

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

Научный журнал

2015

№ 1

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС 77 – 54966 от 08.08.2013

Журнал издается при поддержке гранта Правительства РФ № 14.В25.31.0009
«Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности
и социальной адаптации в истории и современности»



**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ ЖУРНАЛА
«СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**

- Функ Дмитрий Анатольевич**, Московский государственный университет, Россия –
главный редактор
- Соколовский Сергей Валерьевич**, Институт этнологии и антропологии, Россия –
заместитель главного редактора
- Нам Ираида Владимировна**, Томский государственный университет, Россия –
заместитель главного редактора
- Дериглазова Лариса Валериевна**, Томский государственный университет, Россия
- Хазанов Анатолий Михайлович**, университет Висконсин-Мэдисон, США
- Швайцер Петер**, университет г. Вена, Австрия
- Трубина Елена Германовна**, Уральский федеральный университет, Россия

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ ЖУРНАЛА
«СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**

- Бич Хуберт**, университет г. Уппсала, Швеция
- Бирталан Агнеш**, университет им. Лоранда Этвёша, Венгрия
- де Грааф Тьеерд**, университет г. Гронинген, Нидерланды
- Дятлов Виктор Иннокентьевич**, Иркутский государственный университет, Россия
- Харусь Ольга Анатольевна**, Томский государственный университет, Россия
- Крадин Николай Николаевич**, Дальневосточный федеральный университет, Россия
- Мамонтова Надежда Александровна**, университет Хельсинки, Финляндия
- Мандельштам Балзер Марджори**, Джорджтаунский университет, США
- Миськова Елена Вячеславовна**, Московский государственный университет, Россия
- Зайцева Ольга Владимировна**, Томский государственный университет, Россия
- Зиновьев Василий Павлович**, Томский государственный университет, Россия

Альбина Рассказчикова – секретарь
Елена Карагеоргий – редактор-переводчик

EDITORIAL BOARD
SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

Funk, Dmitri, *Moscow State University, Russia* – Editor-in-Chief
Sokolovsky, Sergei, *Institute of Ethnology and Anthropology, Russia* – Associate editor
Nam, Iraidia, *Tomsk State University, Russia* – Associate editor
Deriglazova, Larissa, *Tomsk State University, Russia*
Hazanov, Anatoliy, *University of Wisconsin-Madison, USA*
Schweitzer, Peter, *University of Vienna, Austria*
Troubina, Elena, *Ural Federal University, Russia*

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Beach, Hubert, *Uppsala University, Sweden*
Birtalan, Agnes, *Eötvös Lorand University, Hungary*
de Graaf, Tjeerd, *Groningen University, the Netherlands*
Diatlov, Viktor, *Irkutsk State University, Russia*
Kharus, Olga, *Tomsk State University, Russia*
Kradin, Nikolai, *Far East Federal University, Russia*
Mamontova, Nadezhda, *University of Helsinki, Finland*
Mandelstam Balzer, Marjorie, *Georgetown University, USA*
Miskova, Elena, *Moscow State University, Russia*
Zaitseva, Olga, *Tomsk State University, Russia*
Zinoviev, Vassili, *Tomsk State University, Russia*

Secretary Albina Rasskazchikova
Translator Elena Karageorgiy

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|---|
| Редакторская колонка (Д.А. Функ) | 6 |
|--|---|

ИССЛЕДОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

| | |
|---|----|
| Соколовский С.В. Метафизика идентичности и исследования процессов идентификации в социальных науках | 8 |
| Владимирова В. Транснациональные индигенные организации, либеральный мультикультурализм и нарративы об «индигенном сепаратизме» на Севере России | 23 |
| Караваяева Д.Н. Север versus Юг, или Музыка в поисках английскости (на материалах современной северной Англии) | 57 |
| Ямрозик И. Формы и специфика сикхской идентичности в современной Англии (пер. с англ. Е.Н. Карагеоргий) | 87 |
| Ольшевска Д. Местные божества, традиции и региональная идентичность китайской общины Бали. Введение в проблему (пер. с англ. Е.Н. Карагеоргий) | 98 |

РЕЦЕНЗИИ

| | |
|--|-----|
| <i>Kai Donner: Linguist, ethnographer, photographer.</i> Donner Joakim & Juha Janhunen (eds.), Peter Sandberg (photo ed.). Helsinki: Société Finno-Ougrienne, National Board of Antiquities, 2014. 175 p. (Travaux ethnographiques de la Société Finno-Ougrienne 21) (Д.А. Функ) | 110 |
|--|-----|

| | |
|----------------------------------|-----|
| СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ | 116 |
|----------------------------------|-----|

| | |
|-------------------------------------|-----|
| ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ | 118 |
|-------------------------------------|-----|

CONTENTS

| | |
|--|---|
| Editor's note (D.A. Funk) | 6 |
|--|---|

STUDYING IDENTITY

| | |
|--|----|
| Sokolovskiy S.V. Metaphysics of identity and identification processes research in social sciences | 8 |
| Vladimirova V. Transnational indigenous structures, liberal multiculturalism, and narratives of indigenous separatism in Russia's North | 23 |
| Karavaeva D.N. North versus South, or music in search of Englishness (the case of contemporary Northern England) | 57 |
| Jamrozik I. Formations and shades of Sikh identities in modern England (translated from English by E.M. Karageorgii) | 87 |
| Olszewska D. Local deities, traditions, and regional identity of the Chinese community in Bali. Introduction to the problem (translated from English by E.M. Karageorgii) | 98 |

BOOK REVIEWS

| | |
|---|-----|
| <i>Kai Donner: Linguist, ethnographer, photographer.</i> Donner Joakim & Juha Janhunen (eds.), Peter Sandberg (photo ed.). Helsinki: Société Finno-Ougrienne, National Board of Antiquities, 2014. 175 p. (Travaux ethnographiques de la Société Finno-Ougrienne 21) (D.A. Funk) | 110 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| INFORMATION ABOUT THE AUTHORS | 116 |
|--|-----|

| | |
|--------------------------------------|-----|
| INFORMATION FOR AUTHORS | 118 |
|--------------------------------------|-----|

РЕДАКТОРСКАЯ КОЛОНКА

DOI 10.17223/2312461X/7/1

С момента своего основания в 2013 г. журнал *Сибирские исторические исследования* выходит при финансовой поддержке проекта «Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности» (грант Правительства РФ № 14.В25.31.0009). Не случайно поэтому то внимание, которое уделяется на страницах журнала представлению наиболее значимых результатов проекта (см., например, № 1 и 2 2013 г.).

В 2014 г., 14–15 октября, в рамках названного проекта в Томске прошла масштабная международная научная конференция «Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности: методология, методика и практики исследования» (Человек... 2014), собравшая более 150 участников из 12 стран. На 13 секциях конференции и заключительном круглом столе анализировался и максимально подробно обсуждался феномен идентичности в различных его проявлениях (городская, региональная, этническая, классовая, гендерная, национальная и другие типы идентичности). При очевидной и весьма значительной смысловой инфляции понятия идентичности, такого рода обсуждения – в полидисциплинарном контексте – чрезвычайно важны в плане и подведения некоторых итогов, и постановки новых исследовательских вопросов, и просто для обмена результатами новых индивидуальных и коллективных исследовательских проектов. Важны они и для понимания преимуществ или недостатков дисциплинарного (в частности, антропологического) подхода к этому понятию.

Часть докладов, прозвучавших на конференции, уже нашла свой путь к читателю. В журнале «Русин» (2014. № 4 (38). С. 115–151) вышла подборка статей под ред. В.П. Зиновьева, частично представляющая доклады на секции «Русский, советский, россиянин: исторические трансформации российской идентичности».

В данном номере журнала *Сибирские исторические исследования* публикуются еще три текста (работы наших зарубежных коллег – В. Владимировой, И. Ямрозик и Д. Ольшевской), изначально представленные на названной выше конференции в виде докладов на секциях «Современные идентичности и образ жизни населения северных широт», «Мультикультурализм: право на отличие или абсолютизация культуры?» и «Принимающее общество и мигранты».

В последующих номерах журнала 2015 г. мы предполагаем продолжить это начинание и предоставить наши страницы авторам еще ряда интересных и важных докладов на конференции «Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности: методология, методика и практики исследования», по возможности группируя их в специальные темы. Разумеется, в журнале будут публиковаться и иные поступающие в редакцию статьи и рецензии.

Особо хочу пригласить к сотрудничеству всех авторов, способных качественно рецензировать важные, яркие современные работы по антропологии, археологии, истории. Рубрика «Рецензии» продолжает свое существование, и мы рассчитываем на регулярное ее наполнение.

Литература

Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности: методология, методика и практики исследования: Программа и тезисы / Ред. Д.А. Функ, В.П. Зиновьев, Л.В. Дериглазова и др. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2014. 328 с.

References

Funk D.A., Zinoviev V.P., Deriglazova L.V. et al. (eds.) *Chelovek v meniaiushchemsia mire. Problemy identichnosti i sotsial'noi adaptatsii v istorii i sovremennosti: metodologiya, metodika i praktiki issledovaniia: Programma i tezisyy* [Man in a changing world. Problems of identity and social adaptation: past and present. Methodology, methods, and practices of research: the programme and abstracts]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 2014. 328 p.

Д.А. Функ

ИССЛЕДОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

УДК 111; 316.4

DOI 10.17223/2312461X/7/2

МЕТАФИЗИКА ИДЕНТИЧНОСТИ И ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОЦЕССОВ ИДЕНТИФИКАЦИИ В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ

Сергей Валерьевич Соколовский

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые философские проблемы в исследованиях динамики и политики идентичности как людей, так и неживых предметов с целью расширения существующего круга тем и проблем в изучении идентичности в социальных науках, главным образом в антропологии. Приводятся примеры конкретных проблем и областей исследования, в которых такое расширение позволяет обновить как концептуализацию динамики идентичности в целом, так и существующие в этой области исследовательские подходы.

Ключевые слова: тождественность, динамика идентичности, политика идентичности, сорталы и натуральные разряды

Словечко «метафизика» обычно не входит в лексикон антропологов и некоторых из них даже пугает. За ним прозревают какую-то смутную средневековую схоластику. Между тем в метафизике нет ничего мистического, и многие ее ответвления вполне современны. Схоласты, опираясь на семантику термина, объявляли метафизическим все надприродное или нефизическое. Отвлекаясь от оценки верности таких взглядов, можно отметить, что современное словоупотребление поддерживает идею «нефизичности» («неприродности») предмета метафизики. В такой перспективе все гуманитарные дисциплины оказываются насквозь метафизичными, и получается так, что если вы с подозрением относитесь к метафизике, то тем самым сомневаетесь в рациональности оснований и начал этих дисциплин, а заодно с ними и социальных наук, которые вопреки их притязаниям на высокие научные стандарты исследуют все же человеческие произведения, т.е. феномены, имеющие в своей сущности характеристики, не входящие в предметы естественных (читай – неметафизических) наук – физики, химии, геологии, биологии или астрономии.

Отказ от продумывания метафизических оснований собственных исследований ослабляет методологический фундамент и теоретический уровень любой дисциплины и обрекает исследователя на наивную в философском и рациональном отношениях позицию здравого смысла.

Основывая исследование на здравом смысле, ученый ограничивает себя описанием: его эпистемологическая позиция практически полностью совпадает с позицией тех, кого он изучает. Может быть, это и хорошо, возразят полевые этнографы и социологи. Разве в задачи социальных и гуманитарных дисциплин не входит тщательная фиксация бытующих представлений населения о себе и мире? Разумеется, входит. И действительно, для фиксации происходящего здравого смысла будет, видимо, достаточно. Правда, гелиоцентрической системы с ним не создать, и как только ученый попытается сделать следующий за описанием шаг – проанализировать собранные материалы, так тут же ему придется искать и создавать новый познавательный инструментарий, который будет лучше приспособлен для аналитика, взгляд которого будет существенно отличаться от перспективы собирателя и «фиксатора». Можно, разумеется, попробовать изобрести велосипед (опыт современных изобретателей велосипедов, кстати, свидетельствует о том, что дело это не столь безнадежно). Разумнее, однако, преодолеть свое недоверие к метафизике и попытаться познакомиться хотя бы с теми обсуждаемыми в ней вопросами, которые имеют непосредственное отношение к тематике проводимого исследования, чтобы быть лучше информированным даже в том случае, когда желание изобретать велосипеды (или наступать на чужие грабли) не пропадает.

Если мне не удалось убедить читателей, что метафизика не так страшна, как ее малюют, то мой совет им (застрявшим в идентичности, связанной с вполне конкретной идеологией научного поиска, при котором все метафизическое отбрасывается, но и ничего из методов строгих наук не используется, просто потому, что их предмет изучения этими методами не улавливается) – прекратить чтение: идентичность – вещь серьезная, изменять ее непросто, а идентичность, связанная с идеологией, вообще с трудом поддается рациональному влиянию. Единственный шанс для такого читателя преодолеть свои неопозитивистские фобии – это любопытство – черта для исследователя вполне простительная и даже необходимая.

Стали ли причиной избегания метафизических проблем со стороны антропологов малоосознаваемые, но распространенные неопозитивистские установки или тому послужили иные обстоятельства, но так произошло, что вопреки пристальному интересу к проблематике идентичности в целом большинство проблем, связанных с процессами индивидуации и идентификации, оказались вне их поля зрения. Ближе всего к этой проблематике они подходили в период расцвета движения «Культура и личность», у истоков которого стоял Э. Сэпир (ср.: Darnell 1986), но последующее развитие когнитивной антропологии пошло иными путями, и многие из поставленных в тот период вопросов так и остались без ответов. В частности, вопреки популярности исследований

классификации в так называемых примитивных обществах культурная вариативность абстракции отождествления остается изученной довольно поверхностно, из-за чего и особенности трактовок тождественности и формирующихся на их основе идентичности классов вещей и людей в ряде случаев проявлены недостаточно.

В задачи этой статьи не входит систематическое рассмотрение метафизических оснований современных исследований идентичности. Они значительно скромнее и будут считаться решенными, если удастся достичь некоторого расширения круга вопросов, обычно используемых в исследованиях идентичности антропологами и их коллегами из смежных социальных наук, за счет привлечения внимания к тем аспектам идентичности, которые и являются по своей сути метафизическими и которые вполне способны стать основой для обновления исследовательских программ в изучении идентичности. Таким образом, приводимые ниже по необходимости краткие описания отдельных метафизических проблем, возникающих в рамках исследований идентичности и тождественности, должны рассматриваться лишь в качестве стимулов для формулирования новых вопросов и исследовательских задач в конкретных полевых исследованиях процессов идентификации, реализуемых антропологами, социологами и социальными психологами. Такой прагматический, едва ли не потребительский подход к фундаментальным проблемам метафизики идентичности обусловлен сложившимся разделением труда в современных исследованиях этой проблематики, породившим разрыв между ее собственно философскими и прикладными социальными исследованиями. Этот разрыв, по моему убеждению, может быть преодолен только встречными усилиями как со стороны философов, так и со стороны исследователей идентичности и процессов идентификации в специализированных социальных дисциплинах.

Помимо такого движения навстречу (отправным пунктом в данном случае служит ситуация в области изучения политики идентичности, сложившаяся в российской антропологии), я также делаю попытку обратить внимание на существующие лакуны в полевых этнографических исследованиях, проблематика которых с позиций универсума представлений и высказываний об идентичности самих исследуемых остается лоскутной и обычно не представляется в качестве единой исследовательской области, разные сектора которой, однако, не могут не влиять друг на друга¹. Наконец, еще одной важной стороной в исследованиях идентичности у этнографов² становятся проблемы аутентичности культуры и культурных артефактов, несомненно, связанные с метафизическими проблемами идентичности, без понимания которых сущность отношений между аутентичными и неаутентичными культурными артефактами становится недоступной.

Рассмотрение проблематики идентичности в более широком, чем это принято в конкретных профессиональных специализациях, контексте предоставляет основу для нового синтеза всей проблематики, связанной с идентичностью, и открывает новые проблемные области для продуктивного исследования. Такой расширенный по сравнению со стандартным подходом контекст задается утверждением, что в отличие от рефлексивной *самоидентичности*, предполагающей наличие сознания и самосознания, идентичность как тождественность присуща всем вещам, включая неживые, иначе мы бы подозревали, что пока мы не смотрим на вещи, отворачиваясь от них, закрывая глаза или засыпая, они становятся иными, теряя тождественность с собой и собственную идентичность. В соответствии с широко обсуждавшимся в философии законом идентичности ($A = A$, или в другой формулировке: A есть A) «всякому существу как таковому присуще тождество, единство с самим собой»³ (Heidegger 2006: 35). Вещи, как и мы, способны меняться, сохраняя идентичность «тех же самых», но помимо философов, изучающих метафизику идентичности / тождественности, мало кто обращает внимание на то обстоятельство, что разные виды или классы вещей отличаются способами и формами сохранения и изменения идентичности, или – как начиная со времен Гоббса и Лейбница и до сегодняшнего дня говорят представители аналитической философии – *условиями идентичности* (ср.: *identity conditions* у Лоу – Lowe 2014: 17). В этой перспективе и люди оказываются особым «разрядом вещей», подчиняясь особым условиям идентичности со специфическим набором ее критериев. Не следует также забывать, что идентичность присуща событиям, мифологическим или историческим, попытки переосмысления которых могут порождать и часто порождают бурю эмоций, поскольку такие события вполне очевидным образом связаны с индивидуальными идентичностями их участников или людей, о них осведомленных и приверженных к вполне конкретной и разделяемой тем сообществом памяти, в которое они входят, интерпретации этих событий.

Трактовки проблем идентичности в социологии, психологии или антропологии нередко противопоставляются ее концептуализациям в философии, где они выступают в качестве сущностно иной (всеобщей, универсальной, неспецифической) проблематики, касающейся, прежде всего, отношения вещи с самой собой во времени, ее изменений при сохранении тождественности или замене ее частей. Можно, однако, возразить, что вся эта проблематика так или иначе проявляется и в исследованиях идентичности в социальных науках, поскольку имеет непосредственное отношение к человеку и его разнообразным самоидентичностям. Надстраиваемая над тождественностью рефлексивность личностного самосознания определяется во многих его аспектах условиями идентичности на этом первичном и фундаментальном

уровне, который антропологи и социологи или психологи вряд могут игнорировать или считать не относящимся к делу.

Одной из фундаментальных проблем, связанных с концептом идентичности как тождественности, является установление ее характера. Упомянутый выше закон тождества, впервые сформулированный еще Аристотелем (его современная формулировка была предложена Лейбницем), как только мы обращаемся к фактам языка, классифицирующего мышления или даже повседневной жизни, требует уточнения: нам трудно сделать заключение о тождественности реальной вещи, поскольку ее тождественность никогда не бывает абсолютной. Неабсолютная, т.е. релятивная тождественность, образуемая на основе абстракции отождествления, позволяет лучше справляться с практическими задачами типа счета (мы можем сосчитать книги на полке только при условии определения того, что будет считаться «книгой» – отдельное произведение, пусть и занимающее несколько томов, или же объединенные под одной обложкой несколько произведений, т.е. задав критерии идентичности для понятия «книга»). Еще более очевидной роль критериев идентичности станет, если вас попросят назвать число «работ», находящихся на этой же книжной полке. Счет, таким образом, предполагает отождествление (идентификацию) и различение (дифференциацию), а также четкие критерии идентификации⁴. Книга как физический объект (переплетенные листы бумаги) отличается от книги как авторского произведения, и поэтому число томов может не совпадать с числом работ, в особенности если на полке стоят несколько одинаковых томов одного автора, что сразу затрудняет задачу отождествления объекта в качестве «того же самого» и различения его от соседних, что требуется для правильного подсчета. В этом отношении тождественность характеризуется как относительная, или релятивная.

Приведу более близкий к профессиональным интересам этнографа пример. Является ли, например, шаман в его шаманской деятельности на земле и во время путешествия в иные миры той же самой личностью? Иными словами, является ли его идентичность как шамана *транс-мирной*, т.е. охватывающей несколько миров, или же он должен менять идентичности, попадая в верхний или нижний мир, и возвращаться к идентичности срединного мира, оставляя иные свои идентичности или, быть может, различные ипостаси единой, в других доступных ему мирах? Со сколькими личностями мы имеем дело в этом случае? Каковы критерии идентичности для этой личности или этих личностей? Разумеется, метафизика вряд ли даст нам ответы на эти вопросы, поскольку ключ к ним лежит в мировоззрении самого шамана, однако она позволяет данные вопросы сформулировать и узнать нечто новое о шаманской идентичности и ее трансформациях.

Проблематика исследований динамики идентичности. В современных исследованиях идентичности разных типов подчеркиваются ее изменчивость и динамизм; некоторые теоретики предпочитают в этой связи говорить не столько об идентичности, сколько о процессах идентификации с не всегда предсказуемыми исходами. Вопреки тому, что проблемы динамики идентичности активно исследуются, фрагментарность всего поля исследований идентичности и наличие узких специализаций в изучении различных типов идентичностей и областях их проявления не осознаются как части целого (например, изменения возрастных и статусных идентичностей изучаются в отрыве от идентичностей, связанных с языковыми и культурными процессами).

Трансформации идентичностей фольклорных персонажей, шаманов и целителей или охотников в традиционных культурах хорошо известны, но парадоксальным образом остаются недостаточно изученными с точки зрения динамики идентичности и ее закономерностей. Нарушения тождественности с обыденным или повседневным Я рутинно происходит и в ситуациях измененного состояния сознания под влиянием стресса, болезни, галлюциногенов или сильных эмоций, и в процессе рутинной повседневности (грезы, потери внимания, распределенное Я во время работы с экранными носителями и т.д.) у большинства представителей современных индустриальных обществ, однако такие изменения с позиций изменений идентичности рассматриваются редко.

Как и амёбы, размножаясь, мы делимся, а именно передаем своему потомству некоторые из наших идентичностей, транслируя тем самым часть жизненного опыта вместе с ассоциированными с этим опытом идентичностями следующим поколениям. Закономерности передачи таких идентичностей варьируют не только в зависимости от их конкретного типа. В отношении каждой из них существуют особые нормы, процедуры, правила и закономерности трансляции. Вопреки тому, что обряды перехода давно входят в классическую тематику антропологических исследований, правила и процедуры передачи идентичностей (как и случаи сбоя такой трансляции межпоколенческих идентичностей) все еще редко становятся фокусом исследования среди антропологов.

Возьмем случай социальных идентичностей, связанных с такими атрибутами, как честность, порядочность, правдивость или справедливость. Эти идентичности можно с некоторыми оговорками отнести к типу градуированных, поскольку им могут приписываться степени, выражаемые различными специфицирующими определителями (всегда, обычно, часто, иногда, никогда, как правило и проч.), как, например, в предложениях: «Обычно он ведет себя порядочно», или «Он – мужик справедливый» (подразумевается, что он действует так всегда). Здесь интересны не столько возможности дифференциальной оценки одного

качества или идентичности, т.е. противопоставление *градуированности* – *фазовым переходам* или *качественным скачкам* при изменении статуса (как в случаях таких атрибутов или идентичностей, как «женатый», «беременная», «мертвый», когда появление спецификатора-ограничителя сигнализирует нарушение языковой нормы и вызывает смех: «немножко беременная», «чуть-чуть женатый», «отчасти дееспособный»).

Значительный интерес представляет профессиональная вариативность этих идентичностей (и связанных с ними представлений о норме в отношении справедливости, правдивости и т.д.) в рамках той целостности, которая мыслится как единая культура. Правдивый банкир будет отличаться от правдивого врача настолько, насколько отличаются их дискурсивные практики, в которых скрывается или выражается правда. Утрата позитивной идентичности (в данном случае смена образа правдолюбца на имидж лжеца), как и характеристики данных идентичностей или статусов в этих профессиональных субкультурах, очевидным образом отличаются: врач может, а иногда и должен скрывать правду от пациента и, утешая его, сообщать полуправду или неправду, в то время как банкир должен, руководствуясь банковской тайной, молчать, но не может исказить интересующих его клиента сведений. Иными словами, связанные с этими профессиональными идентичностями кодексы поведения наполняют идентичность «правдивого человека» разным содержанием.

Этот дискурсивно-деятельностный аспект повседневных (в данном случае – профессиональных) идентичностей давно привлекает внимание социальных психологов и социологов (здесь сразу приходит на память знаменитая книга Э. Гофмана «Представление себя в повседневной жизни» (2000) с ее яркими описаниями повседневных стратегий и тактик самопрезентации), но нечасто пользуется вниманием антропологов. Между тем изучение особенностей динамики идентичностей этого типа способно пролить новый свет и на более привычные для полевого этнографа сюжеты, связанные со сменой идентичностей, их интенсивностью и взаимодействием их регистров у носителей «традиционной культуры». При детальном рассмотрении этой динамики внимание привлекает не только характер (постепенный или скачкообразный) смены идентичности или переключения из одного регистра в другой (смена ролей), но и *личностные стили*, проявляющиеся в управлении самоидентичностью – той самой «презентации себя», о которой писал Гофман. Кстати, используемая во многих из его описаний метафорика театра и театрального действия позволяет не только ввести в анализ динамики идентичности категории личности и личины (или индивида и освоенного им ролевого репертуара), но и отметить наличие и влияние «публики» на избираемые в конкретных ситуациях тактики самопре-

зентации, поскольку от характеристик этой «зрительской аудитории», реальных или мнимых, ведь речь идет все-таки о субъективном ее восприятии со стороны «актера», зависит не столько успех «спектакля», сколько сам ход разыгрываемой им «пьесы» с меняющимся под влиянием этой публики сценарием.

Разумеется, разговор о стилях смены идентичности касается в большей степени градуированных переходов, однако и фазовым скачкообразным переменам статуса (как, например, при появлении в семье первого ребенка, когда статус его родителей и родителей его родителей резко и скачкообразно меняется: они становятся мамами и папами, дедушками и бабушками, и вся родственная сеть, благодаря появлению нового члена, получает новые идентичности) не чужда стиливая и личностная окраска: превращение в бабушку или деда будет по-разному переживаться молодежью «стариками», в ценности которых входит культ молодости, и старшим поколением из геронтофильного общества, где культ молодости отсутствует, но есть культ старейшин, родителей или предков⁵.

Из рассмотренных примеров, в которых на особенности передачи или трансформации идентичности влияет ее тип, становится очевидным, что на ее динамику влияет также система ценностей или аксиологическое измерение этой динамики, поскольку практически любая конкретная идентичность обладает приписываемой ей ценностью. Рассматривается ли в данной культуре или обществе та или иная идентичность как позитивная или негативная, ощущается ли она ее носителем как дар или стигма – эти и подобные обстоятельства, несомненно, влияют на стиль и особенности передачи или трансформации идентичности. На основе такого рода специфики формируются специфические практики наследования, наследия и наследства, а также сообщества памяти.

Идентичности и классификации. Динамика идентичностей имеет свои особенности, характерные для конкретного типа или класса идентичностей: помимо рассмотренных выше примеров из классов профессиональных и возрастных идентичностей, всем известны языковые, локальные (региональные), гендерные, досуговые, игровые и иные. Каждый из них характеризуется особыми взаимоотношениями между различными регистрами этих идентичностей, нюансами управления ими и представлениями о способах их передачи и перемены. В соответствии с этими представлениями идентичности могут наследоваться, человек может обретать их от родителей, Бога (богов, духов) или природы, они могут также навязываться, достигаться, приобретаться, присваиваться, отчуждаться, меняться спонтанно или по желанию, достигаться с помощью магии или за счет собственных усилий. Грамматика (парадигматика и синтаксис) трансформаций идентичности такого рода пока

исследована недостаточно, и включение этих сюжетов в специальные программы полевых этнографических исследований способно существенно обогатить наши представления о динамике идентичности.

Используемая нами повседневно абстракция отождествления, необходимая для операций обобщения и формирования понятий, опирается на наши операции с индивидами и их группами (видами, разновидностями, классами или родами). Роды сущего или естественные разряды (не путать с естественными или биологическими видами), обычно именуемые в англоязычных работах по аналитической философии ‘*natural kinds*’⁶, а иногда – подлинными или правильными категориями (*‘genuine categories’* – см., например, Magnus 2013: 1), представлены во всех естественных языках, хотя именуются в них, разумеется, по-разному. «Естественность» в данном случае означает независимость существования обозначаемой этим словосочетанием группы (множества) объектов от сознания человека. Примерами могут служить экстенционалы таких слов обыденного языка, как слон, золото, планета. Обобщение и индукция, лежащие в основе многих классификаций в разных культурах, порождают классификации, в различной степени отражающие натуральные разряды. Разумеется, научные и философские классификации лучше отражают натуральные разряды, нежели народные (называемые иногда также фольк-классификациями). Знаменитый пример объединения в один класс всех летающих предметов (птиц, подброшенных камней и палок и вертолетов) в один класс в одном из языков бразильских индейцев в этом отношении достаточно выразителен.

Для рассматриваемой здесь темы существенно, что эти разряды обладают идентичностями, построенными на тождестве или сходстве между членами одного класса или сорта (выражающие их концепты в современной аналитической философии вслед за Дж. Локком называют *сорталами* – Локк 1985 III, III: 15). Признаки, лежащие в основе сходства у элементов одного класса в случае натуральных разрядов, должны быть существенными (здесь уместно вспомнить дискуссии о существовании рас в качестве историко-биологических сообществ в противовес типологическим концепциям расы, где она не рассматривается как натуральный разряд, а выступает в качестве артефакта типологической деятельности исследователя). Разные классы сортов характеризуются собственной динамикой и закономерностями смены идентичностей. Поскольку люди также представляют собой один из естественных разрядов, сам концепт «люди» может рассматриваться как сортал. Относятся ли к сорталам такие термины с семантическим значением собирательности, как «народ», «нация» или «сообщество», остается открытым вопросом.

Идентичности индивидуальных вещей часто рассматриваются в отрыве от тех классов, видов или разрядов, к которым эти вещи относятся

ся. Между тем мы решительно ничего не можем сказать о единичной и отдельной вещи вне ее сопряженности с такими классами или разрядами: не существует «чистых отдельностей» – всякое отдельное в своей фундаментальной идентичности (совокупности существенных свойств) связано с тем классом вещей, к которому оно принадлежит. Определяя идентичность как совокупность существенных свойств (существенными они считаются потому, что отсутствие любого из них сигнализирует о наличии уже иной вещи и иной идентичности), мы сталкиваемся с проблемой определения онтологического статуса «признаков», «свойств» или атрибутов индивидов (т.е. любых единичностей, будь они химическими элементами, растениями, животными, людьми или планетами), разделения этих свойств или атрибутов на случайные (акцидентальные) и сущностные (эссенциальные). Критерий радикальной трансформации идентичности индивида при исчезновении одного из существенных свойств остается при этом самым надежным критерием различения случайного и существенного. Нам важно, что сортовые концепты управляются критериями индивидуации и идентичности, т.е. метафизически обоснованными семантическими принципами, которые определяют, что считать индивидами или индивидуальными воплощениями универсалий и каковы необходимые условия для сохранения ими тождественности.

Проблема существования совокупностей, природных или социальных, или сущности множеств, бытующих независимо от наблюдателя, как и сгруппированных в результате классификации, связана с фундаментальной проблемой соотношения части и целого, относящейся к классическим метафизическим проблемам. Ее сложность можно представить, пытаясь, к примеру, ответить на, по видимости, простой вопрос о числе вещей в комнате. Мы никогда не сможем дать на этот вопрос определенного ответа, пока не проясним принципы соотношения части и целого. Даже если в комнате стоит единственный стул, мы не сможем утверждать, что в комнате находится только одна вещь, поскольку у стула есть ножки, спинка, сиденье, которые, в свою очередь, состоят из разных материалов, гвоздей, скоб и клея, которые, в свою очередь, состоят из молекул и атомов и т.д., до бесконечности. Остается также неясным, должны ли мы прибавлять к нашему перечню сам стул, если уже посчитаны его части и т.п. Каждая из перечисленных здесь единичностей характеризуется тождественностью, хотя часть из них относится к природным разрядам (химические элементы, молекулы, атомы), а другая – к разрядам артефактов.

