elliot A., Norum R., Salazar N. B. (eds.) (2017) *Methodologies of Mobility: Ethnography and Experiment*, Oxford: Berghahn Books.
- Ellis C., Bochner A. P. (2000) Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject. *Handbook of Qualitative Research* (eds. N. K. Denzin, Y. S. Lincoln), London: Sage Publications, pp. 733–768.

- England K. (1994) Getting Personal: Reflexivity, Positionality, and Feminist Research. *The Professional Geographer*, vol. 46, no 1, pp. 80–89.
- Galani-Moutafi V. (2000) The Self and the Other: Traveler, Ethnographer, Tourist. *Annals of Tourism Research*, vol. 27, no 1, pp. 203–224.
- Gaponov V. (2005) *Istorija taezhnogo prirodopol'zovanija Juzhno-Ussurijskogo regiona* [History of Taiga Nature Management in the South Ussuri Region], Vladivostok: Apelsin.
- Golovnev I. (2016) "Lesnye ljudi" — fenomen sovetskogo jetnograficheskogo kino ["Forest People" — The Phenomenon of Soviet Ethnographic Cinema]. *Ethnographic Review*, no 2, pp. 83–98.
- Gotlib A. (2004) Avtojetnografija (razgovor s samoj soboj v dvuh registrah) [Autoethnography (A Conversation with Oneself in Two Registers)]. *Sociology: 4M*, no 18, pp. 5–16.
- Hall M. C. (ed.) (2011) Fieldwork in Tourism/Touring Fields: Where Does Tourism End and Fieldwork Begin? *Fieldwork in Tourism. Methods, Issues and Reflections* (ed. M. C. Hall), New York: Routledge, pp. 7–19.
- Hölzl A. (2018) Udi, Udihe and the Language(s) of the Kyakala. *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction*, vol. 15, pp. 111–146.
- Ingold T. (2007) *Lines: A Brief History*, New York: Routledge.
- Ingold T. (2011) *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, New York: Routledge.
- Janhunen J., Yuguang F., Shuyun G. (1999) The Kyakala in China: History and Present Situation. *Journal de la société finno-ougrienne*, vol. 88, pp. 248–252.
- Kaaristo M. (2018) Engaging with the Hosts and Guests: Some Methodological Reflections on the Anthropology of Tourism. *Anthropology of Tourism in Central and Eastern Europe: Bridging Worlds* (eds. S. Owsianowska, M. Banaszkiwicz), Lanham: Lexington Books, pp. 71–88.
- Kuklina V., Holland E. C. (2018) The Roads of the Sayan Mountains: Theorizing Remoteness in Eastern Siberia. *Geoforum*, vol. 88, no 5, pp. 36–44.
- MacCannell D. (1999) *The Tourist: The New Theory of the Leisure Class*, Berkeley: University of California Press.
- MacCannell D. (2007) Anthropology for All the Wrong Reasons. *The Study of Tourism Anthropological and Sociological Beginnings* (ed. D. Nash), Amsterdam: Elsevier, pp. 137–154.
- Marcus G. E. (1995) Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 95–117.
- McKercher B. (2008) A Citation Analysis of Tourism Scholars. *Tourism Management*, vol. 29, pp. 1226–1232.
- Narayan K. (1993) How Native is a "Native" Anthropologist? *American Anthropologist*, vol. 95, no 3, pp. 671–686.
- Österlund-Pötsch S. (2017) Few are the Roads I Haven't Travelled: Mobility as Method in Early Finland-Swedish Ethnographic Expeditions. *Methodologies of Mobility: Ethnography and Experiment* (eds. A. Elliot, R. Norum, N. B. Salazar), Oxford: Berghahn Books, pp. 25–46.
- Picard M. (2007) From Turkey to Bali: Cultural Identity as Tourist Attraction. *The Study of Tourism Anthropological and Sociological Beginnings* (ed. D. Nash), Amsterdam: Elsevier, pp. 167–184.
- Rogozin D. M. (2015) Kak rabotaet avtojetnografija? [How Does Autoethnography work?]. *Russian Sociological Review*, vol. 14, no 1, pp. 224–273.
- Salazar N. B. (2012) Tourism Imaginaries: A Conceptual Approach. *Annals of Tourism Research*, vol. 39, no 2, pp. 863–882.
- Salazar N. B. (2013) Imagineering Otherness: Anthropological Legacies in Contemporary Tourism. *Anthropological Quarterly*, vol. 86, no 3, pp. 669–696.
- Salazar N. B., Jayaram K. (eds.) (2016) *Keywords of Mobility: Critical Anthropological Engagements*, New York: Berghahn Books.
- Sasaki S. (2010) Voices of Hunters on Socialist Modernisation: From a Case Study of the Udehe in the Russian Far East. *Inner Asia*, vol. 12, pp. 177–197.
- Scheyvensa R., Leslie H. (2000) Gender, Ethics and Empowerment: Dilemmas of Development Fieldwork. *Women's Studies International Forum*, vol. 23, no 1, pp. 119–130.

- Schweitzer P., Povoroznyuk O. (2019) A Right to Remoteness? A Missing Bridge and Articulations of Indigeneity Along an East Siberian Railroad. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, vol. 27, no 2, pp. 236–252.
- Shchepanskaia T. (2003) Polevik: figura i dejatel'nost' jetnografa v jekspedicionnom fol'klore (opyty avtojetnografii) [Polevik: The Figure and Activity of an Ethnographer in the Expedition Folklore (Experiments of Autoethnography)]. *Journal of Sociology and Social Anthropology*, vol. 6, no 2, pp. 180–194.
- Startsev A. (1996) *Material'naja kul'tura udjegejcev (vtoraja polovina XIX–XX v.)* [Material Culture of the Udege People (The Second Half of the 19th–20th Centuries)], Vladivostok: DVO RAS.
- Streck B. (ed.) (2007) *Die gezeigte und die verborgene Kultur*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Urry J. (2012) *Mobil'nosti* [Mobilities], Moscow: Praxis.
- Vasantkumar C. (2017) Becoming, There? In Pursuit of Mobile Methods. *Methodologies of Mobility: Ethnography and Experiment* (eds. A. Elliot, R. Norum, N. B. Salazar), New York: Berghan Books, pp. 68–88.
- Wolff S. (1992) Die Anatomie der Dichten Beschreibung: Clifford Geertz als Autor. *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs* (ed. J. Matthes), Göttingen: Schwartz, pp. 339–362.
- Zvidennaya O., Novikova N. (2010) *Udjegejcy: ohotniki i sobirатели reki Bikin (Jetnologicheskaja jekspertiza 2010 goda)* [Udege People: Hunters and Gatherers of the Bikin River (Ethnological Expertise 2010)], Moscow: Strategiya.