Можем ли мы утверждать, что знаем, что такое нация, если не имеем веских аргументов в пользу природы элементов, из которых она состоит. Из кого или чего состоит нация – индивидов, личностей, граждан, этнофоров? Из входящих в нее народов, культур, языковых сообществ?

Или, быть может, из сословий и классов, из совокупности организаций, институтов и практик? Может быть, вопрос о ее *составе* вообще не правомерен, поскольку это лишь воображаемое сообщество, представляющее собой не столько множество составляющих его элементов, сколько поток изменчивых образов, сам процесс воображения, не имеющий референтов в реальности? Связанными с вопросом о составляющих или частях этого целого являются и вопросы вполне практического характера: кто выступает в качестве субъекта национального самоопределения – народ, население, согражданство, парламент, правительство, верховная власть? Может ли быть суверенитет парциальным, т.е. делиться между разными из названных выше субъектов? От решения лишь, по видимости, далеких от практики вопросов метафизического характера зависят вполне конкретные политические решения и, в конечном итоге, не только форма правления, но и качество нашей жизни. Какого рода связи и отношения «держат» социальные сети, неформальные сообщества типа уличных группировок, корпорации, клубы фанатов и коллекционеров? Чем отличаются взаимоотношения между составляющими их элементами от отношений между органами в теле человека или животного, от связей частей в сделанных человеком вещах – мебели, компьютерах, металлургических сплавах?

Британский философ Э. Джонатан Лоу по характеру взаимосвязи частей предлагал различать агрегаты, коллективности и то, что он назвал интегративными целостностями, или интегратами (*integrates*). Согласно Лоу существование *агрегатов* (к типичным можно отнести кучу песка или камней) помимо суммы составляющих их элементов (камней, песчинок) зависит еще и от сил сцепления между этими элементами – рассеивание песчинок или разбрасывание камней приведет к исчезновению кучи. Именно поэтому следует различать сумму элементов и кучу как имеющие разные условия тождества. *Коллективности* (в отличие от абстрактных множеств) состоят из конкретных объектов, индивидуализированные составляющие которых могут быть рассеяны и вновь собраны, т.е. способны пережить рассеяние (как, например, отара овец или оленья стадо). *Интеграты* – это индивидуальные субстанции или единичности, составленные из частей, сумма которых не может рассматриваться как равная самой этой целостности; какие-то части такой интегрированной целостности могут заменяться другими или утрачиваться, однако у интегратов существуют и незаменимые части, утрата которых ведет к уничтожению или гибели всей интегративной системы. Артефакты из числа такого рода интегративных целостностей (часы, самолеты, корабли) можно разобрать на части и в этом смысле «рассеять», а затем собрать снова, или отделить некоторые части, в то время как целое будет сохранять свою идентичность (Lowe 2009: 96–98). Разумеется, нужно помнить, что не все интеграты относятся к артефак-

там. Поскольку условия сохранения тождества у названных типов сообществ связаны с различными критериями идентичности и особой трактовкой того, что является в данном случае «суммой частей». В соответствии с этой типологией общая схема проблематики части и целого в аспекте сохранения или утраты идентичности оказывается еще более сложной: идентичность отдельного человека будет подчиняться иным закономерностям, нежели идентичность любого человеческого сообщества, поскольку характер взаимодействия «частей» или «составляющих» и взаимосвязей между ними у человека (в данном отношении рассматриваемого как интеграл) будет существенно отличаться от связи элементов нации, относящиеся к типу коллективностей.

Заключение. Представленный здесь краткий очерк отдельных метафизических проблем, возникающих в связи с рассмотрением процессов идентификации и требующих изменения существующих в этой области подходов, как представляется, действительно позволяет существенно расширить проблематику этих исследований в социальных науках. Современные индустрии идентичности (косметология, мода на еду, одежду и обувь, архитектуру и дизайн частных жилищ; демонстративное потребление, касающееся стилей жизни и отдыха, включая, например, выбор отелей, ресторанов, курортов, автомобилей) захватывают все новые области жизни людей, открывая новые перспективы как для «представления себя другим в повседневной жизни», так и для разработки исследовательских программ в антропологии, социологии и психологии для изучения этого «представления». Особые вызовы для такого рода исследований ставят появление и широкое использование новых технологий, затрагивающих управление идентичностью. Распространение цифровых медиа и их внедрение в системы безопасности, финансов и авторского права поставили проблемы охраны идентичности (цифровой, паспортной и авторской) от подделки, присвоения и недобросовестной манипуляции. Системы защиты от кражи идентичности хотя и не являются новой, но остаются весьма востребованной областью, обеспечивающей безопасность личности и организаций, однако их социологическое и антропологическое изучение явно отстает от потребностей (до сих пор этими проблемами занимались по преимуществу юристы, криминологи и психологи – ср., например: LoPucki 2001, Pontell 2009, Shreve-Neiger et al. 2004). Аутентичность артефактов и проблемы их подделки или недобросовестного использования (актуальные проблемы для современного музейного дела, искусствоведения, охраны традиционного нематериального наследия, лицензирования и патентного дела и т.п.) столь же тесно связаны с проблематикой идентичности, как и только что перечисленные области, касающиеся идентичности человека. Ориентация в существующих сегодня подходах к концепциям общего, особенного и единичного, части и целого, вещи и

признака, артефактов и натуральных разрядов, т.е., по своей сути – проблематике метафизической, оказывается необходимой для обновления исследовательских программ, в фокусе которых оказывается идентичность. Целью статьи как раз и являлась демонстрация этой необходимости.

Примечания

¹ Например, тео- и космогония исследуются отдельно и обычно не связываются с проблематикой личностных процессов идентификации, разворачивающихся в исследуемых сообществах, хотя и вне всякого сомнения влияют на них. Другой пример: психологи уже давно обратили внимание на влияние мифологии на психологию личности и ее идентичность/и; масштабные попытки синтеза мифологических представлений с личностными идентификационными процессами были предприняты, например, уже З. Фрейдом и К. Юнгом, однако эта часть их наследия редко привлекает внимание антропологов.

² Читателя может привести в замешательство используемая здесь терминология в отношении дисциплин и занятий в тех специализациях, которые в разных странах и в разные периоды назывались этнографией, этнологией или антропологией (социальной или культурной, а также биологической или физической). Здесь, как и в других своих работах, я пишу по преимуществу лишь о социально-культурной антропологии и этнологии в их российских вариантах, оставляя термин «этнография» для обозначения метода исследований или их результата (монографического описания конкретного культурного или социального локуса по результатам его полевых исследований). Таким образом, когда я говорю об этнографах, я имею в виду прежде всего идентичность исследователя, использующего полевую этнографию как *метод*; этот же исследователь выступает как антрополог, если говорить об исследуемой им *проблематике*.

³ В оригинале: «Zu jedem Seienden als solchem gehört die Identität, die Einheit mit ihm selbst» (Heidegger [1957], 2006: 35).

⁴ Насколько сложными эти процедуры могут оказаться в реальности, знает каждый, кто на практике сталкивался, например, с подсчетом численности членов различных этнических сообществ или носителей различных языков и диалектов во время переписей населения.

⁵ В качестве примера таких ценностей приведу следующую легенду из известного собрания «Нихон рё:ики» «Слово о злодее, который пренебрегал сыновним долгом по отношению к своей матери и навлек на себя наказание в этой жизни»: «В уезде Соу-но Ками провинции Ямато жил злодей. Его настоящее имя неизвестно. Люди называли его Миясу. В те времена, когда государь из дворца Нанива управлял Поднебесной, он стал студентом. Он изучал книги ради забавы, а о собственной матери не заботился. Мать взяла у него взаймы риса, но не смогла вернуть долг. Миясу же негодовал и торопил ее. При этом он сидел на высокой подушке, а мать – на полу. Друзья не могли спокойно смотреть [на его непочтительность]. Они говорили: “Добрый человек, почему ты пренебрегаешь сыновним долгом? Другие [сыновья] ради спасения родителей строят пагоды, вырезают статуи будд, переписывают сутры, приглашают монахов на время летнего уединения. Ты богат, и у тебя вдоволь риса, которым ты можешь ссужать. Почему ты не считаешь мать – ведь это против того, что написано в книгах?” Миясу не слушал их и говорил: “Оставьте меня”. Тогда они вернули долг матери, разом встали и тут же ушли. Мать же оголила грудь, горевала и плакала, говоря: “Когда растила тебя, не знала отдыха ни днем, ни ночью. Вижу, как другие дети исполняют свой сыновний долг. Я думала, что смогу также опираться на тебя, но взамен этого терплю одни унижения. Не таким хотела я видеть тебя. Я отдала тебе рис, ты же расплатись за молоко, которым я выкормила тебя. С сегодняшнего дня связь между матерью и сыном прерыв-

вается. Пусть Небо знает это, пусть Земля знает. О, как мне печально и горько!” Не говоря ни слова, Миясу поднялся, пошел в заднюю половину дома, взял бумаги, на которых были записаны его должники, и сжег их в саду. Потом ушел в горы. Разум его помутился, волосы растрепались, тело покрылось ранами. Он бегал туда-сюда, как одержимый, а когда вернулся обратно, то в своем доме жить не стал. Три дня спустя вдруг случился пожар. Дом, кладовая – все разом сгорело. Его жене и детям стало негде жить. Некому было помочь Миясу, и он умер от голода и холода. Как можно не верить, что воздаяние в этой жизни – рядом? Потому-то в сутре и говорится: “Тот, кто не исполняет сыновнего долга, провалится в ад, а тот, кто заботится о своих родителях, – вознесется до Пречистой Земли”. Об этом говорит Татхагата, и это слова истины, возглаголенные [учением] Махаяны».

⁶ Хотя некоторые историки аналитической философии полагают, что важные элементы этого понятия встречаются уже у Аристотеля и Гоббса, термин был впервые использован британским логиком и философом Дж. Венном в работе «Логика случая». Он, в частности, писал: «There are classes of objects, each class containing a multitude of individuals more or less resembling one another... The uniformity that we may trace in the [statistical] results is owing, much more than is often suspected, to this arrangement of things into natural kinds» (Venn 1866: 245ff). Дж. Стюарт Милль в своем известном труде «Система логики» философски обосновал понятие «kind». Чарльз Сандерс Пирс, а впоследствии Дж. Рассел, возродивший использование выражения «natural kinds», продолжили его разработку и критику. Однако современная его трактовка и дискуссии развернулись только в 1960-е гг. в связи с работами Сола Крипке и Хилари Патнэма при участии Уилларда Куайна и Нельсона Гудмена.

Литература

- Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. 304 с.
- Локк Д. Опыт о человеческом разумении. Кн. III // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. (Гл. III. Об общих терминах, с. 466–477, § 15).
- Darnell R. Personality and Culture: The Fate of the Sapirian Alternative // George W. Stocking (ed.) Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality. Madison: University of Wisconsin Press, 1986. P. 156–183 (History of Anthropology, vol. 4).
- Heidegger M. Der Satz der Identität // Heidegger M. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Bd. 11. Identität und Differenz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, [1957] 2006. P. 31–50.
- LoPucki L.M. Human Identification Theory and the Identity Theft Problem // Texas Law Review. 2001. Vol. 80. P. 89–134.
- Lowe E.J. More Kinds of Being: a Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
- Lowe E.J. How Real Are Artefacts and Artefact Kinds? // Franssen M., Kroes P., Reydon T.A.C., Vermaas P.E. (Eds.). Artefact Kinds: Ontology and the Human-Made World. N.Y. e.a.: Springer, 2014. P. 17–26.
- Magnus P.D. No Grist for Mill on Natural Kinds // Journal for the History of Analytical Philosophy. 2013. Vol. 2, no. 4. P. 1–15.
- Pontell H.N. Identity Theft: Bounded Rationality, Research, and Policy // Criminology & Public Policy. 2009. Vol. 8, no. 2. P. 263–270.
- Shreve-Neiger A., Kane J., Hutton S., Sharp T., Fremouw W. Exploring the Psychological and Somatic Impact of Identity Theft // Journal of Forensic Sciences. 2004. Vol. 49, no 1. P. 131–136.
- Venn J. The Logic of Chance. London: Macmillan, 1866.

Sokolovskiy S.V.

METAPHYSICS OF IDENTITY AND IDENTIFICATION PROCESSES RESEARCH IN SOCIAL SCIENCES

Abstract. The article focuses on metaphysical issues concerning identity dynamics of both human and non-human, natural and artefactual entities, with the aim of broadening the scope of current identity research in social sciences. The area of identity studies in anthropology remains conservative in limiting its focus to cultural and linguistic identities, whereas such topics as artefact's authenticity, identity theft and fraud, and identity industries in cosmetics, design and tourist business demand new methods and broadening of the agenda of identity studies in social research.

Key words: sameness, identity dynamics, identity politics, sortals, natural kinds

DOI 10.17223/2312461X/7/2

References

- Goffman E. *Predstavlenie sebia drugim v povsednevnoi zhizni* [The presentation of self in everyday life]. Moscow: Kanon-Press-Ts; Kuchkovo pole, 2000. 304 p.
- Locke J. *Opyt o chelovecheskom razumenii. Kn. III* [An essay concerning human understanding, Book III], Sochineniia v 3 tt. Vol. 1. Chapter III. Ob obshchikh terminakh. Moscow: Mysl', 1985, pp. 466–477.
- Darnell R. Personality and Culture: The Fate of the Sapirian Alternative, *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*. Ed by George W. Stocking. Madison: University of Wisconsin Press, 1986, pp. 156–183.
- Heidegger M. Der Satz der Identität, *Heidegger M. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Bd.11. Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2006, pp. 31–50.
- LoPucki L.M. Human Identification Theory and the Identity Theft Problem, *Texas Law Review*, 2001, Vol. 80, pp. 89–134.
- Lowe E.J. *More Kinds of Being: a Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
- Lowe E.J. How Real Are Artefacts and Artefact Kinds?, *Artefact Kinds: Ontology and the Human-Made World*. Eds. Franssen M., Kroes P., Reydon T.A.C., Vermaas P.E. N.Y. e.a.: Springer, 2014, pp. 17–26.
- Magnus P.D. No Grist for Mill on Natural Kinds, *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 2013, Vol. 2, no. 4, pp. 1–15.
- Pontell H.N. Identity Theft: Bounded Rationality, Research, and Policy, *Criminology & Public Policy*, 2009, Vol. 8, no. 2, pp. 263–270.
- Shreve-Neiger A., Kane J., Hutton S., Sharp T., Fremouw W. Exploring the Psychological and Somatic Impact of Identity Theft, *Journal of Forensic Sciences*, 2004, Vol. 49, no. 1, pp. 131–136.
- Venn J. *The Logic of Chance*. London: Macmillan, 1866.

УДК 316.022.4
DOI 10.17223/2312461X/7/3

ТРАНСНАЦИОНАЛЬНЫЕ ИНДИГЕННЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ, ЛИБЕРАЛЬНЫЙ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ И НАРРАТИВЫ ОБ «ИНДИГЕННОМ СЕПАРАТИЗМЕ» НА СЕВЕРЕ РОССИИ

Владислава Владимирова

Аннотация. В статье анализируются нарративы о «националистических настроениях» и «сепаратистских намерениях» саамов, проживающих на Кольском полуострове. Дискуссии о желании саамов обрести собственную государственность вместе с саамами из Фенноскандии распространяются в определенных, преимущественно городских, общественных кругах. Представители саамов стремятся дистанцироваться от таких обсуждений и отвергают любые обвинения на националистической почве. Автор статьи показывает, что действительное опасение, о котором свидетельствуют эти дискуссии, вызвано не угрозой отделения саамов и образования ими независимого саамского государства или даже не собственно саамским национализмом, но возможным распространением ценностей, вдохновляемых (нео)либеральным мультикультурализмом и проникающих из-за рубежа. В отличие от предыдущих либеральных доктрин неолиберальный мультикультурализм как идеология включает предоставление коллективных прав в качестве компенсации за несправедливое, по отношению к более уязвимым слоям населения, отношение в прошлом. Идеи, лежащие в основе неолиберального мультикультурализма, вступают в противоречие с моральными и политическими устоями Кольского сообщества.

Ключевые слова: саамы, движение в защиту прав коренных народов, мультикультурализм, либерализм, Мурманская область

Введение

В своей известной статье «Анти антирелятивизм», опубликованной в 1984 г., американский антрополог Клиффорд Гирц пишет о том, что «ученый вряд ли может заняться чем-то лучшим, нежели уничтожением страха» (Geertz 1984: 263), и ставит перед собой задачу уничтожить страх ученых перед антирелятивизмом. Название работы Гирца было использовано другим антропологом, написавшим статью «Анти анти-мультикультурализм», в которой он попытался опровергнуть преувеличенные опасности мультикультурализма (Eller 1997: 632). Не претендуя на сравнение себя с этими двумя учеными и их достижениями, я пытаюсь показать опасения населения Мурманской области по отношению к мнимому этническому сепаратизму местных саамов.

Общие географические сведения

Кольский полуостров – это часть Европейского Севера России, граничащая с Фенноскандией. Этот регион имеет большое геополитическое значение, так как саамы, живущие также в Норвегии, Швеции и Финляндии, составляют коренное этническое меньшинство и в Мурманской области. Согласно статистике, чуть менее 800 тыс. чел. различного этнического происхождения проживают на территории этой области. Так, здесь представлены 120 этнических групп: большинство (80%) составляют русские, за ними следуют украинцы (5%). Представителями малочисленных народов Севера являются 1 954 чел., из них 1 851 чел., или 0,14–0,15%, зарегистрированы как саамы, 123 чел. – как ненцы (Итоги... 2010).

Категория «коренные малочисленные народы Севера» (далее – КМНС), которая упоминается в России с середины 1920-х гг. (подобно о списке и терминах для общего обозначения народов Севера см.: Funk 2009), была модифицирована в начале 1990-х гг., с тем чтобы в итоге наделить специальными правами и льготами примерно 40 этнических групп. Численность каждой такой группы составляет менее 50 тыс. чел. Все они считаются не только коренными жителями территорий их проживания на Севере, но находятся под угрозой дальнейшего сокращения их численности и культурного обезличения (Donahoe et al. 2008: 377; Beach 2009: 268). Само это определение в том виде, как оно есть, уже исключает некоторые коренные народы из вышеупомянутой категории, хотя они являются носителями большинства характеристик КМНС. На Кольском полуострове таким образом из числа КМНС исключены коми, даже несмотря на то, что они занимаются такой традиционной хозяйственной деятельностью, как оленеводство. Основанием для этого послужило то, что коми – иммигранты в данном регионе (с 1780-х гг.) и относятся к крупной в численном отношении группе народа коми. Невключение коми в федеральное законодательство, наделяющее КМНС особыми правами, создает определенную социальную напряженность в местных сообществах, хотя в действительности оно не влияет на их индивидуальные или групповые права на экономические ресурсы. Так, в большинстве законов «представители этнических общностей, не относящиеся к малочисленным народам, но постоянно проживающие в районах проживания этих народов и осуществляющие традиционное хозяйствование малочисленных народов», приравниваются к КМНС.

Нарративы о саамском сепаратизме

Хорошей отправной точкой для обсуждения инсинуаций о саамском сепаратизме является текст публикации в одной из областных газет под

названием «Полярная правда» (1993 г.), взятый из газеты «Лос-Анджелес Таймс» и опубликованный в переводе:

«Необычные прогнозы ученых-географов: в начале XXI века на политической карте мира произойдут кардинальные изменения. Этнические общности все больше ищут альтернативы традиционному государству, стремятся создать объединения, которые для них более приемлемы, понятны и учитывают их исторический опыт. Эта очень важная тенденция наблюдается в густонаселенных государствах... Все эти тенденции накапливаются и оказывают все более заметное влияние по всему земному шару. Что же можно здесь прогнозировать? Австралия распадется на четыре государства, одно из которых создадут аборигены на севере материка. В Европе: официально из состава Испании выйдут Каталония и Страна басков. От Франции отколется Бретань. Бельгия распадется на Фландрию и Валлонию. Саамы создадут свое государство в северных районах Норвегии, Швеции и Финляндии. К ним присоединятся и районы России. В перспективе – Конфедерация Арктического полярного круга. Этот прогноз был составлен Центром Рокфеллера в Дартмутском колледже и предсказывает глобальные преобразования политической карты мира через 25–30 лет. Ряд этнических меньшинств и региональных групп создадут свои отдельные государства, среди которых указаны Каталония и Страна басков, Тибет и Синьцзян, Тува и Бурятия, а также саамы Норвегии, Швеции и Финляндии, которые якобы собираются аннексировать часть северных территорий России» (Райт 1993).

Эта публикация вызвала бурную дискуссию в то время, в основном среди патриотически настроенной российской интеллигенции¹ Мурманска (Богданов 2003). Очевидно, такой сценарий взволновал более широкую общественность в области – впоследствии обсуждение возможного риска создания саамского государства стихает порой только для того, чтобы вспыхнуть снова. По данным моих полевых исследований, начавшихся на Кольском Севере в 2001 г. и продолжающихся до сегодняшнего дня, люди относятся к риску возможного образования саамского государства с разной степенью серьезности. Такие опасения редко бывают в центре внимания общественной дискуссии, но они всегда всплывают вновь в разных контекстах. Так, некоторые люди (в том числе саамы) просто любят пошутить над идеей, что такой немногочисленный народ может иметь амбиции создания независимого государства. Другие при этом с горечью вспоминают о трагических событиях 1938 г., когда 56 жителей области, преимущественно саамы, были арестованы и репрессированы по сфабрикованным делам (рис. 1). Они были обвинены во «враждебной деятельности» и создании так называемой саамской националистической повстанческой диверсионно-вредительской организации (Киселев 2002: 189). Видный ученый-

этнограф, экономист и плановик Василий Алымов был осужден как глава саамского заговора, целью которого, как указывалось, было создание Лопарской республики и ее вхождение в состав Финляндии. Современные историки характеризуют эти события как сфальсифицированные работниками НКВД (последние уже признали факт фальсификации этих дел в 1940–1941 гг.), которые желали тем самым поддержать свой авторитет и продемонстрировать преданность руководству (196).



Рис. 1. Беседа о недавней истории саамов, Ловозеро, 2010. Фото автора

Если вернуться к современному этапу, то можно отметить, что население, не принадлежащее к саамскому народу, относится к этому по-разному. Его реакция может варьировать от вражды и отрицания возможности создания саамской автономии до сочувственных предупреждений приблизительно такого содержания: «Если вы, саамы, хотите достичь большей автономии и прав в России, лучше не давайте оснований быть упомянутыми в связи с сепаратистскими и националистическими целями». Такую позицию выражают и официальные власти региона, в конкретном примере – экс-губернатор Юрий Евдокимов, который ответил на вопрос журналиста по поводу того, как он относится к идее Саамской Республики, так:

«Пусть не мечтают. У нас хватает республик в России. Что касается саамы, мы их поддерживаем и будем поддерживать. И после своего визита в Канаду, где обсуждались эти проблемы, мы уже сделали серьезный шаг – назначили председателем комитета по малочисленным народам Севера... коренного жителя... А Саамская Республика... Ну что, я буду активно противостоять, мы уже “нанюхались” и с республиками и с автономными округами. Мы все едины» (Богданов 2003).

Для представителей саамских индигенных организаций это, кажется, слишком чувствительная проблема, так как если речь пойдет о вещах, связанных с данным вопросом, они могут инициировать полемику с воображаемым противником, подчеркивая свою негативную позицию по вопросу о возможности создания независимого государства саамов. Кроме того, в той же публикации газеты «Ловозерская Правда» 2003 г. политические лидеры саамы обвинили журналиста, задававшего вопрос Юрию Евдокимову о саамском государстве, в провоцировании фобии у людей в отношении саамов (Ibid).

В 2002 г. во время конференции по экологической тематике в Ловозере Стефан Микаэльсон, в то время являвшийся вице-президентом Саамского парламента Швеции, как сообщается, заявил, что «...пока саамы разделены государственными границами, они не могут считать себе единым народом» (Ibid). Эта речь, очевидно, спровоцировала новые опасения и поэтому была интерпретирована некоторыми как побуждение к саамскому национализму и, в конечном итоге, сепаратизму. Аналогичным образом, сознательно или нет, были спровоцированы соответствующие слухи и в регионе, и здесь периодически вспыхивают обсуждения «Саамской Республики». Учитывая малочисленность саамского народа и тот факт, что его представители разбросаны по городам и поселкам Кольского полуострова, а также по всей России (Ловозеро – единственная деревня компактного проживания саамов, численность которых здесь равна 743 чел., в то время как общая численность населения составляет около 3 тыс. чел.), устойчивый характер таких опасений вызывает удивление.

Откровенно говоря, в начале своего антропологического исследования я не задумывалась всерьез об этих нарративах, так как они, казалось, были слишком уж фантастичны. Однако чем глубже я погружалась в проблему, тем с большим числом людей, которые высказывали такие опасения в разговоре, сталкивалась. У меня было ощущение того, что такие опасения отражают недопонимание большинством местного населения характера и целей бурно развивающегося общественного движения саамов и законодательства по защите прав КМНС (рис. 2). При этом в данном движении на местном уровне, наверное, больше, чем в других районах России, заметна существенная роль скандинавских саамов и других западных организаций. В период экономического кризиса 1990-х гг. население было особенно удивлено скандинавской гуманитарной помощью, которая раздавалась только саамам, хотя бедствовали все, вне зависимости от этнической принадлежности. Такая политика экономической поддержки воспринималась как резко контрастирующая с советской идеологией равенства и модернизации коренных народов, на которую до недавнего времени направлялись большие ресурсы. Исходя из взглядов, сформированных у людей советской

идеологией, поддержка одних только саамов, оказываемая по признаку этнической принадлежности, а не по факту материальной нищеты, воспринималась как в 1990-е гг., так и сегодня как несправедливая. При этом большая часть местного населения не информирована о международном характере движения коренных народов мира, основанного на общем законодательстве и представлениях о репаративной справедливости или «позитивной дискриминации».

Это подразумевает – как «путь к справедливости» (Thuen 1995), – что коренным народам предоставляется больше прав в качестве компенсации за лишение их земли и ресурсов в прошлом (Niezen 2003). Само создание категории «индигенный» на глобальном уровне рассматривается как «дипломатия на концептуальном уровне», conceptual diplomacy (Ibid: 558), т.е. если применить теорию Джона Остина, она имеет задачу трансформировать реальность за счет не только референтной, т.е. описания существующей действительности (Austin 1975), но и за счет перформативной функции речи.



Рис. 2. Мероприятие в Национальном культурном центре в Ловозере, 2007. Фото автора

Понимание этого процесса и участие в нем самих индигенных народов тоже не являются единообразными (Ssorin-Chaikov 2002). Пример саамов показывает, что политикой возрождения индигенных культур заняты преимущественно городские жители, которые имеют довольно

хорошее образование и возможность общаться на международном уровне со скандинавскими саамами, а также представителями других народов и политических организаций (Golovnev, Kan 1997; Vladimirova 2006; Øverland, Berg-Nordlie 2012; Konstantinov 2015). Население, занятое традиционным хозяйством (например, оленеводством), часто лишено возможности такого участия и в принципе не включено в данные политические процессы. Надо отметить, что такое разделение характерно и для другой стороны, т.е. и у самих оленеводов большого интереса к подобного рода политической деятельности нет, если судить по их словам. Эти региональные особенности не вполне понятны скандинавским саамам и организациям коренных народов, действующим на территории России. При этом идеология такой деятельности часто содержит символические отсылки на индигенную традицию, в том числе в сфере экономики. Этнос и ценности модернизации и экономического развития Севера являются мощными ценностями на Кольском Севере, в которые многие представители коренных народов твердо верят или, по меньшей мере, принимают их неизбежность. В этом идеологическом и идейном контексте деятельность по поддержке российских саамов из-за рубежа воспринимается некоторыми людьми как вмешательство в дела области и импорт чужих ценностей (Vladimirova 2006).

Парламент российских саамов?

Новым основанием для обсуждения саамского сепаратизма стало внимание, которое привлекают к себе в последнее время усилия по созданию саамского парламента в России по образцу скандинавских стран. В конце 1980-х и первой половине 1990-х гг. в Финляндии, Норвегии и Швеции были учреждены саамские парламенты – выборные органы, которые выполняют консультативные функции при обсуждении и решении вопросов, касающихся саамов. Саамские парламенты являются символами саамской культурной автономии в рамках национальных государств. Для того чтобы преодолеть серьезные проблемы, которые стоят перед общественным движением саамов в России, среди них внутренняя фрагментация (большое число политических организаций, которые трудно скоординировать для общего дела; при этом некоторые организации и лидеры открыто конфликтуют друг с другом) и внешние центробежные влияния, саамские лидеры также пытаются создать высший единый представительский орган. Таких попыток было довольно много, поэтому я упомяну здесь только о некоторых из них. Комитет по проблемам коренных малочисленных народов Севера в администрации Мурманской области, который упоминается в цитате из речи вице-губернатора выше, под председательством коренного саама, не прижился и уже в середине 2000-х гг. был объединен с другими от-

делами администрации. В целях улучшения координации деятельности всех существующих саамских организаций и их связи с региональной администрацией, законом Мурманской области в 2004 г. был создан Центр коренных малочисленных народов Севера, а в 2006 г. – Координационный совет кольских саамов. Роль Совета заключалась в координации всех 19 существующих саамских организаций в принятии общих решений по избранию представителей саамов на национальных и международных форумах и рабочих встречах и по выработке общих рекомендаций по делам саамов.

Совет был первым совместным органом саамских организаций, местом между народом и властью. С целью отстаивания своих позиций саамы заявили, что Координационный совет – единственный высший политический орган саамов Кольского полуострова, и никакая другая саамская организация не имеет права заключать соглашения по добыче природных ресурсов с различными компаниями без ведома и одобрения Совета (Finnougoria).

В то время как Координационный совет пытался выработать пути и процедуры для более эффективной работы, по инициативе администрации, согласно постановлению Правительства Мурманской области от 11 февраля 2009 г., в областной администрации был создан Совет представителей малочисленных народов Севера, в который вошли лидеры зарегистрированных саамских общин² или, по меньшей мере, 11 представителей из всех 21 общин области.

Здесь надо отметить, что политическое возрождение саамов является сложным процессом. С самого начала демократизации в России в 1990-х гг. саамские организации получали мощную материальную и моральную поддержку из-за рубежа. К сожалению, наряду с положительными результатами такой поддержки возникли и некоторые неожиданные препятствия: появилось слишком много общественных, политических и экономических организаций коренного населения, которые с трудом координировали свою работу и были вынуждены конкурировать друг с другом за экономические ресурсы и поддержку народа, чтобы выжить и построить / обосновать собственную легитимность (Overland 1999).

Парламент Кольских саамов (Куэллнэгк Нёарк Самь Соббар) – последнее усилие в направлении воссоединения саамов. Парламент был создан по решению второго Съезда саамов в 2010 г. Идеи местной и зарубежной общественности в отношении того, в чем же заключается цель и какие функции должны быть у этой организации, – разные. Например, по словам финско-канадского ученого Пола Фрайера, миссия парламента в том, чтобы объединить всех саамов для работы на благо своих автономий (Fryer 2011). По мнению официально выбранного председателя Саамского парламента Кольского полуострова Вален-

тины Совкиной (интервью 2012 г.), главная его задача – это объединение саамов и сотрудничество с местными властями. Парламент должен помочь руководству области понять специфику проблем саамов и найти способы их решения. Наиболее срочная задача, стоящая перед ним, – убедить руководство области, что он представляет собой демократически выбранный институт, и найти способ закрепить его позицию законодательно. Вопрос здесь заключается в том, как утверждают чиновники Министерства юстиции России, что регистрация этого органа в качестве парламента противоречит Конституции РФ, к тому же в России отсутствует опыт законодательной и исполнительной работы в вопросах регулирования деятельности таких организаций.

Помимо оживленных дискуссий, эта инициатива в очередной раз вызвала обеспокоенность в отношении саамского национализма. У многих само слово «парламент» порождает недопонимание и подозрения. В Скандинавии аналогичные саамские институты называют *ting* или *Sa' mediggi* на северо-саамском, что на английский язык переводится как *parliament* – ‘парламент’. Эти организации сильно отличаются от парламентов национальных государств. Например, в Швеции саамский парламент, который был создан решением шведского парламента в 1993 г., не является органом саамского самоуправления, но есть нечто аналогичное государственному учреждению, только с выборным руководством. Парламенты и шведских и норвежских саамов не имеют законодательной власти, но могут оказать политическое влияние и имеют определенную автономию. Норвежский закон дает *Sa' mediggi* более широкий круг полномочий: он может вмешиваться в любые дела, которые могут повлиять на положение саамов. Полномочий у парламента шведских саамов меньше – это «мониторинг вопросов, связанных с саамской культурой в Швеции. Норвежский закон также дает парламенту статус обязательного консультативного органа, что означает, что государственные учреждения обязаны обращаться к саамскому парламенту по вопросам, затрагивающим саамов. В Швеции подобной формулировки нет» (Josefsen, Mörkenstam and Saglie 2015: 37–38). Самая заметная функция саамских парламентов заключается в том, что они служат своего рода (символом) признания саамов в качестве отдельного народа.

С учетом имеющегося скандинавского опыта наличие саамского парламента вряд ли может восприниматься как угроза саамского сепаратизма в России. Его осуждение в самом Ловозере, как мне представляется, скорее всего, связано с попытками скомпрометировать его как институт, а также в большей степени с тем, что и среди самих саамов есть те, кто подвергает сомнению легитимность этого органа, указывая на ограниченное участие саамской общественности в выборах членов парламента на местах и утверждая, что, как и предыдущие саамские организации, парламент поддерживается в основном друзьями и род-

ственными организаторов и, следовательно, служит их интересам. В то же время парламент имеет сильное присутствие в виртуальном пространстве и продвигает всеобщее обсуждение многих вопросов.

Для широкой российской общественности, которая не знает истории и характера саамских парламентов Фенноскандии и, наверное, даже не слышала о них, идея создания этнического парламента в рамках российского государства, представляющего такую микроскопическую группу как саамы, находится за пределами понимания. Ситуация еще более осложняется тем, что создание такого института не предусмотрено ни федеральным, ни региональным законодательством, т.е. он не может законно существовать. Еще больше будоражит людей то, что такой парламент будет рассматриваться саамами как России, так и Скандинавии как единая структура самоуправления саамов четырех государств, так как одна из целей этого парламента – принятие его в качестве полноправного члена в Саамскую парламентскую конференцию – транснациональную организацию, объединяющую саамские парламенты стран Северной Европы, в которой российские саамы пока имеют только статус наблюдателя.

Пансаамское движение

Как уже было упомянуто, гораздо более показательной в плане анализа природы и происхождения опасений в отношении саамской республики является связь идентичности и политического движения российских саамов со странами Северной Европы. Движение за саамское возрождение началось в России конце 1980-х гг. под влиянием и с помощью саамов Фенноскандии. С самого начала этот интерес к кольским саамам связывался с амбициями скандинавских саамов по поводу культурного «воссоединения», которые были выражены в лозунге «Четыре страны, один народ». Одним из первых признаков зарождения саамского движения в селе Ловозеро стала серия публикаций в местной прессе под названием «Программа помощи российским саамам» (Afanas'eva, Rantala 1993). Влиятельный финский эксперт по саамскому языку и истории Лейф Рантала вместе с Ниной Афанасьевой (которая является одним из лидеров, стоявших у истоков политической и общественной активности саамов) описывает в них ужасающую картину катастрофического положения народа в постперестроечный период, что разительно отличалось от предыдущего советского дискурса о быстром социальном и экономическом расцвете саамов. В этой программе предлагались чрезвычайные меры с опорой, в основном, на зарубежную финансовую помощь. За первой саамской организацией – Ассоциацией кольских саамов – последовали новые политические, общественные и культурные объединения коренных народов с различными формами

организации, предусмотренными законодательством Российской Федерации. Нередко такие организации поддерживаются зарубежными проектами, что создает у людей впечатление, что работа по укреплению этнического сознания и культуры становится профессией и способом заработать. Вместо того чтобы оценить положительную роль такой экономики для деревни, например в плане уменьшения безработицы, некоторые люди осуждают это как несправедливость и реализацию личных интересов за счет этнической принадлежности (Vladimirova 2006). Некоторые представители саамов также отмечают, что численность саамов, которые являются сотрудниками таких организаций, настолько велика, что лидер Ассоциации кольских саамов в интервью, опубликованном в одной из влиятельных региональных газет, заявила, что большая часть народа саамы существует за счет западных проектов (Дворецкая 2012). Это заявление, конечно, содержит и своего рода критику в отношении местных и центральных властей страны, которые столько лет уже не могут стабилизировать экономику на местах и обеспечить людям работу и возможность достойной жизни.

Такая мобилизация индигенной этничности как материального ресурса вызывает недовольство в обществе, где, как правило, присутствуют нестабильная занятость и низкий доход. Люди, которые раньше имели равные возможности, по крайней мере на уровне идеологии, основывающейся на образовании, а на практике часто на социальных связях, в настоящее время сталкиваются с новой ситуацией, что разрушает существующие представления о социальной иерархии в обществе. То, что саамам и только им уделяется столько внимания и именно из-за рубежа, только усугубляет чувство несправедливости у многих местных жителей. Это чувство и перерастает в подозрительность и тревогу по отношению к «угрозе» Саамской Республики.

Новые возможности, которые получили многие саамы для выезда за границу и участия в международной политической и культурной деятельности, только обостряют чувство несправедливости и страха. Таким образом, членство российских саамов в ряде международных организаций коренных народов и постоянные визиты некоторых лидеров за рубеж подогревают слухи о саамском национализме. Совет саамов – старейшая организация, находящаяся у истоков всемирного движения коренных народов, была основана в 1956 г. Она объединяет саамские организации четырех стран, и первым членом Совета от России стала Ассоциация кольских саамов в 1992 г. Совет саамов состоит из восьми организаций-членов, каждая из которых представлена, по крайней мере, одним делегатом. Среди других международных организаций саамов – Парламентская ассамблея, в которой, как уже было упомянуто, российские саамы состоят в качестве наблюдателей, и Офис коренных народов в Баренцевом секретариате. Плюс к этому саамы, как россий-

ские, так и скандинавские, являются членами ряда международных организаций, представляющих интересы коренных народов мира. Эти организации не являются широко известными среди большей части местного населения, что усугубляет страх перед мнимой угрозой мультикультурализма.

Стоит также отметить, что пока западные организации помогали местным саамам в культурной сфере, они не подвергались критике в той степени, в какой они ей подверглись, когда затронули экономическую сферу, пытаясь подтолкнуть саамов к тому, чтобы «приватизировать» оленеводческие хозяйства в области. Западная поддержка саамских общин сопровождается критикой как вмешательство в местную экономику и импорт индивидуалистической идеологии. Неуспех большинства таких проектов по созданию частного оленеводства в области обсуждается как подтверждение недопонимания иностранными представителями специфики местного населения. В контексте ряда неудач по реформированию саамской общины настойчивость западных партнеров, которые разрабатывают все новые проекты для саамов, истолковывается местным общественным мнением как попытка оказывать западное политическое влияние и создавать некую экономическую зависимость, а также распространять моральные ценности, чуждые местной среде (Vladimirova 2006).

Наконец, символы пансаамского движения, которые быстро распространились среди российских саамов, также активизируют негативные настроения в местном сообществе. Из них саамский флаг, принятый Саамским советом в 2003 г., является, пожалуй, самым ярким символом. Он регулярно поднимается в Ловозере в день национального саамского праздника, 6 февраля. Шведские и норвежские саамы впервые собрались 6 февраля 1917 г. в норвежском городе Тронхейм, чтобы найти совместное решение общих проблем в рамках национальных государств. День первого конгресса саамов стал с 1992 г. (объявлен Организацией Объединенных Наций Годом коренных народов) Национальным днем саамов, который отмечается во всех четырех государствах и сопровождается поднятием флага и саамским гимном. Этот день обычно отмечается и в прессе, где губернатор и главы муниципалитетов размещают свои послания к саамам. Народ собирается на площади для торжественного митинга и культурной программы.

Не принимая во внимание тот факт, что многие люди относятся положительно к праздникам саамов, районная администрация периодически пытается контролировать их проведение в общественных местах, чаще всего в Мурманске. Например, саамские лидеры и организаторы праздника не всегда могут договориться насчет поднятия саамского флага или митинга. Поднятие флага перед зданием правительства Мурманской области оказалось яблоком раздора в отношениях саам-

ского парламента с городскими властями, результатом чего стали протесты саамских лидеров в форме пикетов и письма главе администрации (рис. 3). В 2012–2013 гг. саамам запретили поднимать флаг на флагштоках перед зданием администрации в день праздника по причине того, что митинги в определенном радиусе от государственных зданий не проводятся (Мурманских чиновников... 2013). В результате продолжительного конфликта администрация предпочла демонтировать флагштоки у здания администрации (Брызгалова 2015) под предлогом ремонта крыши здания, а по неофициальным данным – «из соображений безопасности. В Думе региона даже прозвучали заявления о том, что и другие меньшинства захотят поднимать свои флаги, поэтому лучше прекратить эту практику вообще» (FINUGOR 2014). Саамам было предложено поднять флаг в другом месте (у приемной Президента РФ в здании Дома культуры), что в конце концов они и согласились сделать.



Рис. 3. Саамский флаг превратился в яблоко раздора между властями Мурманской области и саамским парламентом. Октябрь 2013, Уппсала (Швеция). Фото Валентины Совкиной

Интересный момент этого конфликта – подключение мотива саамского сепаратизма, на этот раз самими властями, чтобы идеологически поддержать свою позицию против саамского парламента. Сделано это было через релиз пресс-секретаря губернатора области, в котором сообщалось, что парламента «ведет активную работу по формированию сепаратистских настроений среди народа саамы, спонсируемый зарубежными организациями» (FLASHNORD 2013). Основанием для таких заявлений стало «выявление» прокуратурой Ловозерского района объ-

единений саамов, подпадающих под закон об «иностранных агентах» в виду того, что они получают гранты норвежских, шведских и финских фондов на сохранение и развитие своей культуры и традиций. Как сообщалось в прессе, «фактов иностранного финансирования политической деятельности прокуратурой не выявлено. Тем не менее она усмотрела предпосылки для включения саамских НКО в список иностранных агентов, поскольку в уставах организаций содержатся некие политические цели» (LENTA.RU 2013). Как подтверждают другие источники, среди которых и саамские политики, с которыми я беседовала в ходе полевых исследований, власти настроены негативно по отношению к саамскому парламенту и больше всего к требованиям дополнительных полномочий для него как представителя всех саамов (Ibid). Поэтому власти проводят агитацию против него, утверждая помимо прочего, что «парламент ведет активную работу по формированию сепаратистских настроений среди народа саамы, которая направлена на провоцирование недовольства властью и создание проблем в сфере межнациональных отношений и спонсируется Норвегией» (Мурманских чиновников... 2013).

Упоминаний конкретных фактов в подтверждение сепаратистских настроений в среде саамов или в норвежской политике мне найти в прессе не удалось. Все саамские лидеры, с которыми я разговаривала, отрицают наличие таких настроений или идей, утверждая, что, наоборот, цель парламента, как и других саамских общественных организаций, – представлять саамы и утверждать их культуру в своем государстве, в России, как те же организации шведских или норвежских саамов представляют их в Швеции или Норвегии. Культурное единение народа саамы, самым ярким символом которого является «Сапми», культурный регион традиционного проживания саамов, включающий в себя северные части четырех стран – Норвегии, Швеции, Финляндии и России, является вполне приемлемым символом самоопределения в контексте движения коренных народов мира, сама цель которого – право самоопределения народов независимо от мест проживания. Право на самоопределение и признание в контексте доктрины либерального мультикультурализма не является угрозой суверенитету национальных государств, но есть утверждение в их рамках самобытности разных культур и идентичностей (Taylor 1994).

Широко распространенным является мнение о том, что эта доктрина лишь учитывает то многообразие, которое всегда существовало и будет существовать в обществе (Eller 1997). Антропологи же делают шаг еще дальше, утверждая, что продолжать закрывать глаза на это многообразие опасно для национальных государств в этническом мире (Vugne 1995). Ниже я еще вернусь к дискуссии о мультикультурализме как теории и практике, но сейчас хочу отметить, что движения коренных

народов за их право на самоопределение и признание имеют смысл в рамках тех государств, где они проживают, так как их цель заключается в предоставлении им компенсаций и достижении справедливости, которых они были лишены насильственным образом в прошлом, посредством «большей автономии, реформ государственных конституций и выполнения соглашений, достигнутых путем переговоров государства с народом» (Niezen 2003: 194). Этот процесс, как известно, осуществляется в рамках общепринятого международного законодательства и национальных законов.

Если вновь вернуться к теме символов саамского единения, то надо будет обязательно назвать и гимн «Песня саамской семьи», утвержденный на 15-й Саамской конференции в Хельсинки, основой которого стало стихотворение Исака Сабы. Хотя саамский гимн был переведен саамами на значительное количество языков мира, я не заметила его популярности на российской земле, кроме как в публикациях о мнимом саамском сепаратизме: «Саамам саамскую страну – эти три последние слова из саамского гимна Исака Сабы... на протяжении целого десятилетия не перестают будоражить общественное мнение и умы национальных и государственных лидеров, политических и околополитических деятелей всех мастей не только в странах Скандинавии, но и в России» (Богданов 2003).

Государственная политика в отношении саамов: советский период и его наследие

Современное российское законодательство, касающееся коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России, учитывает международные стандарты законодательной деятельности. Оно концентрируется на правах на самоопределение, традиционное использование земли и экономику, а также на этнический язык и культуру. Статья 69 Конституции РФ гласит: «Российская Федерация гарантирует права коренных малочисленных народов в соответствии с общепризнанными принципами и нормами международного права и международными договорами Российской Федерации» (Конституция РФ, ч. 4, ст. 15). Несмотря на членство России в Международной организации труда (МОТ), страна не ратифицировала Конвенцию № 169 МОТ от 1989 г. о правах коренных народов и народов, ведущих племенной образ жизни, в независимых государствах. По наблюдениям Брайана Донахо (Donahoe 2009), российская сторона возражает против термина «самоопределение», использованного в Конвенции № 169, который в рамках российского законодательства стремятся заменить на менее конкретный и *«скорее, местного значения, традиционный»* термин *«самоуправление»*. Самоуправление, однако, как показывает внима-

тельное прочтение трех основных законов РФ о малочисленных народах Севера, понимается здесь, скорее, как региональное и муниципальное управление, т.е. основанное на местном уровне, *местное самоуправление*, нежели, например, какая-либо форма прямого самоуправления, осуществляемого коренным народом.

Это предпочтение уже характеризует изменения в современной российской практике регулирования вопросов коренных народов. Для либеральной мультикультурной политики самоопределение, как представляется, является ступенькой, стартовой площадкой для достижения цели. Этническая принадлежность в либеральных демократических государствах, таких как скандинавские страны, утверждается на основе индивидуального самоопределения, происхождения, участия в традиционной экономике и на основе языка (это также произвольные категории, однако они позволяют отойти от примордиалистского и эссенциалистского определения этничности). В России принадлежность к группе коренного населения (определяемая на основе численности (менее 50 тыс. чел.), традиционных экономических практик и мест проживания) строго привязана к происхождению и при этом должна быть официально зарегистрирована в ряде документов, главным образом в административных реестрах, а также в свидетельстве о рождении, где (может быть) указана этническая принадлежность родителей, и даже в школьных дневниках. В то время как такая идентификация может быть довольно произвольной (и противоречивой), она имеет более централизованный характер и дает индивиду меньше пространства для действия, даже если это всего лишь символическое пространство (*agency*), как в некоторых случаях на Западе. Российское государство предпочитает иметь дело с четко очерченными этническими организациями, члены которых зарегистрированы. Отсюда вытекает и его зависимость от перечней всех коренных народов и групп, которые входят в категорию «малочисленные народы Севера», а также членов каждой такой группы, т.е. законных обладателей прав и привилегий (льгот) коренных народов.

Вероятно, с целью обосновать это советская политика в отношении коренных народов Севера, таких как саамы, в противоположность колониальным государствам, не поддерживала ассимиляцию. Однако она реструктурировала культуру коренных народов за счет разграничений в различных областях: экономической, общественной и собственно культурной. В экономике ведущими понятиями стали коллективизация, разделение труда, промышленное производство, новая система организации и управления труда и, наконец, рационализация. Мощной риторикой и практикой стало введение прогрессивных научных технологий и, конечно, новых идеологий. В качестве политических методов для достижения этого служили: перемещение людей, централизация поселений и ликвидация многих старых традиционных саамских деревень, а

также перевод всего населения на оседлость. Работа оленеводов в тундре определялась как «продуктивный нomaдизм» и осуществлялась по «посменному принципу». Так, одна группа людей работает со стадом, в то время как другие находятся со своими семьями в деревне, после чего они сменяют друг друга. В свете этой длительной радикальной трансформации кольское оленеводство сегодня с трудом может быть определено в качестве традиции, по крайней мере в распространенном (местном) понимании этого слова. Каким образом это общее представление об этнических традициях сформировалось в советском контексте?

Одним из выраженных последствий советской общественной и экономической инженерии было отделение оленеводства от других областей коллективной жизни. Между тем такие элементы этнической культуры коренных народов, как фольклор, танец, костюм и др., которые ранее были в значительной степени неотделимы от оленеводческого образа жизни и деятельности, утвердились различными способами в сельской и городской среде. Постепенно процессы модернизации на Севере способствовали отчуждению общины и представителей коренного населения от прежнего образа жизни и материального и фольклорного мира, связанного с ним (рис. 4). Лишь небольшое число индивидов осталось задействованным в оленеводстве и более или менее ведущим соответствующий образ жизни. В случае с Кольским полуостровом это имело результатом сохранение меньшего числа традиционных элементов и навыков прошлого, чем в случае с оленеводством среди других групп, например ненцев или чукчей (Golovnev, Osherenko 1999; Krupnik 2000; Dutton 2003).

Роль советской этнографии в данном концептуальном отделении оленеводства от остальной части культуры коренных народов, как мне представляется, не была полностью проанализирована, несмотря на наличие нескольких тщательных исследований предмета советской этнографии. Хотя этот вопрос выходит за рамки данной статьи, я рассмотрю некоторые его аспекты, имеющие важное значение для представленной здесь аргументации. В некоторых работах по истории и этнографии северных народов указывается на то, как повлияли изменения в советской политике на эпистемологические сдвиги и внимание к тем или иным областям исследований (Slezkine 1994; Ssorin-Chaikov 2003).

Важная отправная точка здесь, как было подчеркнuto Юрием Слэзкинским, – это период конца 1940-х гг., когда, по словам одного из ведущих деятелей того времени, главной задачей советской этнографии являлся «строго партийный, строго дифференцированный подход к культурному наследству каждого народа, умение различать в нем передовые, прогрессивные явления, которые... должны войти в золотой фонд национальной социалистической культуры каждого народа, и те явления, которые представляют собой отражение старого, отсталого, за-

стойного уклада жизни, взорванного Великим Октябрем, подлежат скорейшему изживанию» (Tolstov 1949: 6, цит. по Slezkine 1994: 313).



Рис. 4. Для многих людей саамская культура представлена преимущественно фольклором. Мероприятие в Ловозерской библиотеке, 2012. Фото автора

Следуя этой «программе», этнография коренных народов Севера выстраивалась вдоль спектра от отсталой, примитивной экономики и религии прошлого до прогрессивной социалистической реформации экономики коренного населения, его материальной и культурной жизни в настоящем. Ее содержание было разделено на три большие категории: «материальную культуру», включая экономику, орудия труда, жилища, пищу, одежду, транспорт; «общественную организацию», охватывавшую родственные и гендерные отношения; и «духовную культуру», включавшую коммунистическое сознание и фольклор. Как поясняет Слэзкин, лишь первая и последняя из них строго рассматривались как «культура», в то время как вторая категория оставалась в известной степени неизученной (Slezkine 1994: 315–318). Помещенная в эти рамки этнография однозначно подтверждала огромные передовые достижения в сфере материальной культуры коренных народов и усилия, вложенные в развитие советского коммунистического сознания. Стоит привести два примера из немногочисленной литературы, посвященной региону: «разнообразие» возможностей заключалось в выборе между тем, чтобы писать о саамской материальной культуре отдельно и глав-

ным образом в исторической перспективе (Лукьяненко 1971) или описывать современную «новую жизнь, новую культуру» в метафорах «знание и свет» и «новые горизонты» (Киселев, Киселева 1987). Данная схема и особенно советские монографии о Кольском полуострове указывают, что то, что подлежало сохранению, в 1970-х гг. было представлено в музее как «традиционная культура», являлось результатом внимательного отбора (истории) материальной культуры. Если быть точнее, советская литература о саамах подчеркивала преимущественно их «аккультурацию» современными советскими культурными ценностями, такими как массовое образование, доступ к телевидению, радио и общественным библиотекам. Саамская культура, «эническая по форме и социалистическая по содержанию», отражается в перформативных стилях, институционализированных властями. Пример – танцевальные коллективы и хоры, исполнявшие песни и танцы, созданные современными образованными музыкантами с использованием «стилизированных этнических мотивов» (Киселев, Киселева 1987: 162–173). Обычно такая культурная деятельность относилась к ведению уже упомянутого Дома культуры и школ-интернатов (King 2011).

В результате главная ассоциация, которая возникает у большинства людей в наши дни в России, состоит в том, что индигенная этническая культура вращается вокруг языка и фольклора, который был «стилизован и переосмыслен» за эти годы, а также материальной культуры, которую можно лицезреть в региональных музеях истории. Эти жанры и элементы культуры легче артикулируются в качестве наследия. Оленеводство же как практика, во многих случаях продолжающая следовать советским производственным методам и логике, сложнее квалифицируется как культурное наследие, даже среди самих представителей коренного народа. Характеристика их работы в качестве традиции даже может восприниматься некоторыми оленеводами как уничтожительная, поскольку ее переводят / понимают как «примитивную и отсталую».

В процессе пространственного и концептуального отделения практики оленеводства от этнической культуры, особенно от сферы стилизованного фольклора, она все более становилась символом, оторванным от многих из его прежних источников значения. Частично это было достигнуто посредством географической дистанции между жизненной средой оленевода – тундрой – и центром, где такие «культурные» практики процветали, т.е. между деревнями и городскими центрами. Оседлость оленеводов, точнее недопущение перемещения их семей со стадами в тундры, следует считать причиной отчуждения образа жизни оленеводов от образа жизни их жен и детей, оленеводов от их оленей и, в итоге, экономического базиса от перформативной культуры общины. Такое отчуждение возникло даже между практическим и символическим измерениями оленеводства как жизненного мира. Это создало

контекст, в котором обнаруженные археологами петроглифы, интерпретируемые как олени, люди или артефакты, относящиеся к прошлым средствам существования в оленеводстве, выставленные в музее, можно рассматривать как законные примеры культурного наследия, в то время как современная роль оленеводства как наследия подвергается сомнению (рис. 5).



Рис. 5. Занятость в оленеводстве незаслуженно приобрела более низкий статус, чем работа в сфере культуры и индигенной политики. Зимние коралловые работы на Поросозере, 2008. Фото В. Владимировой и Ю. Константинова

Из такого исторического и эпистемологического контекста вытекает восприятие местным населением саамов, движения саамов за свои права и представленность в регионе и, в конечном счете, роли скандинавских саамов и западных организаций в активистской деятельности российских саамов. Предмет обсуждения в следующем, заключительном разделе данной статьи, составляют вопросы, почему и каким образом иностранное участие рассматривается как риск, что находит выражение во вновь возникающих идеях Саамской Республики или сепаратизма «воображаемого».

Мультикультурализм

Если мы последуем за антропологом Рональдом Низеном в описании происхождения идей, лежащих в основе глобального индигенного

движения, то увидим, что оно восходит к режиму соблюдения прав человека, зародившемуся после Второй мировой войны для защиты индивидов от зверств государственных режимов. Движение за гражданские права придало новый импульс политике «равных возможностей» и «преодоления различий» в том, что касается прав (Niezen 2003). Известный теоретик и сторонник мультикультурализма Чарльз Тейлор характеризует этот этап как «политику универсализма» из-за акцента на равном достоинстве всех людей. Как утверждает Тейлор, из этого универсализма впоследствии вышла «политика различий» (Taylor 1994: 38).

За последние два-три десятилетия стремление к коллективным правам (обозначаемым также как «права третьего поколения»), ориентированное на самоопределение, экономическое и социальное развитие, возрождение и сохранение языка и культуры, стало известным по всему миру среди людей с выраженной идентичностью, отличающейся от общенациональной, и проживающих на периферии национальных государств (Niezen 2003). Политика различий, утверждает Тейлор, также требует всеобщего признания, но другого рода: «то, что мы требуем признать, так это уникальное достоинство этого индивида или группы» (Ibid). В противоположность универсальному достоинству, которое борется против дискриминации и не видит различий, «политика различий» «заново определяет недискриминацию как требующую, чтобы мы сделали эти различия основой для разного отношения» к разным группам и индивидам (Taylor 1994: 40; Kukathas 1998).

Пока защитники всеобщего достоинства заявляют о нейтральности своей доктрины антидискриминаций, их обвиняют в том, что их универсализм неправдив. Как писал политический философ Чандран Кука-тас, обобщая такого рода критику, «их так называемые нейтральные, не воспринимающие различия принципы в действительности едва ли нейтральны; они, на самом деле, отражают стандарты доминирующей культуры. Вкратце, политика различий обвиняет “либерализм” в том, что он есть не что иное, как еще один пример особой маскировки (власти доминантной культуры. – В.В.) под всеобщее» (Taylor 1994; Kukathas 1998: 688–689). Как далее аргументирует свою позицию Тейлор, либерализм как процедура невозможен, поскольку социальные условия для реализации его требований по обеспечению нейтральной территории для обоюдного / одновременного существования различий недостижимы. Следовательно, либерализм не может заявлять о себе как о нейтральном и не является «возможным местом встречи для всех культур, но есть политическое выражение одного типа / уровня культур, будучи мало совместим с другими культурами» (Taylor 1994: 62). В несколько схожем направлении Майкл Уолзер выделяет такой тип либерализма, который может являться составной частью «выживания и процветания» одной или ограниченного числа наций, культур, религий,

как, по его мнению, происходит в случае с США (Walzer 1992: 99). Это, включает Кукатас, указывает на то, что либеральная нейтральность и либерализм в целом могут осуществиться только в определенном историческом контексте (Kukathas 1998).

В противоположность тем ученым, которые находят проблемы в существовании либерализма и мультикультурализма – и к которым я обращусь чуть ниже – Кукатас полагает, что в своих основных философских проектах они близки: и то, и другое – «разновидности плюрализма», реакция на человеческое многообразие, и, в действительности, либерализм есть мультикультурализм. По линии этого рассуждения он дает ответы философа на проблемы с мультикультурализмом: философия признания и политика различий неверны концептуально, и они не нужны либерализму. Либерализм как политика государственного безразличия и сам по себе подходит для того, чтобы достичь общественной гармонии, конечной цели плюрализма (Ibid).

Все большее число значимых голосов в антропологии, однако, указывают на несоответствия между заявляемыми политическими целями защиты индигенных прав (нео)либеральными государствами и их социальными результатами. Чарльз Хейл первым подверг сомнению сопоставимость поддержанного государством мультикультурализма и неолиберализма, демонстрируя, что минимальный пакет культурных прав становится признанным со стороны государства, в то время как остальные категорически отвергаются. К тому же правительства находят законные и незаконные основания для исключения по линии дихотомии «признанные» – «непокорные индигенные субъекты» посредством осторожно направляемой политики определений индигенности и традиции (Hale 2002). Шейлих Мюльман исследует, каким образом государство может укреплять акторов и курсы политических и гражданских организаций через создание определенных политических факторов для подавления требований индигенных прав (Muehlmann 2009). Одна из возможных областей такой политики была очерчена в антропологии через концепцию аутентичности. Права и льготы, основанные на различиях, можно подвергнуть сомнению в том, насколько подлинными / аутентичными являются различия, отсюда следует то, что определение и формулирование таких различий могут быть главным источником власти для всех заинтересованных сторон и являться закономерным полем для оспаривания и борьбы. Отсюда и осуждение Хейлом неолиберального мультикультурализма как угрозы (Hale 2002) и его анализ оснований, что тот дает для государственного переделывания расовой иерархии, реформирования и в итоге нейтрализации политической оппозиции. Другой мощной областью подрыва проекта мультикультурализма является конструирование индигенной моральной

маргинальности и изображение его как причины социальных болезней (Kowal 2008; Cowlshaw 2012; Bessire 2014).

Таким образом, многие антропологи видят в неолиберальном мультикультурализме вызов и угрозу коренным народам и меньшинствам, большую, нежели при предыдущей колониальной политике и политике ассимиляции (Hale 2002: 485).

Обсуждение

В данной статье я представила определенные, более или менее устойчивые нарративы о предполагаемом сепаратизме саамов и очертила их исторический, социальный и эпистемологический контексты. В рамках своего длительного исследования в Мурманской области я стремилась, помимо прочего, понять их роль и значение в общем ходе социальных, политических и экономических трансформаций последних 15 лет. В общинах, в которых велась полевая работа, я не обнаружила ни термина «мультикультурализм», ни иных этических концептов, которые охватывали бы все его значения или политические смыслы. Тем не менее мой анализ описанных нарративов обнаружил объект опасений, выражаемых метафорой «Саамская Республика», как набор идей и процессов, вмещаемых в себя концепцией мультикультурализма. Разнообразные примеры мультикультурализма как идейного поля и политики могут пробудить такие опасения. Некоторые примеры есть напрямую продукт мультикультурализма, другие – едва связаны с его политикой и дебатами. Такие примеры, в конечном итоге, могут быть противоречивыми, хотя они приводят к усилению тревоги среди моих собеседников на Кольском полуострове.

Основное для мультикультурализма, например, – это его противоречие философской основе либерализма. Главным обоснованием либерального политического правления являются государственное безразличие, слепота и невмешательство в любые дела, такие как спасение меньшинств или маргинализированных социальных групп (Kukathas 1998). Такие ценности, должна сразу подчеркнуть, находятся в радикальном противоречии с ожиданиями людей от государственной политики на российском Севере или в Мурманской области в данном случае. Число попыток убедить местные и региональные власти позаботиться и конвертировать обратно в государственные фермы два существующих оленеводческих предприятия, СХПК «Тундра» и «Оленевод», как наилучший или единственный способ решить их текущие экономические проблемы – лишь один наглядный пример того, как местное население полагается на государственное вмешательство. Примеры мультикультуралистской политики и сильных национальных индигенных движений, представляет-

ся, зарождаются в либеральных демократиях. Многие ученые размышляли над этой загадкой и пытались объяснить ее или подвергнуть сомнению, что выходит за рамки цели данного исследования. Для многих жителей Мурманской области, однако, мультикультурализм, или политика различий, кажется, сливается с либерализмом и становится его представителем, государственной доктриной безразличия. Я не могу дать простого ответа, почему и как это происходит, но обращусь к данному вопросу далее.

В этом смысле данная статья – не о каком-либо прямом отрицании местным сообществом или политическими деятелями и властью в России мультикультуралистских ценностей или политики. Как я подчеркиваю, индигенное законодательство, регулирующее административные практики в России, упоминает многие принципы мультикультурализма, и к некоторым из них местное население также стремится. Одна из линий, заложенных в «Стратегии государственной национальной политики», – это поддержка этнокультурного разнообразия всех народов Российской Федерации, вместе с обеспечением единой российской гражданской идентичности и формированием российской нации (Академик Тишков... 2015). Мультикультурализм воспринимается как проблема в тех случаях, когда он сопровождается либеральными, точнее, неолиберальными чертами и отражает такую идеологию, как в представленном выше понимании политического философа Кукатаса. Как я упоминала ранее и описывала более полно в своих предыдущих работах, в ситуации, когда мультикультурные импульсы к реформированию экспортируются из скандинавских стран с акцентом на определенные экономические и социальные формы, не характерные или не ожидаемые в данном регионе, например приватизация оленеводства, это вызывает оппозицию на местах (Vladimirova 2011).

Такую же динамику можно наблюдать в сфере этнической политики и представительства саамов, а именно недовольство, которое саамский парламент продолжает вызывать с момента своего основания в 2008 г. Чтобы противостоять ему, местные власти поддержали различные меры по созданию параллельных саамских организаций, более вписывающихся в российское законодательство и административные процедуры и которые, как они надеются, возможно, смогут заменить саамский парламент. Это – Совет представителей общин, основанный в 2008 г., и Саамское собрание, созданное совсем недавно, на 3-м Конгрессе саамов 22 ноября 2014 г. Хотя лидер саамского парламента заявляет, что нет решения большинства о роспуске существующего парламента, новое Саамское собрание уже получило то же саамское название, что и парламент – «СамьСоббар». Каков законный статус и цели этого нового собрания, как они отличаются от тех, что есть у саамского парламента, я еще не имела возможности изучить.

Международный индигенный активизм создает пространство для формирования более широкой индигенной идентичности, инкорпорируя единство и универсальность коренных народов на глобальном уровне, основываясь на аналогичных историях угнетения и колониального господства и продолжающейся в настоящее время маргинализации во всем мире, подтверждая при этом политику различий на местном уровне. Эта глобальная идентичность, находившаяся в процессе становления в течение многих лет еще до распада Советского Союза и вхождения российских коренных народов в глобальное движение, утвердила символы и способы выражения и связи. Будучи частью глобальной индигенной ойкумены, российские саамы за последние годы стали лучше ориентироваться в этом символизме и выражении и в большей мере готовы воспользоваться ими. У большинства населения, однако, такие символы не всегда вызывает аналогичные положительные ассоциации с индигенностью, традицией и культурной принадлежностью или плюралистическими ценностями. В действительности некоторые люди рассматривают такую озабоченность саамским символизмом и культурными представлениями в равной степени исключочающей и неплюралистической, каковой может быть основное течение политики антимультимкультурализма. Как я вкратце показала выше, местное восприятие индигенной культуры сформировалось в особых исторических и идеологических условиях, которые не всегда гармонируют с международным видением. Интертекстуальность символов, т.е. разнообразные ассоциации и чувства, которые они порождают у разных членов местного сообщества, также играет роль в усилении опасений перед иностранными ценностями, приходящими, чтобы вытеснить местную основу культуры, традиции и мораль.

Как утверждают антропологи, мультикультуралистский проект – это проект перемен, проект социальной трансформации. Попутно он стремится к принятию культуры как сводимой к или, по крайней мере, сливающейся с этнической идентичностью (Turner 1993: 412), что не столь чуждо и советским концептуализациям этничности (Slezkine 1994). Включение транснациональных или скандинавских индигенных символов и изображений в сферу взаимодействия и политической деятельности российских саамов может быть интерпретировано местными людьми не в плане культурной трансформации, но как отчуждение этнической идентичности и культурного выражения саамов от их местного контекста и корней. Стремление к новым культурным репрезентациям и символам, которые претендуют на аутентичную этническую традицию и одновременно отличаются от ее основных репрезентаций недавнего прошлого, воспринимается остальной частью общества как чуждое и способствующее замкнутости и самоисключению индигенной культуры. Я не располагаю какими-либо данными, свидетельствующи-

ми о том, что именно к такому эффекту стремятся российские саамы-участники международного индигенного движения, или что цели движения являются таковыми, но большинство населения озвучило эти опасения, и нарратив о Саамской Республике есть пример крайнего их выражения.

Одно из общих наблюдений местных жителей – что саамы стали более заметны в регионе, или что активизм и лояльность международному индигенному движению сделали их более заметными в отношениях, отличных от прежних. Другая распространенная тема (порой) негативных комментариев – это то, что число людей, заявляющих о своей принадлежности к данной индигенной группе, возросло. Как отмечают аналитики, мультикультурализм связан с риском ряда эссенциализмов: культурного, расового, этнического, группового... (Baumann 1996; Turner 1993; Eller 1997; Vrubaker 2004). Его современные сторонники предлагают различные модификации с тем, чтобы объяснить огромное разнообразие и сложность различных групповых артикуляций, множественное этническое и культурное групповое членство и порой противоречивые выражения принадлежности. Такие концепции, как «многомерность» (Modood 2013: 91), «новые этничности» (Hall 1996), «неопозиционная» и «идентичность через дефис» были сформулированы для того, чтобы проанализировать это разнообразие и изменчивость. Сторонники мультикультурной политики утверждают, что не стремятся к простому субстантивистскому видению этничности, но отмечают, что этнические группы являются чертой современного общества и обладают онтологическим статусом не выше и не ниже, чем класс или гендер, а их отчетливость – не вымысел и не сущность. Членство или принадлежность к ним нельзя отделить или понимать как нечто, не зависимое от более широкого социально-экономического и политического контекста, многомерность, характерную для социальных явлений вообще, а не как отличительную черту этничности (Modood 2013: 106).

Некоторые из моих собеседников описывают эту новую заметность саамской этничности в терминах контраста. Глобальный, так же как и скандинавский, саамский символизм представляет элементы культуры, вызывающие мощные ассоциации с традицией или, по крайней мере, инициирующие фокусирование на местной традиции саамов. Хотя все местные жители восприимчивы к многокомпонентности проявлений культуры и идентичностей в обществе, подвергнувшись радикальным переменам и подвижкам на протяжении XX в., преобладающее представление о традиции остается эссенциалистским. То, что порождает вопросы и негативные комментарии, в таком случае, – это контраст, который люди наблюдают между репрезентациями саамской традиции как основы принадлежности и повседневными артикуляциями идентичности и культуры.

Этот контраст становится еще более очерченным, когда рассматриваются отдельные группы индигенной общины, например оленеводы. Исследования российских саамов, несмотря на их многочисленность сегодня, лишь изредка обсуждают вопрос социальной стратификации (или классовой структуры, в терминах марксизма) в среде саамов России. Российские исследования саамов разделяют эту слепоту с индигенизмом в целом: международная политика, стремящаяся к выделению прав индигенным этническим группам, не имеет эффективных механизмов для рассмотрения вопросов сегрегации и социальных конфликтов внутри таких групп. Идентичность по социальному классу, как я показываю в своих работах, имеет большое значение в среде российских саамов, по меньшей мере наравне с этнической идентичностью, и находится в сложном взаимодействии с последней. Люди определяют и строят общности солидарности в рамках своего социального круга; это только дополняет картину крайне сложных разнообразий этнических принадлежностей у коренного народа, где традиция смешанных браков доминировала на протяжении нескольких поколений. Приведу лишь один пример: быть оленеводом (отсюда принадлежность к определенному социальному слою) может быть идентичностью гораздо более стабильного и определяющего характера, чем в случае с этнической принадлежностью человека, который свободно может заявить о своей принадлежности к саамам, коми или украинцам в зависимости от контекста. В такой среде оленеводы не так склонны к индигенной политике и стремятся к комбинации ценностей, предполагаемых природой и навыками их работы, осуществляемой в отдаленном пространстве тундры, а также мощным влиянием советских проектов развития и модернизации. Это порождает разрыв между политическими репрезентациями оленеводства в качестве основания и поддерживающей конструкции саамской культуры и этничности и восприятием многими местными жителями и оленеводами живой практики оленеводства (Vladimirova 2006).

Этот и другие аналогичные контрасты между культурными репрезентациями и повседневными практиками формируют пространство для оспаривания аутентичности саамской культуры в местном обществе. Я придерживаюсь критического антропологического видения определения неких подлинных этнических идентичностей, которые в конечном итоге дают правительствам мощный инструмент контроля над индигенным населением (Hale 2002, 2004, 2005; Kowal 2008; Muehlmann 2009; Bessire 2014). Как уже отмечалось, однако, либеральный мультикультурализм и международная поддержка в защиту индигенных прав, представляется, порождают материализацию подлинности или ожидание таковой.

Наконец, но не в последнюю очередь, читатель может удивиться, почему в период более крупных этнических противостояний и кон-

фликтов столько внимания уделяется «Саамской Республике», видеению, кажущуюся подлинность которого не воспринял бы ни один местный житель, хорошенько (рационально) подумавший над ним. Целью данной статьи было показать аналитическую значимость, которую имеют нарративы о саамском сепаратизме, в ходе осмысления процессов формирования групп в условиях социальной напряженности и конфликта.

В этом контексте еще большее значение имеет демонстрация риска, который я усматриваю в поддержке или игнорировании распространения таких фантазий и риторики. Такая опасность возникает в связи с внутренним перформативным потенциалом нарративов. Аня Кублиц в своем глубоком анализе известного случая с публикацией в датской газете в 2005 г. карикатур на исламского пророка показала, каким образом эти карикатуры обеспечили социальное пространство для создания политической платформы мусульман во всем мире (Kublitz 2012). Хотя я не вижу в саамском обществе Кольского полуострова или международном индигенном движении оснований для реальной угрозы индигенного сепаратизма, циркуляция в обществе «образа врага», особенно на этнической почве, может породить общественную тревогу, которая, в свою очередь, может иметь непредсказуемо серьезные социальные и политические последствия.

Благодарности

Благодарю коллег, участвовавших в обсуждении моего доклада на международной конференции «Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности: методология, методика и практики исследования» (Томск, октябрь 2014 г.), анонимных рецензентов, а также Елену Карагеоргию и Дмитрия Функа за работу с текстом моей статьи. Я признательна также Хью Бичу, Натану Лайту и Юлиану Константинову за их комментарии к рукописному варианту моей статьи. Вариант этого текста был представлен 3–4 марта 2015 г. на воркшопе «Мультикультурализм в России», организованном Еленой Намли и Стефаном Хедлундом в Центре российских исследований Упсальского университета. Полевые исследования, на которых эта работа была основана, были осуществлены при финансовой поддержке исследовательских проектов CLUE «Dynamics of Circumpolar Land Use and Ethnicity» (American National Science Foundation) и INPOINT «Socioeconomic Significance of Developmental Projects in Northwest Russia: the INsiders' POINT of View» (Norwegian Research Council).

Примечания

¹ Я намеренно употребляю термин «российские», чтобы избежать эссенциализации этнической принадлежности членов таких кругов, которые могут быть довольно смешанными, или дальнейшего утверждения логической оппозиции коренные – русские, которая получила незаслуженную популярность в антропологической литературе о Сибири, особенно в 1990-х гг. Тем более что детальным изучением этих кругов я не занималась, однако их представители, с которыми я общалась, разделяют идеи славянской идентичности на основе культурного и православного единства.

² Общины, согласно законодательству РФ, есть «формы самоорганизации лиц, относящиеся к малочисленным народам и объединяемые по кровнородственному (семья, род) и (или) территориально-соседскому признакам, создаваемые в целях защиты их исконной среды обитания, сохранения и развития традиционного образа жизни, хозяйствования, промыслов и культуры».

Литература

- “We Are Reindeer People, We Come from Reindeer”*. Reindeer Herding in Representations of the Sami in Russia // *Acta Borealia*. 2011. No. 28 (1). P. 89–113.
- Afanas'eva N. and Leif R.* Program of Aid to the Russian Sami. Utsjoki, 1993.
- Austin J.L.* How to Do Things with Words. Oxford University Press, 1975. Vol. 367.
- Baumann G.* Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London. Vol. 100. Cambridge University Press, 1996.
- Beach H.* Introduction // *Post-Soviet Transformations: Politics of Ethnicity and Resource Use in Russia*. Eds. Hugh Beach, Dmitri Funk and Lennard Sillanpää. Uppsala: Uppsala University Press, 2009. P. 9–21.
- Bessire L.* The Rise of Indigenous Hypermarginality // *Current Anthropology*. 2014. No. 55 (3). P. 276–295.
- Brubaker R.* Ethnicity without Groups. Harvard University Press, 2004.
- Byrne W.G.* Multiculturalism, Culture and Anthropology // *Teaching Anthropology: Society for Anthropology in Community Colleges Notes*. 1995. No. 3 (2). P. 9–14.
- Cowlshaw G.* Culture and the Absurd: The Means and Meanings of Aboriginal Identity in the Time of Cultural Revivalism // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2012. No. 18 (2). P. 397–417.
- Donahoe B.* The Law as a Source of Environmental Injustice in the Russian Federation // *Environmental justice and sustainability in the former Soviet Union*. 2009. P. 21.
- Donahoe B., Habeck J.O., Halemba A., Sántha I.* Size and Place in the Construction of Indigeneity in the Russian Federation // *Current anthropology*. 2008. No. 49 (6). P. 993–1020.
- Dutton D.* Authenticity in Art // *The Oxford Handbook of Aesthetics* / Ed. by Jerrold Levinson. New York: Oxford University Press, 2003. P. 258–274.
- Eller J.D.* Anti-Anti-Multiculturalism // *American Anthropologist*. 1997. No. 99 (2). P. 249–256.
- Finnougoria*. Историческая справка. URL: http://www.finnougoria.ru/community/folk/section.php?SECTION_ID=362&ELEMENT_ID=2557 (дата обращения: 01.02.2015).
- FINUGOR*, Инфоцентр. Флешмоб «Саамский Флаг» пройдет в Мурманске. 2014. URL: <http://www.finugor.ru> (дата обращения: 01.02.2015).
- FLASHNORD*. У Здания Правительства Заполярья Срезали Флагштоки Ради Саамов. 2013. URL: <http://flashnord.com/news/u-zdaniya-pravitelstva-zapolyarya-srezali-flagshtoki-radi-saamov> (дата обращения: 01.02.2015).
- Fryer P.* Russia's Sámi: The Search for Autonomy in the Kola Peninsula // *First World, First Nations. Internal Colonialism and Indigenous Self-Determination in Northern Europe and Australia*. Eds. Minnerup Günter and Pia Solberg. Sussex Academic Press, 2011. P. 97–107.

- Funk D.* In Search of a “Roster of 26 Smaller Peoples of the North” of Russia // Vargyas G. (ed.) *Passageways. From Hungarian Ethnography to European Ethnology and Sociocultural Anthropology*. Budapest, 2009. P. 315–329.
- Geertz C.* Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism // *American anthropologist*. 1984. No. 86 (2). P. 263–278.
- Golovnev A.V., Kan S.* Indigenous Leadership in Northwestern Siberia: Traditional Patterns and Their Contemporary Manifestations // *Arctic anthropology*. 1997. P. 149–166.
- Golovnev A.V., Osherenko G.* *Siberian Survival: The Nenets and Their Story*. Cornell University Press, 1999.
- Hale Ch.R.* Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala // *Journal of Latin American Studies*. 2002. No. 34 (03). P. 485–524.
- Hall S.* New Ethnicities // *Stuart Hall: Critical dialogues in cultural studies*. 1996. P. 441–449.
- Josefsen E., Mørkenstam U., Saglie J.* Different Institutions within Similar States: The Norwegian and Swedish Sámediggi // *Ethnopolitics*. 2015. No. 14 (1). P. 32–51.
- King A.D.* *Living with Koryak Traditions. Playing with Culture in Siberia*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 2011.
- Konstantinov Yu.* *Conversations with Power. Soviet and Postsoviet Developments in the Reindeer Husbandry Part of the Kola Peninsula*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala: Uppsala University, 2015.
- Kowal E.* The Politics of the Gap: Indigenous Australians, Liberal Multiculturalism, and the End of the Self-Determination Era // *American Anthropologist*. 2008. No. 110 (3). P. 338–348.
- Krupnik I.* Reindeer Pastoralism in Modern Siberia: Research and Survival During the Time of Crash // *Polar Research*. 2000. No. 19 (1). P. 49–56.
- Kublitz A.* The Cartoon Controversy: Creating Muslims in a Danish Setting // *Social Analysis*. 2010. No. 54 (3). P. 107–125.
- Kukathas Ch.* Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference // *Political theory*. 1998. No. 26 (5). P. 686–699.
- LENTA.RU.* Прокуратура объявила саамов «иностранными агентами». 2013. URL: <http://lenta.ru/news/2013/06/07/saam> (дата обращения: 01.02.2015).
- Modood T.* *Multiculturalism*. John Wiley & Sons, 2013.
- Muehlmann Sh.* How Do Real Indians Fish? Neoliberal Multiculturalism and Contested Indigenities in the Colorado Delta // *American Anthropologist*. 2009. No. 111 (4). P. 468–479.
- Neoliberal Multiculturalism* // *PoLAR: political and legal anthropology review*. 2005. No. 28 (1). P. 10–19.
- Niezen R.* *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. University of California Press, 2003.
- Overland I., Berg-Nordlie M.* *Bridging Divides: Ethno-Political Leadership among the Russian Sámi*. New York: Berghahn Books, 2012.
- Overland I.N.* *Politics and Culture among the Russian Sami: Leadership Representation and Legitimacy*. University of Cambridge, 1999.
- Public Justice and the Anthropology of Law*. Cambridge University Press, 2010.
- Rethinking Indigenous Politics in the Era of The “Indio Permitido”* // *Nacla Report on the Americas. Report on Race. Part 1*. 2004. P. 16–21.
- Slezkine Yu.* *Arctic Mirrors. Russia and the Small Peoples of the North*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Ssorin-Chaikov N.V.* *Mothering Tradition: Gender and Governance among Siberian Evenki* // *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*. 2002. No. 45.
- Taylor Ch.* The Politics of Recognition // *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. 1994. No. 25. P. 25.

- The Common Principles of Organization of Obshchiny of the Numerically Small People of the Far North, Siberia, and the Far East of the Russian Federation.* 2000. No 30. 6 July.
- The Social Life of the State in Subarctic Siberia.* Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Thuen T. Quest for Equity: Norway and the Saami Challenge. Social and Economic Studies. Newfoundland, Canada: Institute of Social and Economic Research, 1995.
- Turner T. Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It? // Cultural Anthropology. 1993. No. 8 (4). P. 411–429.
- Vladimirova V.K. Just Labor: Labor Ethic in a Post-Soviet Reindeer Herding Community. Acta Universitatis Upsaliensis Uppsala Studies in Cultural Anthropology, Uppsala: Uppsala Universitet, 2006.
- Walzer M. Comment // Multiculturalism and the “Politics of Recognition” / Ed. by Gutmann Amy. Princeton: Princeton University Press, 1992. P. 99–105.
- Академик Тишков назвал создание агентства по делам национальностей правильным шагом // Национальный акцент. 2015. URL: <http://www.nazaccent.ru/content/15178-direktor-institut-etnologii-i-antropologii-privetstvoval.html> (дата обращения: 01.02.2015).
- Богданов Н.Б. Саамам Саамскую страну?! // Ловозерская правда. 2003.
- Брызгалова А. В чьих руках флаг? Международный день саамов: Борьба за лидерство в Мурманской области // Национальный акцент, 2015, 13 марта. URL: <http://www.nazaccent.ru/content/14740-v-chih-rukah-flag.html> (дата обращения: 01.02.2015).
- Дворецкая Г. Узвезу тебя в город, становище покажу // Мурманский вестник. 2012.
- Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года в отношении демографических и социально-экономических характеристик отдельных национальностей, 2010.
- Киселев А. «Саамский заговор» // Степаненко А.М. Расстрелянная семья (Исторические очерки о кольских саамах). Мурманск, 2002. С. 189–196.
- Киселев А., Киселева Т. Советские саамы. История, экономика, культура. Мурманск: Мурман. книж. изд-во, 1987.
- Лукияненко Т. Материальная культура саамов (лопарей) Кольского полуострова в конце XIX–XX вв. М.: Наука, 1971.
- Мурманских чиновников разделил с саамы флаг // Клуб регионов. 2013. URL: <http://www.club-rf.ru/51/news/29260> (дата обращения: 01.02.2015).
- Райт Р. Хотите жить в стране саамов? // Полярная правда. 1993.

Статья поступила в редакцию 1 марта 2015 г.

Vladimirova V.

TRANSNATIONAL INDIGENOUS STRUCTURES, LIBERAL MULTICULTURALISM, AND NARRATIVES OF INDIGENOUS SEPARATISM IN RUSSIA’S NORTH

Abstract. This paper analyses narratives about nationalist sentiments and alleged separatist intentions of the Sami in the Kola Peninsula. Discussions about Sami ambitions to have their own state together with the Sami from Fennoscandia circulate in certain, predominantly urban, Russian social circles. Sami people are eager to distance themselves from such discussions and to reject any accusations on nationalist ground. My analysis reveals that the real fear that such narratives are indicative of comes not from any real possibility for independent Sami state or even Sami separatists intentions, but from possible spread of ideals inspired from (neo)liberal multicultural ideas, penetrating from abroad. In contrast to the previous liberal doctrines, neoliberal multiculturalism as an ideology accommodates the granting of collective rights as a compensation for past injustice to disadvantaged and more vulnerable parts of the population. The ideas behind neoliberal multiculturalism oppose the spirit of the Kola community. So, when imported from abroad, as an ideological subset of Sami cultural and ethnic revival support, they are accepted with suspicion and hostility. People intuitively feel threat-

ened by such ideas, even though they may not have explicit knowledge of multiculturalism, which is not a part of the local discursive sphere.

Key words: Russian Sami, international movement for indigenous rights, multiculturalism, liberalism, Murmansk Region

DOI 10.17223/2312461X/7/3

References

- “We Are Reindeer People, We Come from Reindeer”. Reindeer Herding in Representations of the Sami in Russia, *Acta Borealia*, 2011, no. 28 (1), pp. 89–113.
- Afanas'eva N., Leif R. *Program of Aid to the Russian Sami*. Utsjoki, 1993.
- Akademik Tishkov nazval sozdanie agentstva po delam natsional'nostei pravil'nym shagom [Academician Tishkov Defined the Newly-Established Agency for Nationalities Affairs a Step in the Right Direction], *Natsional'nyi aktsent*, 2015. Available at: <http://nazaccent.ru/content/15178-direktor-instituta-etnologii-i-antropologii-privetstvoval.html> (Accessed 1 February 2015).
- Austin J.L. *How to Do Things with Words*. Vol. 367. Oxford university press, 1975.
- Baumann G. *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Vol. 100. Cambridge University Press, 1996.
- Beach H. Introduction, *Post-Soviet Transformations: Politics of Ethnicity and Resource Use in Russia*. Eds. Hugh Beach, Dmitri Funk and Lennard Sillanpää. Uppsala: Uppsala University Press, 2009, pp. 9–21.
- Bessire L. The Rise of Indigenous Hypermarginality, *Current Anthropology*, 2014, no. 55 (3), pp. 276–295.
- Bogdanov N.B. Saamam Saamskuii stranu?! [Give the Sami State to the Sami!?!], *Lowozerskaia Pravda*, 2003.
- Brubaker R. *Ethnicity without Groups*. Harvard University Press, 2004.
- Bryzgalova A. V ch'ikh rukakh flag? Mezhdunarodnyi den' saamov: Bor'ba za liderstvo v Murmanskoi oblasti [Who Holds the Flag? The International Sami Day: Struggle for Leadership in Murmansk Region], *Natsional'nyi aktsent*, 2015, 13 March. Available at: <http://nazaccent.ru/content/14740-v-chih-rukah-flag.html> (Accessed 1 February 2015).
- Byrne W.G. Multiculturalism, Culture and Anthropology, *Teaching Anthropology: Society for Anthropology in Community Colleges Notes*, 1995, no. 3 (2), pp. 9–14.
- Cowlishaw G. Culture and the Absurd: The Means and Meanings of Aboriginal Identity in the Time of Cultural Revivalism, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2012, no. 18 (2), pp. 397–417.
- Donahoe B. The Law as a Source of Environmental Injustice in the Russian Federation, *Environmental justice and sustainability in the former Soviet Union*, 2009, pp. 21.
- Donahoe B., Habeck J.O., Halemba A., Sántha I. Size and Place in the Construction of Indigeneity in the Russian Federation, *Current anthropology*, 2008, no. 49 (6), pp. 993–1020.
- Dutton D. Authenticity in Art, *The Oxford Handbook of Aesthetics*. Ed. by Jerrold Levinson. New York: Oxford University Press, 2003, pp. 258–274.
- Dvoret'skaia G. Uvezu tebia v gorod, stanovishche pokazhu [I Will Take You to the City and Show You Our Camp], *Murmanskii vestnik*, 2012.
- Eller J.D. Anti-Anti-Multiculturalism, *American Anthropologist*, 1997, no. 99 (2), pp. 249–256.
- Finnougoria. *Istoricheskaia Spravka [Finnougoria. Historical Data]*. Available at: http://www.finnougoria.ru/community/folk/section.php?SECTION_ID=362&ELEMENT_ID=2557 (Accessed 1 February 2015).
- FINUGOR, Infotsentr. Fleshmob «Saamskii Flag» Proidet v Murmanske [Fleshmob «The Sami Flag» will Take Place in Murmansk]. 2014. Available at: <http://www.finugor.ru> (Accessed 1 February 2015).

- FLASHNORD. *U Zdaniia Pravitel'stva Zapoliar'ia Srezali Flagshtoki Radi Saamov [Flag-staffs has been Cut At the Zapoliar'ie Government Office, for the Sami's Good]*. 2013. Available at: <http://www.flashnord.com/news/u-zdaniya-pravitelstva-zapolyarya-srezali-flagshtoki-radi-saamov> (Accessed 1 February 2015).
- Fryer P. Russia's Sámi: The Search for Autonomy in the Kola Peninsula, *First World, First Nations. Internal Colonialism and Indigenous Self-Determination in Northern Europe and Australia*. Eds. Minnerup Günter and Pia Solberg. Sussex Academic Press, 2011, pp. 97–107.
- Funk D. In Search of a “Roster of 26 Smaller Peoples of the North” of Russia, *Vargyas G. (ed.) Passageways. From Hungarian Ethnography to European Ethnology and Sociocultural Anthropology*. Budapest, 2009, pp. 315–329.
- Geertz C. Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism, *American anthropologist*, 1984, no. 86 (2), pp. 263–278.
- Golovnev A.V., Kan S. Indigenous Leadership in Northwestern Siberia: Traditional Patterns and Their Contemporary Manifestations, *Arctic anthropology*, 1997, pp. 149–166.
- Golovnev A.V., Osherenko G. *Siberian Survival: The Nenets and Their Story*. Cornell University Press, 1999.
- Hale Ch.R. Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala, *Journal of Latin American Studies*, 2022, no. 34 (03), pp. 485–524.
- Hall S. New Ethnicities, *Stuart Hall: Critical dialogues in cultural studies*, 1996, pp. 441–449.
- Itogi Vserossiiskoi perepisi naseleniia 2010 goda v otnoshenii demograficheskikh i sotsial'no-ekonomicheskikh kharakteristik otdel'nykh natsional'nostei* [Results of the All-Russian Census 2010], 2010.
- Josefsen E., Mörkenstam U. and Saglie J. Different Institutions within Similar States: The Norwegian and Swedish Sámediggi, *Ethnopolitics*, 2015, no. 14 (1), pp. 32–51.
- King A.D. *Living with Koryak Traditions. Playing with Culture in Siberia*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 2011.
- Kiselev A., Kiseleva T. *Sovetskie saamy. Istoriia, ekonomika, kul'tura* [Soviet Sami. History, Economy, Culture]. Murmansk: Murmanskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1987.
- Konstantinov Yu. *Conversations with Power. Soviet and Postsoviet Developments in the Reindeer Husbandry Part of the Kola Peninsula*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala: Uppsala University, 2015.
- Kowal E. The Politics of the Gap: Indigenous Australians, Liberal Multiculturalism, and the End of the Self-Determination Era, *American Anthropologist*, 2008, no. 110 (3), pp. 338–348.
- Krupnik I. Reindeer Pastoralism in Modern Siberia: Research and Survival During the Time of Crash, *Polar Research*, 2000, no. 19 (1), pp. 49–56.
- Kublitz A. The Cartoon Controversy: Creating Muslims in a Danish Setting, *Social Analysis*, 2010, no. 54 (3), pp. 107–125.
- Kukathas Ch. Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference, *Political theory*, 1998, pp. 686–699.
- LENTA.RU. *Prokuratura Ob"iavila Saamov “Inostrannymi Agentami”* [Office of Public Prosecutor Claimed the Sami «Foreign Agents»]. 2013. Available at: <http://www.lenta.ru/news/2013/06/07/saam> (Accessed 1 February 2015).
- Luk'ianchenko T. *Material'naia kul'tura saamov (loparei) Kol'skogo poluostrava v kontse XIX–XX vv.* [Material Culture of the Kola Saami (Lopars) at the End of 19-20 Cc.]. Moscow: Nauka, 1971.
- Modood T. *Multiculturalism*. John Wiley & Sons, 2013.
- Muehlmann Sh. How Do Real Indians Fish? Neoliberal Multiculturalism and Contested Indigenities in the Colorado Delta, *American Anthropologist*, 2009, no. 111 (4), pp. 468–479.

- Murmanskikh chinovnikov razdelil saami flag* [The Flag Divided Murmansk Authorities and the Sami]. Club Regionov, 2013. Available at: <http://www.club-rf.ru/51/news/29260> (Accessed 1 February 2015).
- Neoliberal Multiculturalism, *PoLAR: political and legal anthropology review*, 2005, no. 28(1), pp. 10–19.
- Niezen R. *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. University of California Press, 2003.
- Øverland I., Berg-Nordlie M. *Bridging Divides: Ethno-Political Leadership among the Russian Sámi*. New York: Berghahn Books, 2012.
- Overland I.N. *Politics and Culture among the Russian Sami: Leadership Representation and Legitimacy*. University of Cambridge, 1999.
- Public Justice and the Anthropology of Law*. Cambridge University Press, 2010.
- Rait R. Khotite zhit' v strane saamov? [Do You Want to Live in the Sami State], *Poliarnaia Pravda*, 1993.
- Rethinking Indigenous Politics in the Era of The “Indio Permitido”, *Nacla Report on the Americas. Report on Race*. Part 1, 2004, pp. 16–21.
- Slezkine Yu. *Arctic Mirrors. Russia and the Small Peoples of the North*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Ssorin-Chaikov N.V. Mothering Tradition: Gender and Governance among Siberian Evenki, *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, 2002, no. 45.
- Taylor Ch. The Politics of Recognition, *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, 1994, no. 25, pp. 25.
- The Common Principles of Organization of Obshciny of the Numerically Small People of the Far North, Siberia, and the Far East of the Russian Federation*. 2000, no. 30, 6 July.
- The Social Life of the State in Subarctic Siberia*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Thuen T. *Quest for Equity: Norway and the Saami Challenge. Social and Economic Studies*. Newfoundland, Canada: Institute of Social and Economic Research, 1995.
- Turner T. Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?, *Cultural Anthropology*, 1993, no. 8 (4), pp. 411–429.
- Vladimirova V.K. *Just Labor: Labor Ethic in a Post-Soviet Reindeer Herding Community*. Acta Universitatis Upsaliensis Uppsala Studies in Cultural Anthropology, Uppsala: Uppsala Universitet, 2006.
- Walzer M. Comment, *Multiculturalism and the “Politics of Recognition”*. Ed. by Gutmann Amy. Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 99–105.
- Kiselev A. “Saamskii zagovor” [The Sami Plot], *Rasstreliaannaia sem'ia (istoricheskie ocherki o kol'skikh saamakh)* [The Executed Family (Historical Outlines About Kola Sami)]. Ed. by Stepanenko Aleksandr. Murmansk, 2002, pp. 189–196.

УДК 394+94
DOI 10.17223/2312461X/7/4

СЕВЕР VERSUS ЮГ, ИЛИ МУЗЫКА В ПОИСКАХ АНГЛИЙСКОСТИ (НА МАТЕРИАЛАХ СОВРЕМЕННОЙ СЕВЕРНОЙ АНГЛИИ)

Дина Николаевна Караваева

Аннотация. Данная статья представляет результаты проекта, целью которого является историко-антропологическое изучение дискурса английской идентичности в ее национальной, этнической и региональной проекциях (британскость, английскость, североанглийскость) на материалах региона Северной Англии в пределах Великобритании. В качестве примера дискурса английской идентичности рассматривается малоизученный в литературе дискурс музыкальный (как среди музыкантов, так и среди обозревателей, исследователей, широкой общественности). Музыка является значимой частью английского культурного наследия, и такие ее жанры, как английский фолк и этническая музыка, переживают сегодня подъем популярности, участвуют в процессах формирования и трансформации идентичности. В среде фолка распространены суждения об английскости как об утраченной, игнорируемой идентичности, которую необходимо заново открыть / воссоздать / спасти. Но несмотря на желание музыкантов вписаться в мультикультурный контекст, английский фолк, как и сама концепция английскости, остается в этническом и историческом смысле монокультурной, белой, оппозиционной современной британской мультикультурности.

Северный (региональный) дискурс идентичности занимает в некоторой степени маргинальное место в национальном дискурсе английскости, и подчас сопоставление его с распространенными вариантами южной английскости затруднительно. В дискурсе английскости Севера главную роль играют специфика развития региона и его локальных сообществ, классовая идентичность и деиндустриализация, региональное брендинг, концепт разделения Севера и Юга (с мощным паттерном неравных отношений между «северной периферией» и «южной метрополией»). Региональная идентичность Севера является более искусственной и в некоторой степени политической категорией, в отличие от локальных идентичностей отдельных графств и городов.

Ключевые слова: английскость, североанглийскость, национальная / этническая / региональная идентичность, музыка, английский фолк, Северная Англия

Музыка? Музыка!

Несмотря на то что проблематика национальной / этнической / региональной идентичности является достаточно разработанной как за рубежом, так и в России, это не исключает дальнейших теоретических и эмпирических исследований в междисциплинарном ключе и тесной связи с исследо-

ваниями этничности, национализма, регионализма, мультикультурализма, исторической памяти, бренда и т.д., особенно это касается редких пока для современной науки исследований дискурса идентичности в музыке.

Данная статья представляет результаты проекта, целью которого является историко-антропологическое изучение дискурса английской идентичности в ее национальной, этнической и региональной проекциях (британскость, английскость, североанглийскость) на материалах региона Северной Англии в пределах Великобритании.

Сегодня Британия как объединение Англии, Шотландии, Уэльса и Ирландии переживает новую сложную фазу самоопределения, что вывильось, например, в ходе референдума о независимости Шотландии 18 сентября 2014 г. В Англии также появляются инициативы по собственному «национальному» самовыражению. При этом англичане, нивелировавшие исторически свои этнические особенности в пользу британской имперскости, явно испытывают дискомфорт: региональное самосознание, более отчетливо выраженное у старшего поколения, само по себе не замещает этнонационального и не снимает проблемы сложной идентичности английского Севера.

Феномен английской (коллективной) идентичности является системой отношений, продуцирующих определенный дискурс, так и комплексом представлений, тесно связанных с понятием территориального образа, как правило, локального («малой родины»). Понимание английскости изменчиво, разнообразно и субъективно, поэтому для исследования этого феномена необходимо обращаться к дискурсу индивидуальных высказываний и коллективных мнений, а также анализу контекстов («другой», иммиграция, регионализм, глобализация и пр.). Анализ современной литературы о феномене региональной идентичности (Royle 1998; Замятин 2006; Головнева 2013) позволяет мне в предлагаемой работе использовать этот термин в значении одной из форм коллективной этнической и национальной идентичности, обращаемой к территории, локальности, пространству – реальным или мифическим.

Понятие «дискурса», как нам кажется, наиболее точно отражает суть феномена английскости, что обуславливается формой идентичности западноевропейского типа общества, обозначаемой исследователями в качестве «нарративной (повествовательной) идентичности» (Губогло 2003; Репина 2007; Филиппова 2010), феномена, существующего в дискурсе (от франц. *discours* – система речи, рассуждение, беседа, высказывание), и для изучения которой необходима контекстная экспертиза существующих представлений и презентаций идентичности. Понятие «дискурс» мы используем в самом широком смысле: дебаты, рассуждения об идентичности, а также фон и обстоятельства, контекст, в которых происходит данный дискурс. Англичане и английскость рассматриваются нами в двух дополняющих друг друга измерениях – этниче-

ской группы и нации, так как строгое определение этой бывшей «титупной нации»¹, на наш взгляд, невозможно. В первом случае – если идет речь об этнокультурной идентичности локальных групп англичан, во втором случае – при рассмотрении политической и гражданской идентичности, функции и роли английскости в рамках британскости. При исследовании английскости мы не игнорировали идентичности других этнических групп Англии («коренные» народы, выходцы из стран Азии, Африки, Карибского бассейна), так как помимо аккультурации и интеграции этих групп по отношению к английской культуре, существует и обратное влияние, имеющее подчас проблемный характер. Таким образом, при изучении идентичности мы можем и, видимо, должны учитывать не только географические, экономические и культурные реалии, но и механизмы ее формирования в отдельных областях культуры.

Рассмотрение данного дискурса выходит за рамки одной статьи или даже монографии, поэтому позволим себе подробно рассмотреть лишь некоторые его стороны (проливающие, тем не менее, свет на основные векторы и проблемы дискурса). В качестве примера дискурса английской идентичности рассмотрим дискурс музыкальный. Музыка, наряду с литературой, является для Англии знаковой частью культурного наследия. Однако если литература применительно к вопросам идентичности – относительно изученная проблематика (Gerard 1990), то анализ дискурса идентичности в музыке, в том числе в силу природы своих малодоступных для прямого анализа «текстов», требует дополнительных усилий. Еще Э. Ломак писал, что музыка является «идеальным местом связи культуры и коммуникации», хотя многие ее рассматривают в качестве личного переживания (Lomax 1976: 14–15).

Север versus Юг

Некоторые исследователи уверены, что идентичность Севера и его взаимоотношения с Лондоном и Юго-Востоком – вопросы, не слишком актуальные для Британии сегодня (Barker 1998). Однако такие авторы, как, например, П. Тайлор, убеждены, что вопрос места и репрезентации Севера в национальном культурном наследии является актуальным и малоизученным, особенно в условиях деволуции и регионализации (Taylor 1993: 147). Ряд северных общественных активистов склонны рассматривать взаимоотношения Севера и Юга в рамках колониального дискурса, с употреблением понятий «метрополии», «колонизации Севера» (Osmond 1988: 54). По нашему мнению, Лондон и другие территории «метрополии» по праву можно считать Другим для Севера, во взаимодействии с которым рождалась его идентичность. В целом разделение Севера и Юга оказало несомненное влияние на развитие концепции английскости.

Если северяне склонны романтически оценивать «географию» Севера («гонимую, но любимую родину») (Полевые материалы автора З: Смит²), то для южан Север «означает пустоши, почти арктические температуры, бобовую кашу и культурные пустыни с ограниченными возможностями шопинга, населенные агрессивными троллями» (Макоуни 2010: 12–13).

Для тех и других идентичность Севера остается недопонятым и даже загадочным феноменом. Иллюстрируют данную ситуацию размышления Э. Криссела, профессора университета Сандерленда, лондонца по происхождению. «Я вырос на юге Англии в 1950–1960-х гг., и не бывал дальше Вилла парк Бирмингема до 18 лет (школьный автобус свозил меня в Озерный край). Я очень смутно себе представлял, что такое Север: мой ментальный образ строился на амальгаме радиопередачи Ал Рида и Джимми Клитероя, нескольких встречах с родственниками из Стокпорта (я помню их чудной экзотичный северный акцент). В 1980-е гг. я, как и сотни других молодых людей с Юга среднего класса, не имеющих корней, искал себя в ассоциации с пролетарским, не белым Севером (для этого времени это было своего рода социологическим клише). Для такого, как я (рожденного на Юге, в благополучном небольшом городке), Север репрезентировал некую самобытность, настоящую жизнь, различие, культуру рабочего класса. Безусловно, за последние 30 лет Север очень изменился. Сейчас это множество проблем и неурядиц. Живя здесь, остро чувствуешь отличие этого региона от Южной Англии. Южный акцент и культурные связи Юга так просто не выбросишь. Несмотря ни на что, я продолжаю болеть за лондонский футбольный клуб и свою крикетную команду. И в случае, если кто-то из северян нелестно отзывается о Юге, меня всегда это раздражает. В целом это, конечно, не другая нация, но, несомненно, совершенно особое место» (ПМА 13 Криссел 2010).

Среди северных исследователей популярно обращение к истории развития североанглийскости как провинциальной идентичности. Так, Д. Рид пишет о том, что уже в конце XVIII в. по отношению к нелондонским территориям появились термины «провинция» (province) и «регионы» (country), призванные сохранить статус-кво и выстроить иерархию между метрополией и новыми индустриальными и коммерческими центрами (термины имели специфические коннотации ограниченности, вульгарности) (Read 1964: xi). Тем не менее оба эти термина были приняты местными политическими и экономическими элитами и использовались для обозначения той положительной роли, которую приобрел Север в развитии страны. Это выразилось во множестве движений, начало которым положила Йоркширская ассоциация Кристофера Вивила 1779 г. и с которой стартовал «расцвет провинциальной инициативы и независимости в экономических и политических делах»,

противостоящий Лондону как центру «несправедливой метрополии» (117). Конечно, на Севере существовали и не столь негативные оценки Лондона – столица вызывала восхищение тем, что давала множество карьерных и прочих возможностей, однако мнение, что лишь за пределами метрополии, в провинциальных городах, существует справедливая и развитая в моральном отношении среда, было частью ментальности северян XIX в. (в XX в. данная установка ослабла или трансформировалась) (Jewell 1994: 22–44).

Применительно к периоду до середины XX в. Д. Хорн и часть исследователей рассуждают о «северной и южной метафоре», т.е. комплексе представлений северян и южан о себе и стране: «По северной метафоре Британия прагматичная, ценящая опыт, расчетливая. Пуританская, буржуазная, предприимчивая, наукоориентированная, серьезная, настроенная на борьбу. Север полон греха и корыстолюбия, рациональной веры в то, что основная сущность человека – нечто заинтересованное лишь в собственной экономической выгоде. По южной метафоре Британия романтическая, нелогичная, рассеянная, удачливая, англиканская, аристократическая, традиционная, фривольная, верящая в порядок и традицию. Юг полон гордости и чести, пребывает в уверенности, что целью существования каждого человека является служение своей стране» (Horne 1969: 22–23).

Победа южной версии идентичности, означавшая канонизацию образов южной (сельской) Англии, привела к обращению к старинным, доиндустриальным образам и символам идентичности, а также принятию представления о том, что юго-восток Англии является колыбелью английскости. Данные образы стали основными в концепции новой английскости в конце XIX – начале XX в. и вытеснили другие, в частности, связанные с индустриальной революцией (Wiener 2004: 42). Таким образом, упадок Севера означал не только упадок экономический, но и рождение тотальной антимоды на Север.

Б. Робсон пишет о том, что идея экономического разделения Севера и Юга стала общепринятой в конце 1920-х гг. и постепенно перешла в другие сферы. Север как основное место размещения угледобычи, текстильной промышленности и кораблестроения пострадал больше других регионов от падения международных рынков, в то время как на Юге, где в основном располагалось электрическое производство, наблюдался экономический подъем (Constantine 1980: 18, 70; Robson 1986: 222). Наконец, основание Би-би-си с центром управления на Юго-Востоке, а также появление других базирующихся на Юге культурных индустрий создали дальнейшие условия для развития центростремительных тенденций (Crissel 1997).

Необходимость экономического и политического восстановления в послевоенное время привели к тому, что обе правящие партии в своей

политике в 1950–1960-е гг. стали уделять особое внимание регионам, называя это «ключевой частью» политики (Samuel 1998: 29, 78–96). В то же время «инаковость» Севера как территории рабочего класса создала условия для пересмотра концепций английскости как идентичности Юго-Востока и среднего класса (Balchin 1989: 68–70). Мода на Север стала очевидной между 1957 (публикация романа Дж. Брэйна «Путь наверх») и серединой 1960-х гг. (публикация антропологии рабочего класса Р. Хоггарта и Э. Томсона). К. Баркер писал о том, что работы Хоггарта о «подлинной народной культуре рабочих» имели значение для формирования ностальгического образа для представителей поколения массовой поп-культуры (Barker 2011: 36–39). Д. Жэрвэс отмечал, что «ось английскости» тогда сместилась в сторону Севера и означала ностальгию населения по потерянной северной индустриальной общине в противовес идиллической «пасторальной Англии» (Gervais 1993: 271–272).

Очевидна роль движений «Звучание Мерси» (Mersey Sound), «Мерсибит» (Mersey Beat) и The Beatles в превращении Ливерпуля и Севера вообще в одну из мировых столиц бунтарской молодежи и рока 1960-х гг. Дж. Леннон, гордившийся своим происхождением из индустриального Ливерпуля, об этой эпохе вспоминал: «Мы были первыми исполнителями, которые вышли из рабочего класса, мы ими и остались, всячески подчеркивали это, не пытались отучиться от акцента, к которому в Англии относились пренебрежительно» (The Beatles... 2002). Появление в 1955 г. регионального коммерческого телевидения означало, что у Севера существует потенциал в самовыражении на национальном уровне. На этом фоне Север расцветал – увеличивались тиражи местных газет и журналов, росли многоквартирные высотки и торговые центры. Этим образам Севера уделялось все больше внимания и интереса со стороны английской и мировой общественности (Robson 1986: 225). Для многих обращение к молодежному движению «Свингующий Лондон» 1960-х гг., провозглашавшему свободу и сексуальную революцию, как раз являлось следствием новых веяний, «северного ветра» – моды на урбанистическую культуру, «свободу» рабочего класса (в том числе от сексуальных условностей) (Sandbrook 2006).

Нефтяной кризис 1973 г. и его последствия, приход к власти консервативного правительства М. Тэтчер, претворение в жизнь политики свободного рынка привели к еще большему экономическому и культурному разобщению Севера и Юга. Становилась популярной метафора «мрачный Север» (grim up North) (Ehland 2007: 15). В период с 1979 по 1985 г. за Югом закрепилась роль экономического хэдлайнера, особенно в сфере высокотехнологичного производства. Зарождающееся на Севере деволуционное движение, берущее свои корни в «лихих 1980-х», получило импульс в результате позитивных изменений в некоторых

северных городах (Ливерпуле, Манчестере, Лидсе, Ньюкасле), имеющих поддержку со стороны ЕС, США и Британского правительства (Ehland 2007: 3–4).

На фоне этого предыдущие позитивные образы Севера стали стремительно тускнеть. На этот счет красноречиво высказался Р. Самюэль: «Качества и черты, названные “новой волной” в литературе и кино, сегодня являются символами ограниченности. Богатая коллективная жизнь, выраженная, например, в создании и существовании клубов рабочих, видится институтом, не поддерживающим, а исключаящим и ограничивающим, например, местное коренное население от приезжих и чужаков... Рабочие клубы – не что иное как союз белых мужчин, призванный укрепить власть над женщинами, иммигрантами и сексуальными меньшинствами. Гордость Севера – индустриальные конструкции, дымовые трубы – это экологический кошмар. Еще одна диалектическая инверсия: культурная революция 1960-х гг. – запланированная катастрофа, разрушившая судьбы множества людей» (Samuel 1998: 66).

Прекрасный Юг

Определение жанрового своеобразия музыки, так или иначе презентующей английскость, не является задачей настоящего исследования, однако отметим, что в центре этого дискурса оказываются такие жанры, как английский фолк, традиционная музыка и танец, которые определенно идентифицируют себя в качестве «английских»³. Английский фолк сегодня переживает подъем популярности и участвует (более остальных) в процессах формирования и трансформации идентичности. Это напрямую связано с дебатами об английском фолке как о забытом или похороненном, спрятанном, нуждающемся в открытии или переоткрытии наследия английскости – на основании аутентичных источников. Вопрос, что считать «аутентичным» для английской музыки, остается открытым – эпосы древнего населения островов, песни английских моряков времен Великих географических открытий, деревенские пасторали викторианских времен, военные песни эдвардианской эпохи или же заводные рок-ритмы революционных 1960-х гг.? Тем не менее данная «легитимация» с помощью обращения к аутентичности – для большинства музыковедов и неравнодушной общественности, – часто выражаемая актами персонального интеркультурного опыта, признает и принимает развитие национальных / этнических идентичностей, в частности английскости.

Фолк-фестивали в Англии в последнее десятилетие становятся все популярнее, и все большее число профессиональных фолк-фестивалей выдвигают на первый план собственных «идеологий» именно англий-

скость. По словам одного из организаторов подобного фестиваля, в Англии сейчас проще зарезервировать место для английской фолк-группы, нежели ирландской или кельтской (ПМА 17 Бирман 2011). И если английский фолк ранее являлся частью андеграундной культуры (гораздо более андеграундной, чем фолк в России), то в последнее время эта музыка выходит за пределы фолк-сцены: фолк-артисты номинируются на престижные премии (С. Лейкмэн в 2006 г. и Р. Унтанк в 2009 были номинированы на музыкальную премию Меркури (Mercury Music Awards⁴); молодой английский народный музыкант Дж. Мори выступает вместе в У. Янгом в его туре 2003 г. по Великобритании, а в 2008 г. Биби-си транслирует по своим каналам фолк-музыку (например, в рамках специальной программы «День фолка»), в которых английский фолк более чем заметен). Медиалицо фолка также изменилось – в вещании на музыкальных и культурных каналах появилось большее количество фолк-презентаций, например в рамках BBC2's The Culture Show или в популярных концертных программах «Поздно вечером с Джулсом Холландом» (Later with Jools Holland), «Шоу Пола О'Греди» (The Paul O'Grady Show). Если в 1997 г. журнал Folk Roots мог охарактеризовать английскую традиционную культуру в качестве «неоткрытой» или «непризнанной», то в последние годы все изменилось: мы можем увидеть представителей английского фолка в списках участников таких крупнейших фестивалей, как «ВУМЭД» (WOMAD), да и все большее количество коллективов стремится к такому самообозначению (например, группы Bellowhead, Glowworms, Tiger Moths, The Young Coppers).

Дискурс английского фолка как этномузыки возник и развивался преимущественно с начала 2000-х гг. Начало публичному дискурсу положила статья К. Ирвина под названием «Англия: последний неоткрытый экзотический форпост этнической музыки» в журнале «Корни фолка» (Folk Roots), писавшего, что «журнал рассказывает об экзотической музыке со всех концов света, но игнорирует экзотическое в своей собственной культуре – Англии» (Irwin 1997: 36). Размышляя об эксцентричном и причудливом в английской культуре, Ирвин пишет о Бэкапских танцорах Коконат Британия (Bacup Britannia Coconut Dancers), особой танцевальной традиции, берущей начало от марокканской иммиграции в XVII в., со временем адаптированной йоркширским населением рабочих промышленных районов, в частности мельницы Танстеда (Tunstead Mill Nutters) в конце XIX в., а затем мельницы Британия (Britannia Mill) в 1920 г. Сегодня они существуют в Ланкашире, в частности в г. Бэкап Йоркшира. Лица танцоров закрашиваются в черный цвет, костюмы содержат цветочные элементы, кокосы, белые изогнутые юбки. Сам танец символизирует различные религиозные и языческие ритуалы, хотя сегодня воспринимается лишь в качестве карнавального шоу по выходным или накануне Пасхи. Статья

была проиллюстрирована также фотографиями Роговых танцоров Абботс Бромли (Abbots Bromley Horn Dancers), «пожалуй, одной из наиболее причудливых вещей у нации, обладающей множеством экзотики» (Melody Maker 1963: 37). Праздник ведет свои истории со Средних веков, и участники действия одеты в стилизованные под Средневековые одежды, у основных танцоров на голове имеются оленьи рога. Основное выступление проходит в сентябре (параллельно выступают танцоры Морриса) в деревне Абботс Бромли, оно вписано в религиозный календарь, а также соотносится с праздником урожая (см. подробнее: Buckland 1990; Irwin 1997: 37–38; Forrest 1999; Forrest 1999; Hutton 2001).

«Этническая музыка» (world / ethnic music) традиционно в английской музыкаграфии относится к «музыке народов мира», африканской и азиатской этномузыке, адаптированной под европейские стандарты. К этномузыке относится и современная «западная» музыка с элементами этномузыки вышеназванных регионов. В отличие от английского фолка, английская этномузыка позиционирует себя более коммерчески-ориентированной и вписанной в мейнстрим (Taylor 1997; Frith 2000). Группа The Imagined Village, как раз ассоциирующаяся с подъемом английского фолка и этномузыки, является детищем С. Эмерсона и Б. Брэга (Keegan-Phipps, Winter T. 2013: 5). В 2009 г. группа ставила своей целью «адаптировать старые вековые традиции к XXI в.; сочетать древнее и современное, скрипку, биты и ситар». Центральной фигурой живых выступлений The Imagined Village является музыкант и автор песен, левый активист Б. Брэг, который, во многом благодаря своим взглядам, сумел преодолеть пропасть между английским фолком и поп-музыкой. С момента своего создания группа пользовалась большим успехом в Англии, регулярно выступала на фестивалях и концертах по стране и в 2008 г. была даже награждена Би-би-си радио 2 за «лучшую традиционную песню» (Frith 2000).

Музыканты поставили перед собой задачу стимулирования обсуждений природы английской идентичности, и многие их выступления начинаются с ток-шоу на эту тему. Их вебсайт содержит соответствующий форум (официальный сайт группы The Imagined Village). Группа не претендует на создание единой и монолитной концепции английскости, и ее участники признают, что английскость является неким подвижным и изменчивым во времени и пространстве феноменом, имеющим также политический характер. У группы нет общего манифеста, но многое выражено в работе Б. Брэга об английской идентичности (Bragg 2007). Позиция музыкантов ассоциируется с подъемом «левого радикального патриотизма», призванного изменить ситуацию, когда от имени английской идентичности диалог ведут в основном крайне правые (Frith 2000).

Среди представителей английского фолка распространены суждения об английскости как об утраченной или забытой, игнорируемой идентичности, которую необходимо заново открыть / воссоздать / спасти. В частности, эта идея транслировалась в моей беседе об английских традиционных музыке и танце в 2012 г. с Б. Брэггом: «Мы слушаем песнопения Африки, мы слушаем кельтских бардов, но золото, которое мы ищем, находится на нашем собственном заднем дворе. Англичане могут слушать музыку со всех уголков света, но не свою собственную. Налицо явное преобладание ирландской и шотландской народной музыки в Британии новейшего времени, до недавнего возрождения английского фолка, в частности усилиями нашей группы. Я сам начал заниматься английской традиционной музыкой, потому что мне было важно чувствовать себя на месте, чувствовать себя английским музыкантом, чтобы все, что я делаю, лилось по-настоящему из души. Чтобы познать, откуда ты сам, твои корни, не нужно слушать мистические суфийские или карибские африканские мотивы – нужно просто увидеть то, что лежит под ногами» (ПМА 38 2012). Желание сохранить или вернуть символические элементы доиндустриальной, природной, сельской общины, как пишет Дж. Бойс, является основным импульсом для творчества фолк-музыкантов (Boyes 1994: 4–5).

Нередко такой дискурс идентичности активизируется в условиях мультиэтнической среды Англии и рассматривается в качестве одной из идентичностей мультикультурной страны. Так, молодой фолк-музыкант Д. Шил в 2011 г. описывал мне свое чувство английской идентичности следующим образом: «Я вырос в Ньюкасле в азиатском районе, и там проживала большая британско-азиатская община. Когда я играл и пел фолк, я чувствовал себя вроде как частью общества» (ПМА 21 Шил 2011). На данный момент толкование английскости как одной из идентичностей мультикультурной Англии наиболее популярно в музыкальной среде (и наиболее часто оспариваемо также). И хотя данный подход подразумевает эссенциалистское понимание идентичности англичан как идентичности белого коренного населения (в отличие, например, от идентичности азиатского населения), конструкции английскости всегда рождаются из ощущения, что идентичность других этнических групп (особенно азиатских) более выраженная, сильная и организованная, и их инициативы в этой области получают больше поддержки и одобрения со стороны правительства и общественности, хотя должно быть наоборот в отношении традиционной английской культуры. Со стороны Британской национальной партии (British National Party), например, не раз совершались попытки вписать фолк-исполнителей в собственное движение. Это привело к организации в 2009 г. движения музыкантов «Фолк против фашизма» (как говорил К. Вуд, «мы не поддерживаем национализм, а выражаем свою культурную идентичность»), получившего большую

поддержку среди музыкальной общественности Англии (Интервью с... Т. Винтер; Keegan-Phipps et al.).

Группа The Imagined Village представляет в своих выступлениях (костюмы, состав участников, музыка) несколько другое видение английской культуры; для них английскость – гибридная и мультикультурная идентичность, что контрастирует со взглядами преимущественно белого мира английского фолка. Б. Брэг на пресс-конференции фестиваля WOMAD в 2007 г. заявлял, что «англосаксы всегда уверены в единственности и неповторимости своего расового типа, тогда как сама англо-саксонская культура вобрала в себя множество совершенно других культурных элементов» (ПМА 38 Брэг 2012).

Желание сохранить или вернуть символические элементы доиндустриальной, природной, сельской общины, как пишет Дж. Бойс, является основным импульсом для подобных фестивалей (Boyes 1994: 4–5). Так, на обложке одного из альбомов The Imagined Village изображены старый викторианский мир, доиндустриальная местность, фаянсовая посуда и в качестве контраста – многоэтажный многоквартирный дом (настоящий символ упадка в Англии), сгоревшая машина и упавший самолет. У группы достаточно других альбомов, где авторы явно пытаются «инвестировать» в ностальгическую английскость: воссоздать старый добрый сельский английский (преимущественно белый) мир на основе смешения старого наследия («высокостатусных» аутентичных музыкотекстов) и новых мотивов (как в плане музыкальных инструментов, так и в плане концепций).

Большинство представителей английского фолка не рассматривают себя акторами английского национализма. Но несмотря на желание музыкантов вписать английский фолк в формат этнической музыки и мультикультурный контекст, по своей сути английский фолк остается площадкой для белой, монокультурной, «классической», ностальгической английскости, оппозиционной ее космополитическим и мультикультуралистским концепциям. Данная позиция может быть охарактеризована вслед за А. Огеем как «радикальный патриотизм» (Aughey 2007: 9–10): заметнее всего это проявляется в работе Б. Брэга и его попытках мобилизовать английскую музыку для подъема и развития концепции английскости (пусть и в нетипичных терминах маргинального даже в рамках английского национализма левого радикализма).

Черная Англия

Регион Северная Англия относится к категории бывших индустриальных монорегионов⁵. Во времена империи и в первые десятилетия после ее падения здесь сосредоточивалась промышленность страны. Во времена правления М. Тэтчер в 1980-е гг. большая часть производства

была приватизирована, на фоне окончания холодной войны и конкуренции со стороны Юго-Восточной Азии пришла в упадок. Отдельные попытки лейбористского правительства создать условия для регенерации регионов существенно не исправили ситуацию, и сегодня Север находится, если угодно, в ситуации социокультурной трансформации. Общие тенденции развития британского общества 1940–1980-х гг. (мультикультурализм, феминизм, молодежная «революция») также сформировали специфический облик региональной северной культуры (Christopher 1999: 1–2. См. также: Hall 1988; Rowbotham 1997).

В период с середины XX в. и до настоящего времени выразителями северной идентичности являлись в основном авторы региональной литературы, музыки, кино и телевизионных сериалов. Как пишут Л. Кастел и Дж. Уолтон, региональные идентичности являются дискурсивными производными коллективных изобретений и традиций (в том числе обновленных), образа жизни населения региона (Castells, Walton 1998: 76–77). Действительно, большинство северян узнают свой регион не через собственный опыт (поскольку путешествуют в рамках Северного региона редко), а посредством готовых сконструированных версий, с которыми они встречаются в поле культуры.

Музыка (рок, фолк, этническая, духовая) представляется богатым источником по изучению североанглийской идентичности и регионального брендинга: это касается самого музыкального языка, текстов песен, способов их донесения до публики, манеры самовыражения исполнителей, а также дискурса, возникающего вокруг этого всего. Мы будем концентрироваться на трех последних составляющих дискурса, в силу того, что музыкальная лингвистика лежит за пределами компетенции автора.

Музыка, несомненно, принесла региону внешнее признание (особенно во второй половине XX в.) и является для региона ценным культурным и символическим капиталом. Как пишут исследователи, музыканты, так же как и футбольные болельщики, напрямую участвуют в процессах регионального брендинга, формирования гражданской гордости и патриотизма по отношению к локальным территориям и сообществам, «объединяя неким идеализированным образом множество раздробленных сообществ» (Hill 1996: 92–93). И именно любительским музыкальным коллективам малых городов и деревень принадлежит ключевая роль в данных процессах.

Региональные тенденции развития дискурса идентичности в музыке в некоторой степени соотносятся с национальными. Более того, основной состав группы The Imagined Village, анализу творчества которой посвящена большая часть вышеобозначенного раздела, являются выходцами из северных графств (К. Вуд, С. Эммерсон и др.) (Buckland 1990: 11–12). Тем не менее северный дискурс имеет ряд исторических и культурных особенностей. А именно: Север и его история, культура,

северная идентичность не являются основной темой их песен и презентаций, скорее, речь может вестись о локальных идентичностях или социальных (идентичность рабочего класса), реже – географических городских (апология урбанистических и индустриальных пространств). И если музыка других регионов, особенно Юга, чаще обращается к «деревенским» образам английскости, то северная в классическом понимании – это сплин, гротеск, протест, энергия города и индустрии, или, реже, свобода и одиночество природных пространств.

Среди северян популярен миф об их особой «музыкальности» и определенной манере исполнительства, и это, несомненно, составляет весомую часть дискурса идентичности: «Север – это духовая музыка, маршевая музыка, ударные биты, повторяющиеся ритмы рабочего станка... Это гитара, банджо, дудки. Такое понятие, как “северный звук”, определенно существует» (ПМА 28 Додс 2012). Часть авторов уверена, что северная музыка тесно связана именно с индустриальным пространством: благодаря звукам и формам фабрик и заводов, монотонному северному образу жизни, его террасным домам и правильно очерченным улицам, музыка Севера имеют специфический облик (Haslam 2000).

Как писала биограф певицы К. Ферьер еще в 1950-е гг., на всем Севере «тысячи самых обычных людей имеют особый интерес к музыке (создание, прослушивание, обсуждение, критика) – больший, чем у южан» (Lethbridge 1959: 3–4). Уже сегодня Д. Рассел пишет: «Север более музыкальный, чем Юг, и северянин хотя и более груб, чем южанин, но пальцы его более тонки, чувствительны и внимательны к музыке» (Russell 2004: 224). Несмотря на то что, по его мнению, на национальном уровне по-прежнему существует тенденция отсутствия должного внимания к региональному музыкальному движению (или «музыке рабочего класса»), для самого Севера, его идентичности и имиджа, местные музыкальные коллективы имеют важное значение (208). Данные положения подтверждают и результаты наших полевых исследований. Музыка, особенно локальная любительская, сегодня, безусловно, является основным рупором локальной идентичности (концертные площадки пабов и клубов как основные места этнокультурной коммуникации) – наряду с футбольными трибунами. Правда, если в случае с футболом, как правило, речь идет о более агрессивной, воинственной и соревновательной коммуникации, то музыка является более интеллектуальным способом культурного самовыражения.

Как и в других областях культуры, для истории музыкального движения на Севере ключевое значение имеет культурное доминирование Лондона, особенно до середины XX в. Наиболее активные музыкальные движения исторически сосредоточиваются в крупных, чаще коммерческих, а не индустриальных, городах, где концентрация населения и жизненной активности максимально высока (а также высоко количе-

ство представителей среднего класса, имевших возможность заниматься музыкой) (Russell 2000b: 235). Речь идет о Манчестере и Ливерпуле, где сосредоточивалось максимальное количество населения, индустрии образования (знаменитые Оркестр Халле и Королевский колледж Манчестера) и развлечений (Kennedy 1960: 239–242). Манчестер не мог составить должную конкуренцию Лондону, но его богатая музыкальная жизнь сыграла большую роль в развитии северной идентичности и самопрезентации Севера (Galloway 1910: 95–144).

С 1960 г. данный дисбаланс перестает быть таковым в силу роста значения северной поп- и рок-музыки, качественного и количественного роста независимых звукозаписывающих студий, регионального музыкального образования, увеличения количества любительских коллективов и т.д. (Hesmondhalgh 1997). Особое значение сыграли получившие сегодня уже мифический статус поп-музыкальные площадки – паб-мюзик-холл *Cavern* в Ливерпуле, в Манчестере – *Hacienda* (1982–1997) (Thompson 1994). Хотя, безусловно, Лондон остается одним из самых значимых музыкальных центров не только Британии, но и мира, и неизбежно будет существовать региональная диспропорция (Laing, Yorka 2000: 4–7). История музыкальной регионализации Севера занимает весомую часть дискурса идентичности, суть дискуссии в рамках которого сводится к утверждению большой роли Севера в развитии мирового музыкального движения.

Исследователи выделяют несколько периодов расцвета музыкального движения на Севере. Первый приходится на 1930-е гг. и связан с успехом таких «певцов» Ланкашира, как Грейси Филдс и Джордж Формби. Следующий подъем в 1950–1960-е гг. связывается, как правило, с появлением движения «Звучание Мерси» и «Мерси-бит», включая *The Beatles*. Основным историографическим мифом является утверждение, что успех Севера 1963–1965 гг. стал вызовом культурному доминированию Лондона и способствовал установлению репутации Севера как основной британской площадки поп-музыки (Haslam 2000: 92). Другие указывали на то, что хотя это и изменило баланс в пользу Севера, музыканты черпали вдохновение из американских музыкальных направлений ритм-энд-блюза и соула, и сама роковая традиция была тесно связана с британскими традициями кабаре и мюзик-холлов (Russell 2004: 213; Fowler 2008: 134). Авторы указывают и на то, что северные музыканты первоначально пришли к британскому и мировому успеху (так называемое британское вторжение) посредством выступления в клубах и кабаре США, Севера и Юга Англии (Harry 2004; Perone 2009; Cateforis 2011).

Ряд исследователей склонны еще более умеренно оценивать силу сдвига в региональном распределении доминирования, указывая на постоянство периферийности северной культуры и на ведущую роль «объективных» социально-экономических факторов. В качестве аргу-

мента ведутся рассуждения о движении «свингующий Лондон» середины 1960-х гг., в результате чего Лондон опять стал центром притяжения для большинства провинциальных музыкантов, а также основной площадкой для таких групп, как Rolling Stones, The Who, Small Faces, Kinks. По мнению этих исследований, Север по-настоящему укрепил свои позиции только в конце 1970-х гг., и связано это было с индустриальным и экономическим развитием региона, ростом звукозаписывающих компаний (Collin 1998: 166–167; Russell 2004: 63).

В 1980–1990-е гг. Ливерпуль и Манчестер (в некоторой степени Лидс, Шеффилд и Халл) окончательно укрепили свои позиции в этой области⁶. Северные города становятся центрами молодежной культуры, и из-за этого возросла популярность северных вузов. Некоторые города остаются символами молодежной культуры до сих пор: Манчестер воспринимается городом андеграундной и хипстерской интеллектуальной молодежи, Лидс – молодежи, практически и профессионально ориентированной, Ньюкасл – образованной, профессиональной и умеющей развлекаться и пр. (ПМА 17-25 2011; ПМА 26–27 2011; ПМА 28–41 2012). См. также: Champion 1990: 11).

Таким образом, индустриальное наследие из обузы превращается в инструмент регионального возрождения и обновления. Для музыкального поколения 1980–1990-х гг. характерно «черное» описание Севера как территории сплина и депрессии, «диснейленд наркотиков» (Collin 1998: 168). А в 2000-е гг. появляется больше фолка, индиго, представители которого (например, Elbow) стремятся показать «преимущества и силу современного Севера» (Haslam 2000: xxix; Melody Maker 2001).

Некоторые представители музыки рождают у своих соотечественников чувство гордости. Это касается поп-групп 1960-х гг. (несмотря даже на то, что The Beatles, например, критиковали за «дезертирство» в Лондон и Нью-Йорк) (Cohen 1991: 11), когда Ливерпуль был близок к гегемонии в западной поп-музыке, или, например, представителей движения «Маниачестер» (Madchester) 1989–1990 гг. В это время там были в широком ходу футболки с надписью «И на шестой день Бог создал Манчестер» (стена с этой надписью до сих пор собирает манчестерскую артхаусную молодежь) (рис. 1), популярен слоган «Рожден на Севере, живи на Севере, умри на Севере» (Collin 1998: 159).

В музыке, в отличие от литературы, диалекты долгое время не использовались. Зачинателем этой традиции стало движение «Звучание Мерси» в 1960-е гг. Правда, в текстах его участников местные диалекты проскальзывали изредка: у The Beatles, а также у группы Gerry and Peacemakers с их знаменитой композицией Ferry Across the Mersey 1964 г. Как писал Ч. Джилет, «было трудно отличить [ливерпульские группы] от остальных в стране» (Gillet 1984: 267; Stoke 1994: 117–134). И только с 1980-х гг. использование региональных диалектов стало рас-

пространенной нормой (в текстах The Smiths и таких ее композиций, как Rusholme Ruffians, Strangeways here we come) (Rogan 1993: 218–219, 308).



Рис. 1. «...И на шестой день Бог создал Манчестер». Место, связанное с историей движения Madchester и андеграундом. Большой Манчестер, 2012 г. Фото автора

Что касается этнической и фолк-музыки, традиционно «отвечающей» за вопросы этнического и культурного самовыражения, то она также получила на Севере распространение, хоть и меньшее, чем поп-культура (Sweers 2005; Finnegan 2007). И во главе фолк-движения исторически стоял пограничный с Шотландией деревенский и фермерский Нортумберленд. В регионе и сегодня существует большое количество танцевальных коллективов и музыкальных групп, играющих на нортумбурской малой волынке (эта традиция, по мнению экспертов, по продолжительности существования на Британских островах уступает только ирландской волынке) (Irwin 1999: 67–70).

Расцвет фолк-движения начинается в 1960–1970-е гг., в 1980-е гг. его популярность набирает обороты: вместе с такими исполнителями, как К. Тикел (скрипка, волынка), и в основном за счет переписок старых популярных песен. Так, например, перезаписанная в 1990 г. композиция 1971 г. «Лягушка из реки Тин» с участием вокала бывшего футболиста П. Гесконь стала своего рода гимном Северо-Востока (Connel 2002: 56). Наибольшее развитие данные жанры музыки получили в 1990–2000 гг. Репертуар большинства исполнителей состоял уже из произведений, так или иначе отсылающих к региональному материалу, и такие представители северного фолка, как ливерпульская группа Spinners, ланкаширцы Oldham Tinkers, Fivepenny Piece, М. Хардинг получают широкое освещение в региональных и национальных медиа (Stuckey 1983).

Одной из ключевых характеристик музыки Севера является большое распространение культуры любительского исполнения – «локальной музыки» (рис. 2), что способствовало развитию репутации Севера как «хребта нашей национальной музыкальной жизни» (центром профессионального производства оставался, конечно, Лондон) (Lowerson 1999: 198–199). Основные площадки – пабы и фестивали (рис. 3).



Рис. 2. Любительские выступления фолк-группы из Дарема, 2010 г. Фото автора



Рис. 3. Музыкальная молодежь Манчестера. 2012 г. Фото автора

Один из пабов Сандерленда Smugglers (рис. 4–6) традиционно принимает фолк-музыкантов, со сцены выражающих свои культурные, а подчас и политические позиции. Среди песен нередко можно встретить ностальгические размышления об индустриальном Севере или разочарования по поводу настоящего положения. Например, весь альбом «На вершине мира» 2009 г. Билла Стюарта посвящен Северу и его судьбам. Песня «Человек в полосатом костюме» повествует о тяжелой доле людей из рабочего класса («дай им денег, и они сделают за тебя всю работу, они все равно живут в мусоре и едят грязь»); композиция «10 000 человек» – об упадке кораблестроения и доков, где работал когда-то сам автор, и о позорной жизни северянина («прекратите нам врать, люди разделены и производство мертво, они забрали нашу работу, они забрали нашу душу, взамен оставив нужду и пособие по безработице») и пр. Альбом рассказывает и о северных достопримечательностях, о «спрятанных тайных сокровищах Англии» – замках, природных заповедниках, старых домах (Stewart 2009). Часть альбома Пэта Доддса «Мельницы Кора» 2011 г. из Саут-Шилдса также посвящена этим вопросам – композиции «Убивающие поля», «Последний предатель» и пр. (Dodds 2011). Оба автора являются частью одного музыкального поколения, бывшего непосредственным свидетелем процессов деиндустриализации 1970–1990 гг.



Рис. 4. Паb Smugglers – площадка любительских музыкальных коллективов (фолк, рок) Северо-Востока, г. Сандерленд, 2011 г.



Рис. 5. Выступление группы Pete Dodds. Паb Smugglers, г. Сандерленд, 2012 г.
Фото автора



Рис. 6. Завсегдатай и постоянный участник музыкальных марафонов паба Smugglers. Фото автора

Духовые оркестры и хоры традиционно считаются символическими формами культурной деятельности для Севера. Однако Д. Кристофер, например, считает, что они являются национальными феноменами, а на Севере картина более сложная в этом отношении (Christopher 1999: 131–155). Особое значение, особенно до 1990-х гг., имели музыкальные соревнования хоров и оркестров, в которых северяне нередко одерживали верх, что составляло особый предмет их гордости (Brass Band News 1985). Особое распространение духовые оркестры получили на территории текстильных и угольных центров Ланкашира и Йоркшира (еще к 1960-м гг. музыканты этих регионов составляли 40% участников нацио-

нальных соревнований и фестивалей) (Russell 2000a: 25). Участники оркестров нередко становились локальными героями, выступали от имени сообществ на футбольных трибунах и пр. С упадком производства на Севере количество действующих оркестров значительно сократилось, однако они по-прежнему выполняют свои символические функции (26).

Хоровая культура – за исключением крупных хоров – распространена на Севере и всегда была характерна для небольших поселений в 15–30 тыс. чел. Хоры часто были любительскими инициативными сообществами – образовывались при церкви, или чаще сегодня при школах, университетах, социальных клубах. Совместная продолжительная работа и интенсивная коммуникация приводили к тому, что хоры превращались в орудие конкуренции поселений. Определенную роль в данной конкуренции сыграли и факты приверженности англичан к нонконформизму и методизму (хоры были «воинами» того или иного религиозного направления) (Sweers 2005: 10–47).

Между тем локальный патриотизм может быть агрессивным. Наибольшего противостояния достигли музыканты Манчестера и Ливерпуля. В 1992 г., например, вышла книга о манчестерской поп-музыке с названием «Это случилось в Манчестере» и с обложкой, на которой изображена надпись «Манчестер» поверх зачеркнутой «Ливерпуль» (Lawson 1992). В то же время локальный патриотизм может быть основой и для более широкой региональной идентичности (по отношению к графству), в частности, об этом свидетельствует тенденция объединения хоров, например, в рамках Йоркшира и стремление на национальных соревнованиях отдельных локальных коллективов характеризовать себя как в первую очередь йоркширцев (ПМА 22 2011).

Победа на национальных соревнованиях в Лондоне являлась и является своего рода культурной миссией северян. Особенно это касается духовых оркестров и Национального чемпионата духовых оркестров в Кристал Палас. Нередко можно было услышать жалобы со стороны северян, что их победы недостаточно освещаются СМИ, Би-би-си в частности (Brighouse Echo 1946. Цит. по: Lawson 1992: 64). В 1950–1960-е гг. во время противостояния Ливерпуля и Лондона журнал Melody Maker призывал своих читателей «присоединиться к Большой бит-войне Севера и Юга» (Melody Maker. 1963. Цит. по: Lawson 1992: 64). В 1987 г. после третьей победы консерваторов на выборах группа из Халла Housemartins выпустила альбом под названием «Лондон 0 – Халл 4» (с намеком на «футбольное» поражение, но с надеждой на реванш, как пишет биограф группы) (Pattenden 1999). В 1994–1995 гг. актуальна была конкуренция лондонских Blur и манчестерских Oasis в рамках «брит-попа» (Haslam 2000: xxvii).

Джаз, исполняемый духовыми оркестрами, по словам Р. Самюэля, «поэтизирующий кирпичные улочки» Севера, также вписывается в

данные тенденции (Samuel 1998: 65). Например, вариации на тему 9-й симфонии А. Дворжака «Из Нового Света» стали своего рода северным гимном-реквиемом, символом упадка индустриализма, идентичности региона благодаря тому, что эта музыка использовалась в проектах студии Novis, в творчестве популярного коллектива «Группа шахты Гримторпа» в 1970-е гг. (Bradford Telegraph and Argus 1974; Howarth 1988; Herbert 2000), перепевалась фолк-исполнителем Т. Капстиком в 1981 г., использовалась в качестве саундтрека к фильму «Дело-труба» в 1996 г., а также исполнялась во время городских праздников в бывших угольных районах (Russell 2000a: 31–32, 38).

Страсть северян к музыке далеко не всегда позитивно оценивается представителями других регионов. Например, профессор Университета Лондон Метрополитен Э. Криссел, приглашенный лектор Университета Сандерленда, так говорил: «На улицах, в домах отсутствует культура, и в умах тоже не все в порядке. Местные люди, находясь в пабе, вдруг ни с того ни с сего могут подойти к микрофону, или прямо из-за своих столов, и начать петь что-нибудь залихватское. Причем на всю округу и далеко за полночь» (ПМА 13 Криссел 2010).

* * *

Итак, музыка сегодня остается одним из главных культурных «аргументов», служащих постоянству идеи «разделения Севера и Юга». Однако несмотря на высокий уровень развития любительской музыки и наличие таких институтов, как Halle в Манчестере, Лондон по отношению к профессиональной музыкальной деятельности и культурной идентичности воспринимается северной общественностью тормозным фактором.

Музыка для Севера является как фактором формирования идентичности (нередко жители того или иного поселка идентифицировали себя сначала с определенной музыкальной группой, а затем уже собственно с поселком) и инструментом мобилизации населения, так и способом выражения ностальгии по уходящим старым временам (old North как old England), создания ретрообразов Севера. Музыканты (фолк, поп, рок, джаз) изображают Север аутентичной территорией скромных, непритязательных тружеников, мощной индустрии, суровой природы и суровых характеров. В 2000-е гг. налицо зарождение позитивной идентичности Севера, хотя северяне уверены, что музыкальный капитал (культурный капитал вообще) Севера близок к истощению.

Таким образом, музыка является значимой частью английского культурного наследия, и такие ее жанры, как английский фолк и этническая музыка, переживают сегодня подъем популярности, участвуют в процессах формирования и трансформации идентичности. В среде фол-

ка распространены суждения об английскости как об утраченной, игнорируемой идентичности, которую необходимо заново открыть / воссоздать / спасти. Но несмотря на желание музыкантов вписаться в мультикультурный контекст, английский фолк, как и сама концепция английскости, остается в этническом и историческом смысле монокультурной, белой, оппозиционной современной британской мультикультурности. Северный (региональный) дискурс идентичности занимает в некоторой степени маргинальное место в национальном дискурсе английскости, и подчас сопоставление его с распространенными вариантами южной английскости затруднительно. В дискурсе английскости Севера главную роль играют специфика развития региона и его локальных сообществ, классовая идентичность и деиндустриализация, региональное брендинг, концепт разделения Севера и Юга (с мощным паттерном неравных отношений между «северной периферией» и «южной метрополией»). Он содержит в себе попытки показать, что Север, его материальные и человеческие ресурсы, природные и индустриальные ландшафты оказали большое, в том числе позитивное, влияние на Англию. Заметно конструирование Севера как места, противостоящего своей культурой «коррупционному, разлагающемуся Югу». Кроме того, региональная идентичность Севера является более искусственной и в некоторой степени политической категорией, в отличие от локальных идентичностей отдельных графств и городов.

Примечания

¹ Мы используем данный термин М. Барреса с некоторыми оговорками: доминирование англичан – явление во многом историческое, и не учитывает «шотландского фактора». Тем не менее термин представляется удобным в качестве обозначения современного положения англичан в культурном и политическом смысле (Sternhell 1985).

² В статье сохранена нумерация полевых материалов автора, под которой они зарегистрированы в архиве Института истории и археологии Уральского отделения РАН.

³ Вплоть до последнего десятилетия этнической музыкой английскую исходя из мировых музыкальных классификаций трудно было назвать, поэтому данное определение является наиболее компромиссным (Keegan-Phipps, Winter 2013).

⁴ Ежегодная музыкальная премия, присуждаемая за лучшие музыкальные работы Великобритании и Ирландии. Была учреждена в 1992 г. Британской фотографической индустрией и Британской ассоциацией звукозаписывающих компаний. Данная премия была создана в качестве альтернативы Британской премии (Brit Awards). Критериями отбора являются: художественная ценность, оригинальность и новаторство (Официальный сайт музыкальной премии Mercury Prize...).

⁵ Понятие «Северная Англия» как единая «культурная область» условно, так как включает в себя три различных в отношении идентичности региона: Северо-Восток (Ньюкасл, Дарем, Сандерленд), Северо-Запад (Манчестер, Ливерпуль) и Йоркшир и Хамбер (Йорк, Лидс).

⁶ Ведущие коллективы: The Buzzcocks, Joy Division, The Fall, The Smiths, The Stone Roses, The Happy Mondays, Oasis, MPeople, Simply Red из Манчестера; Teardrop Explodes, Frankie Goes to Hollywood, Elvis Costello, Echo and the Bunnymen из Ливерпуля; Embrace

из Хаддерсфилда, The Housemartins, The Beautiful South из Халла; Pulp из Шеффилда, Animals из Ньюкасла и пр. (См.: Miles 2009).

Литература

- Aughey A.* The Politics of Englishness. Manchester and New York: Manchester University Press, 2007.
- Balchin P.* Regional Policy in Britain. The North-South Divide. L.: Sage Publications Inc., 1989.
- Barker C.* Cultural Studies: Theory and Practice. L.: Sage Publications Ltd., 2011.
- Barker P.* Cloth Caps and Chops It isn't? // *New Statesman*. 1998. 9 January.
- Boyes G.* The Imagined Village: Culture, Ideology and the English Folk Revival. Manchester: Manchester University Press, 1994.
- Bradford Telegraph and Argus.* 1974. 5 August.
- Bragg B.* The Progressive Patriot: a Search for Belonging. L.: Black Swan, 2007.
- Brass Band News.* 1985. July.
- Brighouse Echo.* 1946, 25 October.
- Buckland T.* Black Faces, Garlands, and Coconuts: Exotic Dances on Street and Stage // *Dance Research Journal (Congress on Research on Dance)*. 1990. № 22 (2). P. 1–12.
- Castells L., Walton J.K.* Contrasting Identities: North-West England and the Basque Country. In: Royle E. (ed.) *Issues of Regional Identity*. Manchester: Manchester University Press, 1998. P. 44–81.
- Cateforis T.* Are We not New Wave? Modern Pop at the Turn of the 1980s. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 2011.
- Champion S.* And God Created Manchester. Manchester: Wordsmith, 1990.
- Christopher D.* British Culture. An Introduction. L., N. Y.: Routledge, 1999.
- Cohen S.* Rock Culture in Liverpool. Popular Music in the Making. Oxford: Clarendon Press; N. Y.: Oxford University Press, 1991.
- Collin M.* Altered States. The Story of Ecstasy Culture and Acid House. L.: Serpent's Tail, 1998.
- Connel J., Gibson C.* Sound Tracks: Popular Music, Identity, and Place. L.: Routledge, 2002.
- Constantine S.* Unemployment in Britain between the Wars. Harlow: Longman, 1980.
- Crissel A.* An Introductory History of British Broadcasting. L.: Routledge, 1997.
- Dodds P.* Cora Mills. Newcastle: Cluny Studio, 2011 (CD).
- Ehland Ch.* Introduction. In: Ehland Ch. (ed.) *Thinking Northern: Textures of Identity in the North of England*. Amsterdam, N. Y.: Editions Rodopi B.V., 2007. P. 1–15.
- Finnegan R.* The Hidden Musicians: Music-Making in an English Town. Middletown: Wesleyan University Press, 2007.
- Forrest J.* The History of Morris Dancing, 1458–1750. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- Fowler D.* Youth Culture in Modern Britain, 1920–1970: From Ivory Tower to Global Movement – A New History. Basingstoke [England]; N. Y.: Palgrave Macmillan, 2008.
- Frith S.* The Discourse of World Music. In: Born G., Hesmondhalgh D. (eds.) *Western Music and its Others*. L.: University of California Press, 2000. P. 305–322.
- Galloway W.J.* Musical England. L.: Christophers, 1910.
- Gerard A.* Literature, Language, Nation and Commonwealth. In: Davis J., Maes-Jelinek H. (eds.) *Crisis and Creativity in the New Literatures in English* Amsterdam: Atlanta, 1990. P. 94–115.
- Gervais D.* Literary England: Versions of “Englishness” in Modern Writing. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Gillet C.* The Sound of the City. N. Y.: Pantheon, 1984.
- Hall S.* The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left. L.: Verso, 1988.
- Harry B.* The British Invasion: How The Beatles and Other UK Band Conquered America. N. Y.: Chrome Dreams, 2004.

- Haslam D.* Manchester, England. The Story of the Pop Cult City. L.: Fourth Estate, 2000.
- Herbert T.* (ed.) The British Brass Band. A Musical and Cultural History. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Hesmondhalgh D.* Post Punk's Attempt to Democratize the Music Industry: the Success and Failure of Rough Trade // *Popular Music*. 1997. № 16 (3). P. 255–274.
- Hill J.* Rites of Spring: Cup Finals and Community in the North of England. In: Hill J., Williams J. (eds.) Sport and Identity in the North of England. Keele: Keele University Press, 1996. P. 87–93.
- Horne D.* God is an Englishman. Sydney: Angus and Robertson, 1969.
- Howarth P.* What a Performance. The Brass Band Plays. L.: Robson, 1988.
- Hutton R.* The Stations of the Sun: a History of the Ritual Year in Britain. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Irwin C.* Rough Guide to World Music. L.: Rough Guides, 1999.
- Irwin C.* This is England: Colin Irwin Celebrates a Culture Every Bit as Exotic as the Most Distant of World Music Destinations // *Folk Roots*. 1997. № 166. April. P. 36–41.
- Jewell H.* The North-South Divide. The Origins of Northern Consciousness in England. Manchester: Manchester University Press, 1994.
- Keegan-Phipps S., Winter T.* Performing Englishness: Identity and Politics in a Contemporary Folk Resurgence. Manchester: Manchester University Press, 2013.
- Kennedy M.* The Halle Tradition. A Century of Music. Manchester: Manchester University Press, 1960.
- Laing D., Yorka N.* The Value of Music in London // *Cultural Trends*. 2000. № 38. P. 1–34.
- Lawson A.* It Happened in Manchester!: the True Story of Manchester's Music, 1958–1965. Bury St. Edmunds: Multimedia, 1992.
- Lethbridge P.* Kathleen Ferrier. L.: Cassel, 1959.
- Lomax A.* Cantometrics: an Approach to the Anthropology of Music. Berkeley: University of California, Extension Media Center, 1976.
- Lowerson J.* An Outbreak or Allodoxia? Operatic Amateurs and Middle-Class Musical Taste Between the Wars. In: Kidd A., Nicholl D. (eds.) Gender, Civic Culture and Consumerism. Middle-Class Identity in Britain, 1800–1940. Manchester: Manchester University Press, 1999. P. 198–212.
- Melody Maker*. 1963. 24 June.
- Melody Maker*. 2001. 22 September.
- Miles B.* The British Invasion: The Music, The Times, The Era. N. Y.: Sterling Publishing, 2009.
- Osmond J.* The Divided Kingdom. L.: Constable, 1988.
- Pattenden M.* Last Orders at the Liar's Bar. The Official History of the Beautiful South. L.: Victor Gollancz, 1999.
- Perone J.* Mods, Rockers, and the Music of the British Invasion. Westport: Praeger Publishers, 2009.
- Read D.* The English Provinces c.1760-1960. A Study in Influence. L.: Edwin Arnold, 1964. P. xi.
- Robson B.* Coming full Circle: London versus the Rest, 1890–1980. In: Gordon G. (ed.) Regional Cities in the UK, 1890–1980. L.: Harper and Row, 1986. P. 217–231.
- Rogan J.* Morrissey and Marr. The Severed Alliance. L.: Omnibus Press, 1993.
- Rowbotham S.* A Century of Women: the History of Women in Britain and the U.S. L.: Viking, 1997.
- Royle E.* (ed.) Issues of Regional Identity: in Honour of John Marshall. Manchester, N. Y.: Manchester University Press, St. Martin's Press, 1998.
- Russell D.* Looking North: Northern England and the National Imagination. Manchester, N. Y.: Manchester University Press, Palgrave, 2004.
- Russell D.* Music and Northern Identity, c.1890-1965. In: Kirk N. (ed.) Northern Identities. Historical Interpretations of "The North" and "Northernness". Aldershot: Ashgate, 2000a. P. 23–46.

- Russell D.* Musicians in the English Provincial City: Manchester, c. 1860–1914. In: Bashford C., Lagley L. (eds.) *Music and British Culture, 1785–1914. Essays in Honor of Cyril Ehrlich*. Oxford: Oxford University Press, 2000b. P. 233–253.
- Samuel R.* North and South. In: Samuel R. (ed.) *Island Stories: Unravelling Britain*. L.: Verso, 1998. P. 28–97.
- Sandbrook D.* *White Heat: A History of Britain in the Swinging Sixties*. L.: Little, Brown, 2006.
- Sternhell Z.* *Maurice Barrès et le Nationalisme Français*. Bruxelles, 1985.
- Stewart B.* *On the Top of the World*. Tyne and Wear: RGF Records, 2009 (CD).
- Stoke M.* *Ethnicity, Identity, and Music: the Musical Construction of Place*. Oxford: Berg, 1994.
- Stuckey D.* *The Spinners. Fried Bread and Brandy-o!* L.: Robson, 1983.
- Sweers B.* *Electric Folk: The Changing Face of English Traditional Music*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Taylor P.J.* The meaning of the North: England's «Foreign Country» Within? // *Political Geography*. 1993. № 12. P. 136–155.
- Taylor T.* *Global Pop: World Music, World Markets*. L.: Routledge, 1997.
- Thompson P.* *The Best of Cellars*. Liverpool: Bluecoat Press, 1994.
- Wiener M.* *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850–1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- The Beatles*. Антология / Составители биографии: изд-во «Chronicle Books»; Пер. с англ. У.В. Сапциной. М.: Росмэн, 2002.
- Головнева Е.В.* Региональная идентичность: теоретические аспекты изучения // *Уральский исторический вестник*. 2013. № 2 (39). С. 81–88.
- Губоглю М.Н.* Идентификация идентичности: этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003.
- Замятин Д.Н.* *Культура и пространство: Моделирование географических образов*. М.: Знак, 2006.
- Интервью со специалистом по культурным исследованиям музыки, антропологом и лектором Университета Сандерленда Т. Винтер*. Бредфорд. 15.06.10.
- Макоуни С.* *Гонор и предубеждение. Реальная Англия – здесь и сейчас*. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2010.
- Официальный сайт группы The Imagined Village*. URL: <http://imaginedvillage.com> (дата обращения: 15.02.2015).
- Официальный сайт музыкальной премии Mercury Prize*. URL: <http://www.mercurypize.com> (дата обращения: 15.02.2015).
- Полевые материалы автора* (углубленные неформализованные интервью, результаты формализованного анкетирования и тестирования, ПМА) 13: Э. Криссел (00.07.10) // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН.
- ПМА 3*: Дж. Смит (00.07.10) // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН.
- ПМА 17*: А. Бирман (00.08.11) // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН.
- ПМА 17-25* (00.08.11) // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН.
- ПМА 21*: Д. Шил (00.08.11) // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН.
- ПМА 22*: Р. Макэлрой, С. Гоулдер (00.08.11) // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН.
- ПМА 28*: П. Додс (00.07.12) // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН.
- ПМА 28-41* (00.07.12) // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН.
- ПМА 38*: Б. Брэг (00.07.12) // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН.
- ПМА 26-27* (00.09.11) // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН.
- Репина Л.П.* Память и знание о прошлом в структуре идентичности // *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории*. № 21. Специальный выпуск: Исторические мифы и этнонациональная идентичность. М.: Издательство ЛКИ, 2007. С. 5–21.
- Фишпотова Е.И.* *Территории коллективной идентичности в современном французском дискурсе: дис. ... д-ра ист. наук*. М., 2010.

Karavaeva D.N.

NORTH VERSUS SOUTH, OR MUSIC IN SEARCH OF ENGLISHNESS (BASED ON THE MATERIALS OF CONTEMPORARY NORTHERN ENGLAND)

Abstract. This article presents results of a historical and anthropological study of the Englishness discourse in its national, ethnic, and regional perspectives (Britishness, Englishness, and Northernness) drawing on the materials collected in Northern England (UK). Herein, the author considers the case of musical discourse (poorly studied in the academic literature) of the English identity used both among musicians and commentators, researchers and the public. Music is an important part of English cultural heritage, and such genres as “English folk” and “world music” that are currently growing more popular are involved in the identity formation and transformation. Englishness is mostly considered among folk discourse participants as a “lost”, “ignored” identity that needs to be re-opened / re-created / saved. Despite the desire of musicians to fit into a multicultural context, English folk, like the Englishness concept itself, remains in the anthropological and historical sense “monocultural”, white, and opposed to contemporary multiculturalism and Britishness.

Northern (regional) identity discourse occupies, to some extent, a marginal position in the national Englishness discourse, and sometimes it's difficult to compare it with common southern Englishness variants. The specificity of the region and its local communities, class identity and de-industrialization, regional branding, and the concept of the “North – South divide” (with a strong pattern of unequal relations between “northern periphery” and “southern metropolis”) play the main role in the Northernness discourse. Regional identity of the North is more artificial and more of a political category as compared with local identities of separate counties and towns.

Key words: Englishness, Northernness, national / ethnic / regional identity, music, English folk, Northern England

DOI 10.17223/2312461X/7/4

References

- Aughey A. *The Politics of Englishness*. Manchester and New-York: Manchester University Press, 2007.
- Balchin P. *Regional Policy in Britain. The North-South Divide*. L.: Sage Publications Inc., 1989.
- Barker C. *Cultural Studies: Theory and Practice*. L.: Sage Publications Ltd., 2011.
- Barker P. Cloth Caps and Chops It isn't?, *New Statesman*, 1998, 9 January.
- Boyes G. *The Imagined Village: Culture, Ideology and the English Folk Revival*. Manchester: Manchester University Press, 1994.
- Bradford Telegraph and Argus*, 1974, 5 August.
- Bragg B. *The Progressive Patriot: a Search for Belonging*. L.: Black Swan, 2007.
- Brass Band News*, 1985, July.
- Brighouse Echo*, 1946, 25 October.
- Buckland T. Black Faces, Garlands, and Coconuts: Exotic Dances on Street and Stage, *Dance Research Journal (Congress on Research on Dance)*, 1990, no. 22 (2), pp. 1–12.
- Castells L., Walton J.K. Contrasting Identities: North-West England and the Basque Country, *Issues of Regional Identity*. Ed. by Royle E. Manchester: Manchester University Press, 1998, pp. 44–81.
- Cateforis T. *Are We not New Wave? Modern Pop at the Turn of the 1980s*. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 2011.
- Champion S. *And God Created Manchester*. Manchester: Wordsmith, 1990.
- Christopher D. *British Culture. An Introduction*. L., N. Y.: Routledge, 1999.

- Cohen S. *Rock Culture in Liverpool. Popular Music in the Making*. Oxford: Clarendon Press; N. Y.: Oxford University Press, 1991.
- Collin M. *Altered States. The Story of Ecstasy Culture and Acid House*. L.: Serpent's Tail, 1998.
- Connel J., Gibson C. *Sound Tracks: Popular Music, Identity, and Place*. L.: Routledge, 2002.
- Constantine S. *Unemployment in Britain between the Wars*. Harlow: Longman, 1980.
- Crissel A. *An Introductory History of British Broadcasting*. L.: Routledge, 1997.
- Dodds P. *Cora Mills*. Newcastle: Cluny Studio, 2011 (CD).
- Ehland Ch. Introduction, *Thinking Northern: Textures of Identity in the North of England*. Ed. by Ehland Ch. Amsterdam, N.-Y.: Editions Rodopi B.V., 2007, pp. 1–15.
- Finnegan R. *The Hidden Musicians: Music-Making in an English Town*. Middletown: Wesleyan University Press, 2007.
- Forrest J. *The History of Morris Dancing, 1458-1750*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- Fowler D. *Youth Culture in Modern Britain, 1920-1970: From Ivory Tower to Global Movement – A New History*. Basingstoke [England]; N.-Y.: Palgrave Macmillan, 2008.
- Frith S. The Discourse of World Music, *Western Music and its Others*. Eds. Born G., Hesmondhalgh D. London: University of California Press, 2000, pp. 305–322.
- Galloway W.J. *Musical England*. L.: Christophers, 1910.
- Gerard A. Literature, Language, Nation and Commonwealth, *Crisis and Creativity in the New Literatures in English*. Eds. Davis J., Maes-Jelinek H. Amsterdam: Atlanta, 1990, pp. 94–115.
- Gervais D. *Literary England: Versions of "Englishness" in Modern Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Gillet C. *The Sound of the City*. N. Y.: Pantheon, 1984.
- Hall S. *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. L.: Verso, 1988.
- Harry B. *The British Invasion: How The Beatles and Other UK Band Conquered America*. N. Y.: Chrome Dreams, 2004.
- Haslam D. *Manchester, England. The Story of the Pop Cult City*. L.: Fourth Estate, 2000.
- Herbert T. (ed.) *The British Brass Band. A Musical and Cultural History*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Hesmondhalgh D. Post Punk's Attempt to Democratize the Music Industry: the Success and Failure of Rough Trade, *Popular Music*, 1997, no. 16 (3), pp. 255–274.
- Hill J. Rites of Spring: Cup Finals and Community in the North of England, *Sport and Identity in the North of England*. Eds. Hill J., Williams J. Keele: Keele University Press, 1996, pp. 87–93.
- Horne D. *God is an Englishman*. Sydney: Angus and Robertson, 1969.
- Howarth P. *What a Performance. The Brass Band Plays*. L.: Robson, 1988.
- Hutton R. *The Stations of the Sun: a History of the Ritual Year in Britain*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Irwin C. *Rough Guide to World Music*. L.: Rough Guides, 1999.
- Irwin C. This is England: Colin Irwin Celebrates a Culture Every Bit as Exotic as the Most Distant of World Music Destinations, *Folk Roots*, 1997, no. 166, April, pp. 36–41.
- Jewell H. *The North-South Divide. The Origins of Northern Consciousness in England*. Manchester: Manchester University Press, 1994.
- Keegan-Phipps S., Winter T. *Performing Englishness: Identity and Politics in a Contemporary Folk Resurgence*. Manchester: Manchester University Press, 2013.
- Kennedy M. *The Halle Tradition. A Century of Music*. Manchester: Manchester University Press, 1960.
- Laing D., Yorka N. The Value of Music in London, *Cultural Trends*, 2000, no. 38, pp. 1–34.
- Lawson A. *It Happened in Manchester!: the True Story of Manchester's Music, 1958-1965*. Bury St. Edmunds: Multimedia, 1992.
- Lethbridge P. *Kathleen Ferrier*. L.: Cassel, 1959.
- Lomax A. *Cantometrics: an Approach to the Anthropology of Music*. Berkeley: University of California, Extension Media Center, 1976.

- Lowerson J. An Outbreak or Allodoxia? Operatic Amateurs and Middle-Class Musical Taste Between the Wars, *Gender, Civic Culture and Consumerism. Middle-Class Identity in Britain, 1800-1940*. Eds. Kidd A., Nicholl D. Manchester: Manchester University Press, 1999, pp. 198–212.
- Melody Maker*, 1963, 24 June.
- Melody Maker*, 2001, 22 September.
- Miles B. *The British Invasion: The Music, The Times, The Era*. N. Y.: Sterling Publishing, 2009.
- Osmond J. *The Divided Kingdom*. L.: Constable, 1988.
- Pattenden M. *Last Orders at the Liar's Bar. The Official History of the Beautiful South*. L.: Victor Gollancz, 1999.
- Perone J. *Mods, Rockers, and the Music of the British Invasion*. Westport: Praeger Publishers, 2009.
- Read D. *The English Provinces c. 1760-1960. A Study in Influence*. L.: Edwin Arnold, 1964. P. xi.
- Robson B. Coming full Circle: London versus the Rest, 1890-1980, *Regional Cities in the UK, 1890-1980*. Ed. by Gordon G. L.: Harper and Row, 1986, pp. 217–231.
- Rogan J. *Morrissey and Marr. The Severed Alliance*. L.: Omnibus Press, 1993.
- Rowbotham S. *A Century of Women: the History of Women in Britain and the U.S*. L.: Viking, 1997.
- Royle E. (ed.) *Issues of Regional Identity: in Honour of John Marshall*. Manchester, N. Y.: Manchester University Press, St. Martin's Press, 1998.
- Russell D. *Looking North: Northern England and the National Imagination*. Manchester, N. Y.: Manchester University Press, Palgrave, 2004.
- Russell D. Music and Northern Identity, c.1890-1965, *Northern Identities. Historical Interpretations of "The North" and "Northernness"*. Ed. by Kirk N. Aldershot: Ashgate, 2000, pp. 23–46.
- Russell D. Musicians in the English Provincial City: Manchester, c. 1860-1914, *Music and British Culture, 1785-1914. Essays in Honor of Cyril Ehrlich*. Eds. Bashford C., Lagley L. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 233–253.
- Samuel R. North and South, *Island Stories: Unravelling Britain*. Ed. by Samuel R. L.: Verso, 1998, pp. 28–97.
- Sandbrook D. *White Heat: A History of Britain in the Swinging Sixties*. L.: Little, Brown, 2006.
- Sternhell Z. *Maurice Barrès et le Nationalisme Français*. Bruxelles, 1985.
- Stewart B. *On the Top of the World*. Tyne and Wear: RGF Records, 2009 (CD).
- Stoke M. *Ethnicity, Identity, and Music: the Musical Construction of Place*. Oxford: Berg, 1994.
- Stuckey D. *The Spinners. Fried Bread and Brandy-o!* L.: Robson, 1983.
- Sweers B. *Electric Folk: The Changing Face of English Traditional Music*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Taylor P.J. The meaning of the North: England's "Foreign Country" Within?, *Political Geography*, 1993, no. 12, pp. 136–155.
- Taylor T. *Global Pop: World Music, World Markets*. L.: Routledge, 1997.
- Thompson P. *The Best of Cellars*. Liverpool: Bluecoat Press, 1994.
- Wiener M. *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- The Beatles. Antologiya* [Anthology], Compiled by 'Chronicle Books' publishing house. Transl. from English by U.V. Sapsina. Moscow: Rosmen, 2002.
- Golovneva E.V. Regional'naiia identichnost': teoreticheskie aspekty izucheniia [Regional identity: theory aspects], *Ural'skii istoricheskii vestnik*, 2013, no. 2 (39), pp. 81–88.
- Guboglo M.N. *Identifikatsiia identichnosti: etnosotsiologicheskie ocherki* [The identification of identity: ethnosociological essays]. Moscow: Nauka, 2003.

- Zamyatin D.N. *Kul'tura i prostranstvo: Modelirovanie geograficheskikh obrazov* [Culture and space: the modeling of geographical images]. Moscow: Znack, 2006.
- Interview so specialistom po kulturnim issledovaniyam musiki, antropologom i lectorom Universiteta Sanderlenda T. Winter* [Interview with T. Winter, a specialist in the cultural study of music, anthropologist, and lecturer at the University of Sunderland]. Bradford. 15.06.10.
- Maconie S. *Gonor i predubezhdenie. Real'naia Angliia – zdes' i seichas* [Pies and prejudice: in search of the North]. Moscow: Eksmo; St. Petersburg: Midgard, 2010.
- Official website of the band "The Imagined Village"*. Available at: <http://www.imaginedvillage.com> (Accessed 15 February 2015).
- Official website of the "Mercury Prize" music award*. Available at: <http://www.mercuryprize.com> (Accessed 15 February 2015).
- Field materials of the author* (informal interview, formal survey results, FMA) 13: A. Crisell (00.07.10). Arkhiv sektora etnoistorii IliA UrO RAN (The Ethnohistory Department's Archives, Institute of History and Archaeology, Ural Branch of Russian Academy of Sciences).
- FMA 3*: J. Smith (00.07.10). Arkhiv sektora etnoistorii IliA UrO RAN (The Ethnohistory Department's Archives, Institute of History and Archaeology, Ural Branch of Russian Academy of Sciences).
- FMA 17*: A. Beerman (00.08.11). Arkhiv sektora etnoistorii IliA UrO RAN (The Ethnohistory Department's Archives, Institute of History and Archaeology, Ural Branch of Russian Academy of Sciences).
- FMA 21*: D. Shiel (00.08.11). Arkhiv sektora etnoistorii IliA UrO RAN (The Ethnohistory Department's Archives, Institute of History and Archaeology, Ural Branch of Russian Academy of Sciences).
- FMA 22*: R. McElroy, S. Goulder (00.08.11). Arkhiv sektora etnoistorii IliA UrO RAN (The Ethnohistory Department's Archives, Institute of History and Archaeology, Ural Branch of Russian Academy of Sciences).
- FMA 17-25* (00.08.11). Arkhiv sektora etnoistorii IliA UrO RAN (The Ethnohistory Department's Archives, Institute of History and Archaeology, Ural Branch of Russian Academy of Sciences).
- FMA 26-27* (00.09.11). Arkhiv sektora etnoistorii IliA UrO RAN (The Ethnohistory Department's Archives, Institute of History and Archaeology, Ural Branch of Russian Academy of Sciences).
- FMA 28*: P. Dodds (00.07.12). Arkhiv sektora etnoistorii IliA UrO RAN (The Ethnohistory Department's Archives, Institute of History and Archaeology, Ural Branch of Russian Academy of Sciences).
- FMA 28-41* (00.07.12). Arkhiv sektora etnoistorii IliA UrO RAN (The Ethnohistory Department's Archives, Institute of History and Archaeology, Ural Branch of Russian Academy of Sciences).
- FMA 38*: B. Bragg (00.07.12). Arkhiv sektora etnoistorii IliA UrO RAN (The Ethnohistory Department's Archives, Institute of History and Archaeology, Ural Branch of Russian Academy of Sciences).
- Repina L.P. Pamiat' i znanie o proshlom v strukture identichnosti [Memory and knowledge about the past in the structure of identity], *Dialog so vremenem. Al'manakh intelektual'noi istorii. no. 21. Spetsial'nyi vypusk: Istoricheskie mify i etnonatsional'naia identichnost'* [Dialog with the time. Almanac of intellectual history. Issue 21. Special issue: Historical myths and ethnonational identity]. Moscow: Izdatel'stvo LKI, 2007, pp. 5–21.
- Filippova E.I. *Territorii kollektivnoi identichnosti v sovremenom frantsuzskom diskurse: dis. ... d-ra ist. nauk* [Territories of collective identity in the modern French discourse. Dissertation for Doctor of Historical Sciences Degree]. Moscow, 2010.

ФОРМЫ И СПЕЦИФИКА СИКХСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ АНГЛИИ

Изабела Ямрозик

Аннотация. В Англии сикхи составляют одну из наиболее признанных этнических групп населения, сумевшую воспринять и изучить потенциал Западного мира, сохраняя в то же время собственные верования и практики внутри мультикультурного и глобализованного общества. В данной статье предлагается краткий обзор идей и форм идентичностей первого и второго поколений сикхов, проживающих в Англии с 1950–1960-х гг. Исторический фон представлен во взаимосвязи с уникальными отношениями между Соединенным Королевством и Пенджабом и волнами иммиграции в Англию, последовавшими за окончанием британского колониального правления. Далее исследуются социальные, культурные и политические вопросы адаптации общин сикхов в стране. С помощью этнографической и теоретической литературы, а также первичных материалов, собранных внутри сикхской общины и в сети Интернет, изучается формирование различных моделей идентичностей и образа жизни сикхов, проживающих в настоящее время в разных частях Англии. При этом внимание сосредоточено на различиях в представлениях о религиозной и социальной идентичности и их разном выражении у сикхов, рожденных в Пенджабе и Соединенном Королевстве.

Ключевые слова: сикхи, идентичность, первое / второе поколение, «5К», община

Введение

Цель статьи – дать краткий обзор истории сикхской общины и различных ее форм в современной Англии. Сикхская община Великобритании (термины Англия и Великобритания используются автором как синонимичные. – *Прим. пер.*) – самая крупная за пределами Индии и занимает четвертое место по численности среди других религиозных общин Великобритании после христиан, мусульман и индусов¹. Посредством обращения к исследованиям первого и второго поколений сикхов я рассмотрю конструирование различных моделей образа жизни и идентичностей общины, называемой *пантх* (Takhar 2005: 1), проживающей в настоящее время на территории Англии.

Сикхизм возник с учением Гуру Нанак в индийском штате Пенджаб в XV в., став альтернативой доминировавшим в то время религиям. Гуру Нанак подчеркивал значимость добропорядочной и нравственной жизни в противовес следованию религиозной догме, выступал против

кастовой системы и проповедовал равенство независимо от принадлежности к той или иной касте или полу.

В настоящее время вместо термина «сикхизм» сикхи предпочитают термин «сикхи», подчеркивая, что это, скорее, образ жизни, нежели система вероисповедания (British Sikh Report 2014: 10). На протяжении столетий религия и общность сикхов развивались девятью другими гуру. Результатом этого стали образование *халсы* – общества посвященных сикхов и утверждение пяти предметов веры, известных как 5К (правило пяти «К»)², а именно: *кеш* (неподстриженные волосы), *кангха* (гребень), *кара* (браслет), *качера* (предмет нижнего белья) и *кирпан* (кинжал). Развитие и трансформация представлений о сикхской идентичности происходят со времен и в течение жизнедеятельности упомянутых гуру (Takhar 2005: 5–15).

История Индии и Великобритании пересекается с середины XIX в., когда Британская Ост-Индская компания установила колониальное правление на Индийском субконтиненте. После того как в 1849 г. британские войска заняли большую часть Пенджаба, сикхи стали главной военной силой для британской армии. Многие мужчины покинули Пенджаб, чтобы участвовать на стороне Великобритании в сражениях Первой и Второй мировых войн, привнося, таким образом, неоценимую лепту в победы британских военных сил. С приобретением Индией независимости в 1947 г. отделение Пенджаба вылилось в кровавую общинную резню, среди которой гибель сикхов в Золотом храме в Амритсаре от рук служащих индийской армии в 1984 г. стала наиболее серьезным и памятным инцидентом. Эта трагедия явилась важным фактором развития сикхского националистического движения, стремящегося к созданию отдельного государства для сикхов под названием Халистан (Singh, Tatla 2006: 4).

В то время как небольшое число сикхов-мужчин поселилось в британских морских портах в период между двумя мировыми войнами, большинство сикхов, первоначально только мужчин, прибыли из аграрного Пенджаба в Соединенное Королевство в 1950-е и 1960-е гг. с тем, чтобы восполнить недостаток трудовых ресурсов, необходимых для восстановления послевоенной Британии, и обосновались преимущественно в западном Лондоне и Западном Мидленде (Ibid: 2). В 1970-е гг. многие мигрировали из Восточной Африки, где они ранее поселились в качестве британской рабочей силы (Hall 2002: 4) и, таким образом, стали «дважды мигрантами»³. Главными причинами того, что сикхи стали одной из наиболее мобильных общин в истории, явились политическая нестабильность, перемещения и напряженность, а также экономическое давление в Пенджабе.

Формирование общины сикхов в Англии

Представление сикхов о независимости и достоинстве, происходящих от «рождения, земли и родных» (Helweg 1979: 9), натолкнулось на реальность крупномасштабного индустриального общества и зависимость от англичан в вопросах трудоустройства, главным образом на низкоквалифицированных рабочих местах. Результатом этого стал целый ряд проблем в среде сикхов, столкнувшихся с дискриминацией и в принимающем обществе, не имевшем в то время концепции мультикультурного общества. Для решения проблем расизма и национального страха в отношении массовой миграции британских граждан азиатского происхождения правительство сочетало антидискриминационное законодательство с изменениями в Британском законе об иммиграции (Hall 2002: 48), ограничивавшем свободный въезд в страну и возможность трудоустройства.

Большинство мигрантов из Пенджаба столкнулись с необходимостью отказа от ряда своих религиозных практик для повышения шансов на трудоустройство и испытывали давление в процессе адаптации к новым общественным условиям. Например, они были вынуждены стричь волосы, отказываться от ношения тюрбанов и других пяти предметов веры, представлявших собой символ, основу их идентичности. Языковой барьер и недостаточное знание британской системы правосудия явились важными факторами, не позволившими сикхам защитить свои практики (British Sikh Report 2014: 10). Другой аспект проблемы заключался в том, что большую часть вновь прибывавших составляли одинокие молодые люди, которые вели уединенный образ жизни. Некоторые из них находили западный образ жизни привлекательным, например культуру пабов. Утверждалось, что иммиграция женщин и воссоединение семей положили начало формированию сикхской общины, часто в уже существовавших поселениях. Это также способствовало ориентации на традиционные ценности (Takhar 2005: 32). Люди собирались в частных домах для совместной молитвы, начинали сотрудничать в вопросах доступа к собственности и финансирования храмов, называемых *гурдвара*⁴. Изначально первые сикхские общины, объединявшиеся на основе религиозной идентичности, основывали общине гурдвары. Постепенно, однако, вследствие дискриминации или с тем, чтобы сохранить каждая свою суб-идентичность, касты и секты стали создавать свои храмы (Singh, Tatla 2006: 73).

В настоящее время многие мужчины, принадлежащие к первому поколению мигрантов, носят тюрбаны, бороды и другие пять предметов веры, в то время как в 1970-х гг. они носили короткие волосы и одевались по последней британской моде. Характерный стиль одежды и выраженные деловые качества сикхов, их сильные военные и культурные

традиции способствовали восприятию сикхов в качестве «авангарда формировавшейся мультикультурной политики Запада» (Singh, Tatla 2006: 9). Их присутствие стало еще более заметным в результате участия в различных кампаниях, лоббистской деятельности и в выступлениях против общественной политики, несправедливой в отношении этнических меньшинств, а также против актов дискриминации в обществе.

Сикхская диаспора явилась важной силой в развитии пенджабского проекта и националистических движений, а Великобритания стала домом для некоторых политических партий, продвигавших данные вопросы, в частности США (*Широмани Акали Дал*) и про-Халистан (Ibid: 25).

Разнообразие внутри сикхского сообщества

Несмотря на кажущуюся однородность сикхов, при том что в Великобритании некоторые принимают их за мусульман из-за бороды и тюрбанов, которые носят мужчины, а также из-за одежды *сальвар камиз*, которую носят женщины⁵, за этими общими характеристиками скрывается целый комплекс различий. Основные из них традиционно проистекают из уникальной кастовой системы под названием *зат* на языке панджаби. Наиболее влиятельной является и наиболее многочисленная, земледельческая группа *джатов*, владевшая большей частью земли и потому предоставлявшая рабочие места многим другим группам, а также управлявшая и контролировавшая местные религиозные и политические институты Пенджаба. Несмотря на разногласия с учением Гуру Нанак, отрицавшего кастовую систему, концепция традиционной организации жизни в деревне превалирует в среде британских сикхов, особенно рожденных в Пенджабе, и она важна для понимания их общины сегодня. Следует отметить, что многие сикхи в Индии перешли к более либеральным моделям социальных практик.

Упомянутые различия оказывают воздействие на восприятие собственной идентичности и идентичности других групп британских сикхов. Большинство английских сикхов принадлежит к касте джатов (Nesbitt 2009: 3). За ними следуют рамгхария, бхатра⁶ и другие секты⁷, имеющие свои *гурдвары* (Singh, Tatla 2006: 79)⁸. Недавнее явление, которое можно наблюдать сегодня, – это молодые британские девушки сикхи с тюрбанами на голове. Схожая практика встречается у секты, возникшей в Соединенных Штатах Америки, объединяющей членов непенджабского происхождения (British Sikh Report 2014: 10).

В дополнение к системе *зат* в основе дифференциации между «сикхами» и «правильными сикхами» (Nesbitt 2009: 9) имеются такие факторы, как внешность сикха, знание панджаби и посещение гурдвары. Английский термин «кокос» (cocolnut) часто используется для обозначения членов сообщества, перенявших западный образ жизни в целом

или определенные его черты, например, но тем не менее продолжающих носить *кара* (браслет) и в ряде случаев посещать гурдвары, а также общаться со своими родителями на панджаби⁹.

Традиционно и вследствие высокооднородной и организованной системы норм и практик, в которой семья является главной общественной ячейкой, именно честь и престиж (*иззат*), а также способность содержать семью определяли общественное положение и уважение в Пенджабе (Singh, Tatla 2006: 29). В основе семейных отношений здесь – иерархия, взаимозависимость и взаимные обязательства. Понятие *иззат* было напрямую связано с незамужними дочерьми. Эти темы и по сей день имеют жизненно важное значение для сикхов, рожденных или выросших в Англии, в вопросах их идентичности и социального статуса. Холл отмечает, что «эти отношения в равной степени дают социальную поддержку и солидарность и порождают межличностные конфликты. Они – источник различных форм капитала и либо повышают, либо ограничивают шансы сикхов из разных классов и каст в жизни» (Hall 2002: 169).

Сатнам Сангера в своих мемуарах «Мальчик с узелком на макушке» (The Boy with the Top Knot) изображает эти противоречия в письме к своей матери. В возрасте девятнадцати лет ее отправляют в Англию для того, чтобы выдать замуж за человека, которого она прежде не видела. Она окончила лишь четыре класса школы в Индии. Работала долгое время на швейной фабрике, чтобы помочь семье выжить. Она так и не выучила языка принимающей страны, а единственную музыку, которую слушала девушка, составляли пенджабские религиозные песнопения. Она едва когда-либо общалась с белыми людьми, все ее друзья и близкие были из Индии. В то время как сам он в возрасте тридцати лет еще не был женат, владел английским, слушал только популярную западную музыку, окончил университет и работал в качестве журналиста потому, что ему нравилась эта работа, а не потому, что она позволяла выжить. Его друзья были представителями разных этнических сред. Он встречался с девушками не сикхского происхождения и имел доступ к разным технологическим достижениям (Sanghera 2009: 297–298).

Такой сценарий характерен для многих семей и является лишь одним из тысяч примеров социальной мобильности среди сикхов, при этом стоит упомянуть и о наличии менее положительных общественных явлений, таких как преступная деятельность в среде сикхской молодежи или убийства, основанные на представлениях о чести (Singh, Tatla 2006: 204–205). Доступность информации и организаций¹⁰, содействующих в решении проблем, связанных с браками по принуждению, а также домашним и сексуальным насилием и эксплуатацией девушек в азиатских семьях в Великобритании возросла, и эти вопросы поднимаются на общественной повестке дня, а также в самой общине сикхов.

Члены Объединения по информированию сикхов (Sikh Awareness Society) организуют встречи просветительского характера с сотрудниками полиции, представителями Департамента образования и местными комитетами при гурдварах с целью решения этих поныне существующих проблем¹¹.

Сикхская традиция и западное влияние

В многочисленных исследованиях утверждалось, что большинство сикхов воспринимают сикхскую идентичность по факту рождения таковыми. Данное понимание вызывает недоумение у представителей второго поколения сикхов, часто затрудняющихся понять, почему они следуют учениям гуру, особенно когда некоторые семьи не сохраняют внешних символов веры, но при этом считают себя сикхами. Некоторые мои респонденты, в большинстве своем принадлежащие ко второму и третьему поколениям сикхов, согласны в том, что быть сикхом означает, что они родились или были воспитаны с такой идентичностью, но не сохранили ее традиционных форм: они не носили при себе ни один из пяти предметов веры, не посещали гурдвары, едва говорили на панджаби, не интересовались индийской политикой и восприняли английский образ жизни. Один из респондентов сказал: «Я был воспитан как сикх и нахожу, что отдельные верования, которые у меня сформировались, оказались, соотносятся с сикхскими».

Однако недавно проведенное исследование религиозной идентичности в среде сикхской молодежи показало возросший интерес в отношении практик сикхов. Существует значительное число идентифицирующих себя в качестве сикхов, потому что они согласны с принципами учений Гуру Нанак и следуют им, втягиваясь в продвижение таких ценностей, как терпимость и равенство, например члены группы сикхов «Всё13-Базис» (Everything13-Basis)¹². Это подтверждается большей частью моих респондентов, несмотря на заявления некоторых из них о том, что они не носят ни одного из пяти предметов веры или носят только *кара*. Большинство участников исследования выбрали в качестве первоочередной своей идентичности сикхскую, ставя самоидентификацию в качестве британского сикха во вторую очередь. В Докладе о британских сикхах 2014 г. отмечается, что 95% принявших участие испытывали гордость за свою британскость (British Sikh Report 2014: 10).

Сикхская община также переняла некоторые западные атрибуты престижа, которые соответствовали их традиционным ценностям. Так, как и в британском обществе, образование, ведущее к получению хорошей работы, является маркером общественного положения, при этом наиболее желанными считаются такие профессиональные области, как

медицина, фармацевтика, право, бухгалтерское дело и информационные технологии (Hall 2002: 167).

Исследования показали, что молодые сикхи предпочитают познавать свою веру иначе, чем их родители; многие из них отрицают или не понимают категории, используемые старшими поколениями для определения правильного типа сикха, обычно зависимого от касты, поколенческих обид, политики группы или понятия чести семьи (British Sikh Report 2014: 13). Конфликты внутри старшего поколения и кастовая дискриминация не позволяют молодым участвовать в деятельности гурдвар. Некоторые мероприятия сикхов проводятся на территории спортивных центров, школ и университетов, где можно обсуждать такие актуальные вопросы, как, например, сексуальность и половую принадлежность (Singh, Tatla 2006: 207; British Sikh Report 2014: 13). Тип и качество доступного на сегодняшний день религиозного образования сильно отличаются от того, что получили их родители. Многие дети и подростки узнают о религии в смешанных школах, посещают сикхские детские лагеря, организуемые гурдварами, берут уроки панджаби и традиционной народной музыки (*бхангра*) и черпают знания из сети Интернет и социальных сетей. Официальное образование отличается от неформального воспитания и обнажает несоответствия между реальностью, проживаемой внутри сообщества, и «книжными» учениями о Боге, поле и касте (Nesbitt 2009: 9–10). Появление индустрии *бхангры* в Великобритании рассматривалось в качестве моста, связывающего старшее поколение и молодежь. Для одних она стала символом возрождения уникального пенджабского наследия. Для других – явилась выражением смешанных веяний и нарративов их жизни (Singh, Tatla 2006: 201–203). Вопросы «множественности идентичностей между *домом* и *миром*» (Ibid: 204) были изучены рядом британских писателей сикхского происхождения: Сантамом Сангера, Джасвиндер Сангера в ее книге «Стыд» (Shame) и в ряде книг Бали Рая.

Для большинства семей браки по договоренности – все еще общая практика. В последние годы институт подбора семьи был дополнен онлайн-сервисами, такими как Sikhdating.co.uk и SingleSikhs.co.uk, при этом некоторые молодые люди воспринимают данную практику и не считают ее в какой бы то ни было степени ограничительной. Сикхи по-прежнему предпочитают жениться на представителях той же касты, что и они сами; межрасовые браки, как правило, не приняты. Однако эта тенденция и подходы к данному вопросу значительно меняются, и число браков вне каст и вне сикхской общины растет (Hall 2002: 167; British Sikh Report 2014: 29). Так, в некоторых гурдварах внедряются руководства для заключения браков с представителями несикхского происхождения¹³. В особенности представители рожденного уже в Соединенном Королевстве поколения сикхов, как некоторые из моих респон-

дентов, большее значение придают общности жизненных ценностей и целей наряду со взаимным уважением к вере и семьям друг друга, нежели соблюдению культурных границ. Несмотря на то что вопрос отношений и брака с представителями несикхского происхождения до сих пор составляет дилемму для молодых людей, появилось пространство для обсуждения этого вопроса вне традиционных определений при поддержке, например, консультативной¹⁴, в глобальных неформальных онлайн-сетях и университетах. Тем не менее многие сикхи ведут две параллельные жизни, почти не имея возможности сочетать личные и семейные практики.

Сфера политической деятельности также указывает на наличие разрыва между сикхами первого поколения, концентрировавшегося в основном на вопросах отечественной политики, и другими поколениями, поскольку современная политика британских сикхов в большей мере плюралистична и остается в стороне от традиционной преданности в отношении партии лейбористов и политики левых сил (Singh, Tatla 2006: 124).

Заключение

По мнению исследователей, сикхам удалось достичь большей интегрированности в британское общество, чем, к примеру, мусульманам, по ряду причин. Среди них – более раннее прибытие в Великобританию, уникальные исторические связи с Соединенным Королевством, почитание тяжелого труда наряду с интеграцией в рабочий класс, легкость, с которой они переняли распространенные британские обычаи, такие как культура пабов. Знаковым для общины здесь является пример паба «Глэсси Джанкшн» (Glassy Junction) в Саутхолле. Другие факторы – любовь к спорту, популяризация сикхских представителей в средствах массовой информации, а также межрелигиозного движения. Пример – программа Би-би-си Радио 4 «Сикх Мессенджер» (The Sikh Messenger) Индерджита Сингха, в которой он продвигал ценности и понимание веры сикхов (Singh, Tatla 2006: 213–214).

В случае с сикхами можно предположить, что «культурная идентичность возникает... как следствие, но не причина конфликтов» (Appiah 2007: 64) и «подвергается изменениям, связанным с контекстом» (Gupta 1997: 3), примеры чего можно проследить вплоть до времен преследования сикхов Могольскими правителями и сикхской резни в Пенджабе, объединившей общину в борьбе за собственную государственность. Примеры – это и проблемы, вызванные иммиграцией и культурными особенностями первого поколения сикхских поселенцев наряду с противоречивыми культурными и социальными влияниями (Takhar 2005: 185), сформировавшими идентичность сикхов, рожденных в Британии (Hall 2002: 8).

С 1970-х гг. консервативный политический ландшафт Великобритании трансформировался в современное капиталистическое, глобализованное и мультикультурное государство, а Лондон стал одним из наиболее смешанных и интернационализованных пространств, оказывающих влияние на все население. Сегодня британцы говорят о множественности идентичностей, которые формируются на ежедневной основе, в зависимости от ситуации – к примеру, от статуса – гей, журналист, родитель, представитель среднего класса, житель Лондона или представитель третьего поколения британцев азиатского происхождения. Контекстуализация и индивидуализация не миновали и сикхов, которые в то же время сохранили свое наследие и приспособились к новым условиям, став одним из наиболее признанных, экономически успешных и положительно воспринимаемых меньшинств в Соединенном Королевстве. При этом стоит упомянуть и о той значительной части общины, которая не сумела достичь такой степени интегрированности или общественного, образовательного и экономического успеха, а осталась тесно связанной с традиционными структурами и пенджабскими националистическими движениями (Singh, Tatla 2006: 217) в противовес тенденции развития и выбору космополитичного поколения сикхов, рожденных в Британии.

Примечания

¹ Согласно переписи населения Великобритании 2011 г., сикхами себя назвали 423 тыс. чел. (Office for National Statistics 2011).

² Би-би-си и Сикхивики: Халса.

³ Концепция «дважды мигранты» была изучена профессором Парминдер Бхачу, рожденной в сикхской семье в Танзании, переехавшей в Лондон (Великобритания) и впоследствии обосновавшейся в США.

⁴ Гурдвара района Шепердс Буш в Лондоне, построенная в 1908 г. сикхским объединением Халса Джатха Британских островов, явилась первым таким храмом в Европе (Singh, Tatla 2006: 70).

⁵ Saner 2012, личные интервью.

⁶ Изучено Несбиттом в Ковентри и Ноттингеме.

⁷ Валмикис и Равидасис, обращенные из индуизма в *пантх* во избежание гнета со стороны кастовой системы, но столкнувшиеся с дискриминацией со стороны сикхов из разных *зам* (Takhar 2005: 3).

⁸ Детальное изучение этих групп осуществил Такхар (Takhar 2005).

⁹ Личные интервью.

¹⁰ Общество информирования сикхов.

¹¹ Общество информирования сикхов.

¹² <http://www.everythings13.org>.

¹³ Совет сикхов Соединенного Королевства 2014.

¹⁴ Sanghera, Hall 2002, личные интервью.

Литература

Appiah K.A. The Ethics of Identity. Princeton University Press, 2007.

- British Sikh Report*. 2014. Available at: <http://www.britishsikhreport.org/wp-content/uploads/2014/04/British-Sikh-Report-2014.pdf> (Accessed 1 February 2015).
- Gupta D*. The context of Ethnicity: Sikh Identity in a Comparative Perspective. Oxford University Press, 1997.
- Hall K.D*. Lives in Transition. Sikh Youth as British Citizens. PENN, University of Pennsylvania Press, 2002.
- Helweg A.W*. Sikhs in England. The Development of Migrant Community. Oxford University Press, 1979.
- Khalsa*. 2012, April 8. SikhiWiki online. Available at: <http://www.sikhiwiki.org/index.php/Khalsa> (Accessed 1 February 2015).
- Nesbitt E*. Studying the Religious Socialisation of Sikh and 'Mixed-Faith' Youth in Britain: Context and Issues. University of Warwick, 2009.
- Office for National Statistics*. 2011, December 2. Religion in England and Wales 2011. Available at: http://www.ons.gov.uk/ons/dcp171776_290510.pdf (Accessed 1 February 2015).
- Origins of Sikhism*. 2009, September 30. BBC Religion online. Available at: http://www.bbc.co.uk/religion/religions/sikhism/history/history_1.shtml (Accessed 1 February 2015).
- Saner E*. 2012, August 8. Why are Sikhs targeted by anti-Muslim extremists? The Guardian. Available at: <http://www.theguardian.com/world/2012/aug/08/sikhs-targeted-anti-muslim-extremists> (Accessed 1 February 2015).
- Sanghera S*. The Boy with the Top Knot. Penguin Books, 2009.
- Sikh Awareness Society*. 2012. Available at: <http://www.sasorg.co.uk> (Accessed 1 February 2015).
- Sikh Council UK*. 2014, October 25. Sikh Council UK Develops Guidelines of Approach to Inter-Faith Marriages in Gurdwaras. Sikh24 News&Media. Available at: <http://www.sikh24.com/2014/10/25/sikh-council-uk-develops-guidelines-of-approach-to-inter-faith-marriages-in-gurdwaras/#author> (Accessed 1 February 2015).
- Singh G., Tatla D.S*. Sikhs in Britain. The Making of a Community. Zed Books, 2006.
- Takhar O.K*. Sikh Identity. An exploration of Groups Among Sikhs. Ashgate Publishing Ltd., 2005.

Перевод с английского Елены Карагеоргией

Статья поступила в редакцию 10 февраля 2015 г.

Jamrozik I.

FORMATIONS AND SHADES OF SIKH IDENTITIES IN MODERN ENGLAND

Abstract. In England, Sikhs are one of the most recognisable ethnic groups which have managed to embrace and explore the potential of the western world whilst maintaining their beliefs and practices within the multicultural and globalised society. This article will present a brief overview of the ideas and formations of identities amongst the first and second generation Sikhs living in England since 1950s and 60s. Historical background will be set by referring to the unique relationship between the UK and Punjab and to the waves of immigration to England which followed the end of British colonial rule. I will then explore the social, cultural and political issues of transition and adaptation of Sikh communities. Using ethnographic and theoretical literature as well as referring to first-hand materials gathered within the community and through on-line resources, I will explore the construction of various models of lifestyle and identities found amongst Sikhs living across England in modern days. A focus will be given to the contrasts between the Punjab-born and UK-born Sikhs' ideas of religious and social identities and to their different expressions.

Key words: Sikh, identity, first / second generation, 5Ks, community

DOI 10.17223/2312461X/7/5

References

- Appiah K.A. *The Ethics of Identity*. Princeton University Press, 2007.
- British Sikh Report*. 2014. Available at: <http://www.britishsikhreport.org/wp-content/uploads/2014/04/British-Sikh-Report-2014.pdf> (Accessed 1 February 2015).
- Gupta D. *The context of Ethnicity: Sikh Identity in a Comparative Perspective*. Oxford University Press, 1997.
- Hall K.D. *Lives in Transition. Sikh Youth as British Citizens*. PENN, University of Pennsylvania Press, 2002.
- Helweg A.W. *Sikhs in England. The Development of Migrant Community*. Oxford University Press, 1979.
- Khalsa*. 2012, April 8. SikhiWiki online. Available at: <http://www.sikhiwiki.org/index.php/Khalsa> (Accessed 1 February 2015).
- Nesbitt E. *Studying the Religious Socialisation of Sikh and 'Mixed-Faith' Youth in Britain: Context and Issues*. University of Warwick, 2009.
- Office for National Statistics*. 2011, December 2. Religion in England and Wales 2011. Available at: http://www.ons.gov.uk/ons/dcp171776_290510.pdf (Accessed 1 February 2015).
- Origins of Sikhism*. 2009, September 30. BBC Religion online. Available at: http://www.bbc.co.uk/religion/religions/sikhism/history/history_1.shtml (Accessed 1 February 2015).
- Saner E. 2012, August 8. *Why are Sikhs targeted by anti-Muslim extremists?* The Guardian. Available at: <http://www.theguardian.com/world/2012/aug/08/sikhs-targeted-anti-muslim-extremists>. (Accessed 1 February 2015).
- Sanghera S. *The Boy with the Top Knot*. Penguin Books, 2009.
- Sikh Awareness Society*. 2012. Available at: <http://www.sasorg.co.uk> (Accessed 1 February 2015).
- Sikh Council UK*. 2014, October 25. Sikh Council UK Develops Guidelines of Approach to Inter-Faith Marriages in Gurdwaras. Sikh24 News&Media. Available at: <http://www.sikh24.com/2014/10/25/sikh-council-uk-develops-guidelines-of-approach-to-inter-faith-marriages-in-gurdwaras/#author> (Accessed 1 February 2015).
- Singh G., Tatla D.S. *Sikhs in Britain. The Making of a Community*. Zed Books, 2006.
- Takhar O.K. *Sikh Identity. An exploration of Groups Among Sikhs*. Ashgate Publishing Ltd., 2005.

МЕСТНЫЕ БОЖЕСТВА, ТРАДИЦИИ И РЕГИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КИТАЙСКОЙ ОБЩИНЫ БАЛИ. ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ

Доброхна Ольшевска

Аннотация. Китайская община острова Бали является частью китайского меньшинства, проживающего в Индонезии. Под влиянием балийской культуры и в контексте местного развития она выработала уникальную культурную систему и региональную идентичность (неэтнических) балийцев. Эти процессы связаны с религиозным аспектом межэтнических отношений, поскольку в диалог местной доминирующей группы с данным меньшинством вовлечены сверхъестественные силы со своими ожиданиями.

Ключевые слова: индонезийцы китайского происхождения, Бали, аккультурация, межэтнический диалог, региональная идентичность, религиозный синкретизм

Общие сведения

Многочисленные китайские иммигранты и их потомки, разбросанные по всему миру, сформировали общины, в основе которых лежат солидарность и общие традиции. При этом природа верований китайцев, их синкретизм и политеизм позволяют диаспоре включать в свою систему верований некоторые элементы местных религий в той мере, в какой они не противоречат главным ценностям китайской традиции. Вследствие этого каждая зарубежная китайская община может развить уникальную культурную систему.

В Индонезии китайские общины, проживающие в разных регионах, в культурном отношении отличающихся друг от друга, подвергаются различным процессам аккультурации и выработки региональной идентичности.

Главная цель данного исследования – представить краткое описание некоторых аспектов их сложной идентичности и культурной адаптации в очень конкретных условиях, в надежде, что это дополнит понимание положения индонезийцев китайского происхождения и протекающих здесь культурных процессов. Несмотря на то что исследование китайской общины на Бали не может быть рассмотрено в качестве типичной иллюстрации китайского меньшинства Индонезии в целом, таковой не может служить и ни одна другая община, в силу вышеизложенных при-

чин. При этом их все следует рассматривать в качестве взаимодополняющих.

Данное исследование опирается на литературу и результаты полевого исследования, проведенного автором в период с января по июнь 2012 г. на острове Бали. Несмотря на то что основное внимание автора было сосредоточено на этнических китайцах, проживающих в старом портовом городе Сингараджа, на севере острова, и прилегающем к нему регионе, часть исследования была осуществлена и в других районах острова для более широкого понимания вопроса. Данные для исследования были собраны в ходе свыше тридцати полуструктурированных интервью. Поскольку интервьюирование часто происходило дома у собеседников автора или на территории их семейного бизнеса, там присутствовали и принимали активное участие в разговоре и другие члены их семей. Множество данных было собрано автором в ходе включенного наблюдения и фрагментарных интервью во время ежегодных церемоний и обрядов жизненного цикла и других общественных и семейных мероприятий. Автор также основывалась на результатах своих предыдущих полевых исследований в Западной Суматре (2008, 2009 гг.), использованных в качестве справочного материала и послуживших также подспорьем при постановке ряда исследовательских проблем и формулировании идей для исследования на Бали.

Китайское меньшинство острова Бали немногочисленно и нечасто упоминается в литературе об индонезийцах китайского происхождения. По всей видимости, помимо демографического аспекта, тому есть и другие причины, которые слишком сложны для подробного их рассмотрения в рамках данной статьи. Некоторые из этих причин делают вопрос изучения китайской общины Бали интересным и заслуживающим внимания. Прежде всего, это уникальность положения общины, выделяющейся даже на фоне общего разнообразия других китайских общин Индонезии.

Балийцы, составляющие местную доминирующую группу – как в плане культурной и политической значимости, так и в численном отношении, – в то же время являются меньшинством в масштабе страны. Они играют важнейшую роль на региональной политической арене и с первых лет независимости Индонезии заручились правительственной поддержкой в вопросе развития собственной экономики на Бали (в отличие от других этнических групп; Robinson 1995: 68–70). При том что в официальной идеологии индонезийского государства подчеркивается равенство всех культур и признанных государством религий, неудивительно, что балийские традиции и верования пользуются привилегированным положением на острове. Однако как последователи местного индуизма балийцы не только составляют одно из многих этнических меньшинств в обществе, все еще центрирующемся вокруг Явы, но

представляют собой религиозное меньшинство в преимущественно исламском государстве. Таким образом, в исламском контексте балийские и китайские индонезийцы находятся в схожем положении.

Китайское меньшинство острова составляет более 10 тыс. чел. (согласно переписи населения 2000 г.¹; Suryadinata, Arifin and Ananta, 2003: 81). Община завязана на сложной сети общественных отношений, включающей взаимодействие с балийцами как доминирующей группой региона и своим соседом, связи с Южным Китаем как страной предков, отношения с другими китайскими общинами Индонезии и лояльность в отношении индонезийского государства. Отношения с балийцами, по всей видимости, имеют основное значение в повседневной жизни, поскольку они напрямую влияют на социальную реальность здесь и сейчас. Связи с Китаем, возможно, имеют исключительно сентиментальный или родственный характер, в некоторых случаях, однако, они проецируются на сферу экономической деятельности. Хотя местные китайцы в значительной мере зависят от индонезийской политики, положение их внутри страны определяется не только их собственной позицией, но и общим характером отношений между индонезийцами китайского и не-китайского происхождения.

Будучи частью более широкого меньшинства этнических китайцев, индонезийцы китайского происхождения на Бали имеют много общего в традициях и опыте взаимодействия с другими его представителями. При этом, несмотря на сходство в способах формирования общины и сосуществования с местным населением, как уже отмечалось, их положение отличается в силу местных условий. Во-первых, в то время как голландская политика являлась мощным фактором в определении китайской позиции в обществе и взаимоотношений меньшинства с другими этническими группами до получения независимости, колониальная история Бали была относительно коротка, по сравнению с другими островами, в настоящее время принадлежащими Индонезии. Во времена голландского правления в отношении китайцев действовали определенные ограничения, но также и экономические привилегии, выделявшие их на фоне местных сообществ так, что данная группа служила в качестве своего рода буфера между европейцами и местными. На территории доколониального Бали китайские торговцы и предприниматели также пользовались некоторыми экономическими привилегиями, дарованными им балийскими королевскими семьями (Pringle 2004: 79–81). Таким образом, китайцы на Бали более длительное время находились в зависимости от местных элит и вынуждены были заботиться о хороших с ними отношениях. Это позволяет предположить, что они находились в более тесном контакте с местной культурой.

В независимой Индонезии китайское меньшинство острова Бали испытывало ту же самую институализированную дискриминацию, осу-

ществлявшуюся под руководством государства, что и другие китайские общины, наряду с некоторыми произвольными действиями антикитайской направленности на местном уровне, вызванными экономическим и общественным недовольством (как и в случае многих других регионов; Robinson 1995: 65–66). При этом насилие антикитайской направленности, имевшее место в ряде индонезийских городов в конце 1990-х гг., не затронуло Бали.

Таким образом, подавление китайской этничности на острове до демократизации было напрямую связано не с балийским доминированием, но с политикой государства, несмотря на то что осуществлялась она часто местными чиновниками. Тем не менее результатом этого явились неопределенность и настороженное отношение во взаимодействии с балийским населением. В то же время взаимоотношения с местными соседями рассматривались как относительно благополучные, менее напряженные и более безопасные по сравнению с положением дел в других регионах, и китайская община была довольно решительно настроена сохранить их таковыми. Одно из часто упоминаемых объяснений тому – религиозный аспект как важный фактор и характеристика отношений на местном уровне.

Местный индуизм и религия(-и) меньшинства

Балийский индуизм как наследие яванской Империи Маджапахит подчеркивает значение Шивы и претерпел влияние буддизма; по сей день балийский индуизм иногда обозначается как религия Хинду-Будды или Шива-Будды (она в меньшей степени ссылается на учение буддизма, но в большей – на самого Будду как одного из божеств). Придя на Бали, религия Маджапахита впитала некоторые верования более раннего времени, включая культ предков. В центре балийского индуизма – дхарма, организующая сила Вселенной и гармония. Балийцы считают, что различные части Вселенной взаимосвязаны, таким образом, каждый человек ответствен не только за себя, но за всех людей, создания и неодушевленные предметы (Eiseman, 1990: 12, 40–43).

Китайские верования представляют собой еще более сложную, синкретическую систему, основывающуюся на древнекитайской народной религии (где особое внимание уделяется культу предков), даосизме, буддизме (главным образом, махаянском) и конфуцианстве, который в Индонезии стал религией. Поскольку буддизм и конфуцианство в настоящее время – официально санкционированные здесь религии, китайцы могут заявлять о себе как о последователях одной из них. Хотя некоторые китайцы делают акцент на буддистских или конфуцианских элементах, в действительности они разделяют эту сложную систему верований и большую часть практик (Tan 1983)².

Если, в общем, это – отдельные системы идей и верований, все же можно отметить схожие черты в балийском индуизме и китайской религии. Прежде всего, это их политеистический и синкретический характер – культ различных божеств, включая Будду, культ предков, обращение к календарю благоприятных дней, вера в посредников между мирами людей и духов, а также некоторые аналогичные церемонии, и в конечном итоге – ряд формальных сходств, например приношения.

Несмотря на разницу в верованиях, религиозный аспект не разделяет, но делает возможным общение между этими двумя группами, длительное время сосуществовавшими и непрерывно взаимодействовавшими в разных сферах. Тогда как это могло бы дать объяснение тому, почему некоторые китайские традиции все еще остаются на Бали относительно живыми, даже по прошествии десятилетий дискриминации, это однозначно способствовало некоему (асимметричному) культурному обмену. По этой причине впитывание китайской традицией местных элементов кажется здесь более выраженным, нежели в других индонезийских регионах³.

«Гости» Острова Богов⁴

Китайцы, верящие в различные божества и сверхъестественные силы, допускают, что балийские божества также могут влиять на их судьбу. Поэтому члены общины заботятся не только о китайских предках и богах, но и о местных божествах⁵. Наиболее очевидное проявление этого – типичные индуистские святилища, расположенные у входа во многие китайские магазины и дома, а также подвешенные на стенах внутри них, куда женщины, одетые для таких случаев в балийском стиле⁶, помещают свои приношения. Обычно это делается каждый день. Святилища также можно увидеть и у некоторых общественных зданий, например у здания Похоронного общества в Сингарадже – главного китайского объединения в городе, а также на китайских кладбищах. Члены общины совершают там приношения и просят разрешения местных божеств и духов осуществить ритуалы в соответствии с собственными традициями. В случае с действиями, связанными со смертью, некоторые их элементы могли бы быть рассмотрены в рамках категории нечистоты и потому как потенциально опасные. Мертвое тело в обеих традициях считается нечистым, поэтому как гости острова индуистских богов китайцы, хороня своих умерших в земле и осуществляя похоронные и траурные ритуалы, должны быть особенно осторожными, чтобы не нарушить никаких правил. Иначе можно навлечь беду на них самих и на других балийцев через загрязнение людских поселений или священных мест. Аналогичным образом, если в доме присутствуют как индуистские святилища, так и китайские алтари, одобрения местного

сверхъестественного мира следует испрашивать в первую очередь – до того, как оказывать почести китайским, а значит «чужим», предкам и богам. Большинство индуистских святынь размещаются на частной территории для защиты ее, живущих здесь и их хозяйства, и нет ничего плохого в такой множественной защите. Балийские духи и боги, доброжелательные или опасные, будучи местными, иногда могут быть даже более сильными и эффективными.

По этой причине нельзя игнорировать местные сверхъестественные силы, когда они передают свои послания. Они, как правило, передаются через балийских или китайских посланников или напрямую через сны членов общины. Местные божества или духи могут, например, заказать строительство храма на прилегающей к дому территории или проведение определенной церемонии, обычно направленной на очищение. Несмотря на то что следование таким посланиям может оказаться довольно дорогостоящим мероприятием, особенно в первом случае, никто из этнических китайцев, с которыми автор беседовала, получивших такие послания, не посмел не выполнить их. Все они приступали к исполнению таких заданий.

Китайцы, как и балийцы, часто ищут объяснения своих невзгод или болезней в области сверхъестественного. Они готовы принять то, что их беды есть результат небрежного отношения к собственным предкам или местным божествам либо какого-то нарушения правил с их стороны, пусть даже неосознанного. Иногда такого рода вина возникает из-за недостаточного знания местных обычаев и верований. Так случилось и с другом автора данной статьи, срезавшим дерево перед новым домом и покрывшей место среза бетоном. В результате этого дух, прежде обитавший в дереве, пришел в ярость и наказал ее и ее мужа. В таких случаях обращаются за помощью к людям, называемым *балиан* или *джеро дасаран*. Они выполняют функции колдунов, шаманов, медиумов, объясняя природу проблем и давая совет относительно их разрешения, а также излечивая посредством связи с духами и магии. В то время как *балиан* или *джеро* – это балийский персонаж, существуют люди, выполняющие эти же функции и среди китайцев, и если они считаются эффективными, они становятся известными и среди балийцев. Некоторые китайцы начинают практиковаться в этом по призванию самих местных божеств, но они могут устанавливать связь как с балийскими, так и с китайскими духами (и любыми другими, поскольку этнических границ в сверхъестественном мире не существует).

Если нарушение было совершено в отношении местных правил, приношения для успокоения духов будут совершены в соответствии с местной традицией, и обычно они заказываются. Схожим образом исполнение запроса на церемонию очищения места, посланного балийским духом, будет сопровождаться балийскими обрядами с привлече-

нием часто индуистского священника, хотя церемонии очищения присутствуют и в самой китайской традиции.

Более того, многие китайцы, прежде чем переехать в новый дом, часто выбирают балийские обряды очищения. Даже здание Хайнаньской ассоциации в Сингапоре после ремонта последних лет было очищено согласно местному обычаю. Это представляется последствием периода политической дискриминации в отношении китайской национальности. Так, не допускаясь к исполнению собственных обрядов китайская община заменяла некоторые из них балийскими эквивалентами. Такое заимствование элементов из местной традиции способствовало сближению балийской и китайской культур. В результате некоторые из этих элементов постепенно вытесняли древнекитайские.

В деревнях вмешательство сверхъестественного мира балийского индуизма в жизнь китайских обитателей еще более велико. В силу исторических причин, деревенских жителей китайского происхождения не так много⁷. Их доступ к земле также несколько ограничен, поскольку она принадлежит *деса накраман* – общественной организации всех людей, проживающих на данной территории, ответственной за управление обрядовой жизнью деревни и различными общественными сооружениями. Ее решения основываются на общих интересах всей общины. Несмотря на правило, по которому членами *деса накраман* могут стать только балийские индуисты, некоторые деревенские общины включали в нее и китайцев. В качестве ее членов китайские жители на территории *деса накраман* имеют общие обязанности, включая религиозные, хотя их участие как неиндуистских представителей может принимать иные формы, главным образом, финансовой поддержки. В других случаях их приглашают принять участие в мероприятиях, важных для деревни в целом, например в строительстве и восстановлении храмов и участии в индуистских церемониях, поскольку это обеспечивает благоденствие и безопасность и, соответственно, судьба всех жителей деревни зависит от этого. Таким образом, вклад востребован и со стороны китайской части общины. Жители деревни не напрямую дают понять это через вежливые приглашения, но это оборачивается в целом неформальными обязательствами, принимаемыми на себя китайским меньшинством (Veratha et al. 2010, 2011).

Социальные и культурные последствия сверхъестественного вмешательства

Все подобные шаги китайской общины Бали, упомянутые здесь, влияют не только на ее взаимоотношения с местным миром сверхъестественного, но прежде всего на межэтнические отношения с доминирующей группой и помогают усилить терпимость индуистских бо-

жеств и населения по отношению к китайскому меньшинству и тем самым обеспечить его безопасность.

Требования местных божеств и реакция китайцев на них становятся формой диалога между местной культурой и так называемыми иммигрантами. Послания индуистских духов можно рассматривать как выражение убежденности в правильном поведении здесь балийских китайцев – если они передаются им во сне – или как выражение ожидания балийской общины в отношении китайцев – если они исходят от местных посланников. Таким способом балийцы могут вызывать желаемое поведение и приспособление членов китайского меньшинства к важным местным ценностям без прямого выражения требований, переводя межгрупповое общение в плоскость сверхъестественного.

Этот диалог базируется на религиозных и этнических символах доминирующей группы, но принимает форму, знакомую и понятную для обеих сторон, поскольку и в китайском традиционном мире сверхъестественные силы также могут общаться с людьми. Стоит подчеркнуть, что религия и обряды оказывают большое влияние на балийскую повседневную жизнь, таким образом, это общение затрагивает наиболее важную сферу жизни.

В деревнях балийцы воздействуют на своих китайских соседей через организацию *деса пакраман*, вовлекая их в религиозные церемонии и значимые мероприятия. Таким способом балийцы получают финансовую поддержку для нужд деревенской общины. В свою очередь китайцы получают одобрение своих культурных мероприятий и получают землю не только для проживания, но и для манифестации собственной этнической идентичности, например строительства храмов, зданий своих ассоциаций и кладбищ. Последнее, как представляется, имеет особое значение, так как захоронения, связанные с концептом нечистоты, могут быть сложным и чувствительным вопросом для других этнических групп и религиозных общин на Бали⁸.

Для китайцев перенимать некоторые из местных обрядов – это также способ продемонстрировать уважение к местной культуре и балийцам. Более того, подобная гибкость, по всей видимости, – часть стратегии избегания проблем.

Вопрос о степени, в которой китайцы верят балийским посланникам относительно божественной природы запросов духов или испытывают потребность почитания индуистских божеств, не является ключевым. Положительная реакция и демонстрация уважения с их стороны улучшают межгрупповые отношения и терпимость к местным китайцам, что, в свою очередь, дает пространство для осуществления собственной культурной деятельности и беспрепятственного культивирования своей этнической традиции и идентичности. Это приводит к постепенной частичной аккультурации.

Включение некоторых балийских обрядов и культа индуистских божеств в собственно китайские религиозные практики необязательно означает постоянство включенности этих элементов и глубокой аккультурации. Китайцы могут в качестве временной меры добиваться поддержки ряда местных сильных божеств, исходя из прагматических соображений. Общий пример здесь – приношения студентов китайского происхождения для Сарасвати, индуистской богини знания и искусства, которые они делают часто, но только до того момента, как закончат университет. Кроме того, такое включение подразумевает собственно фигуру какого-то божества (к которому относятся лишь как к одному из многих в пантеоне), а не идеологическую систему, которую это божество представляет⁹. Политеизм допускает поглощение новых элементов без серьезных изменений религиозной системы в целом¹⁰.

Некоторые элементы местных верований, однако, кажутся уже пространненными, передаются из поколения в поколение и встроены в религиозные практики китайской общины Бали в такой мере, когда те, кто их осуществляет, уже не воспринимают эти формы или верования как изначально чужие. Более того, иногда, спрашивая о китайских практиках, автор получала объяснения, неосознанно заимствованные из балийского индуизма, поскольку участие в местных церемониях и религиозной жизни – даже если это было поверхностное участие и только из уважения – способствует диффузии некоторых идей, и чем больше таких общих идей существует, тем легче протекает дальнейший культурный обмен.

Было бы чрезмерным упрощением говорить, что частичная аккультурация в отношении местных верований и обрядов синонимична развитию местной идентичности, но она, несомненно, ускоряет этот процесс. Изменения в китайской традиции, происходящие под влиянием балийской культуры, приводят к углублению различия между местным китайским меньшинством и остальными индонезийцами китайского происхождения, усиливая самоидентификацию балийских китайцев как отличную от таковой у китайских общин в других регионах Индонезии. В то же время, благодаря относительно мирному взаимодействию с доминирующей группой, ничто не угрожает ощущению принадлежности китайцев данному месту. Хотя религия, очевидно, есть лишь одна из сфер культурного обмена и один из аспектов межэтнических отношений на острове, она представляется важным фактором в развитии региональной идентичности членов китайского меньшинства в качестве (неэтнических) балийцев¹¹.

Очевидно, это не означает упадка и противопоставления их самоидентификаций, будь то в качестве китайцев, индонезийцев или же как части китайского меньшинства Индонезии.

Примечания

¹ В ходе переписи населения 2000 г. впервые за 70 лет собирались данные по этническим китайцам, проживающим на территории индонезийского архипелага (эти данные, однако, были опубликованы только по 11 провинциям, в рамках которых это меньшинство составляет одну из восьми крупнейших этнических групп, включая Бали). Точное число индонезийских жителей китайской этнической принадлежности на Бали составило 10 630 чел. Поскольку данные основаны на самоидентификации, а перепись была проведена лишь спустя два года после прекращения официальной дискриминации в отношении китайцев в Индонезии, некоторые жители все еще могли испытывать дискомфорт, заявляя о своем китайском происхождении. Вследствие этого, возможно, данное число оказалось ниже, чем было в действительности. Также на Бали могли присутствовать и этнические китайцы, не имевшие индонезийского гражданства, но таких было немного (Suryadinata, Arifin and Ananta 2003: 73–81).

² Хотя многие из тех, кто имел китайское происхождение, продолжали участвовать в ряде общих китайских празднеств и обрядов, за некоторым исключением буддистов направления тхеравада, главным для них оставались учения буддизма и медитация. Среди членов общин при буддистских храмах направления тхеравады есть также балийцы.

³ Здесь следует отметить, что китайская община Бали сформировалась до учреждения Народной Республики Китай и последовавших за этим культурных перемен, и несмотря на частичную аккумуляцию и развитие уникальной культурной системы, она сохраняет некоторые китайские традиции даже более живыми, чем они есть в современном материковом Китае. Так, те из собеседников автора, кто посетил Китай, подчеркивали относительно меньшее внимание к культуре предков и обрядам, которое они там увидели.

⁴ Бали часто называют Островом Богов.

⁵ Если не указано другое, все данные основаны на собственном полевом исследовании автора, осуществленном в 2012 г.

⁶ В *камбене* – кусок ткани, покрывающий ноги – и *селенданге* – здесь – своего рода пояс.

⁷ Различия в типах и численности китайских поселений, а также социальной структуры портовых городов и поселений в сельской местности приводят к некоторым различиям внутри китайской общины Бали.

⁸ Эти трудности отмечались в разговоре автора с протестантским пастором и католическим священником, работающими на Бали.

⁹ Таким же образом почитание Мухаммада или Христа некоторыми китайцами в Малайзии, упомянутое Таном, не повлекло за собой принятия ими идей ислама или христианства (Tan 1983: 241).

¹⁰ Поэтому интересно и в какой-то мере симптоматично, что некоторые балийские исследователи данного предмета используют термин «Хинду-Будда» для описания китайской системы верований, хотя далее те же авторы заявляют, что, несмотря на участие в местных религиозных церемониях *деса пакраман*, китайцы следуют своим буддистским и конфуцианским традициям (Veratha et al. 2010: 59–79, 2011: 5).

¹¹ В своей статье Тан (2010) дает интересный взгляд на положение общины китайцев, «возвращенных» с Бали в южный Фуцзянь, которые говорят между собой, а также со своими детьми, рожденными уже в Китае, на балийском языке и культивируют традиции с балийскими элементами, что отличает их от местного населения. Феномен «возвращенцев» или – в действительности во многих случаях – эмиграции из Индонезии, включая Бали, в Китай в 1950–1960-е гг. был обусловлен политической ситуацией, усложнившимися вопросами гражданства и дискриминацией. Одна из таких волн «возвращенцев» последовала за выходом в 1959 г. постановления РР10, косвенно вынуждавшего многих деревенских жителей китайского происхождения покинуть сельскую местность.

Литература

- Beratha N.L.S., Ardika I.W., Dhana I.N.* Dari tatapan mata ke pelaminan sampai di desa pakraman. Studi tentang hubungan orang Bali dengan orang Cina di Bali. Denpasar: Udayana University Press, 2010. 147 p.
- Beratha N.L.S., Ardika I.W., Dhana I.N.* Konversi modal dalam hubungan orang Bali dan orang Cina melalui desa pakraman: perpektif multikulturalisme. Available at: <http://www.lppm.unud.ac.id/wp-content/uploads/Konversi-Modal-dalam-hubungan-orang-Bali-dengan-orang-Cina-...-oleh-Sutjiati-....pdf>, 2011. (Accessed 08.09.2014).
- Eiseman F.B. Jr.* Bali: Sekala & Niskala. Essays on Religion, Ritual, and Art. Singapore: Periplus Editions, 1990. 376 p.
- Pringle R.* A Short History of Bali: Indonesia's Hindu Realm. Crows Nest: Allen & Unwin, 2004. 288 p.
- Robinson G.* The Economic Foundations of Political Conflict in Bali, 1950-1965 // Indonesia. 1995. No. 54: Perspectives on Bali. P. 59–93.
- Suryadinata L., Arifin E.N., Ananta A.* Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003. 203 p.
- Tan C.-B.* Chinese Religion in Malaysia: a General View // Asian Folklore Studies. 1983. Vol. 42. P. 217–252.
- Tan C.-B.* Reterritorialization of a Balinese Chinese Community in Quanzhou, Fujian // Modern Asian Studies. 2010. Vol. 44, no. 3. P. 547–566.

Перевод с английского Елены Карагеоргии

Статья поступила в редакцию 3 декабря 2014 г.

Olszewska D.

LOCAL DEITIES, TRADITIONS, AND REGIONAL IDENTITY OF THE CHINESE COMMUNITY IN BALI. INTRODUCTION TO THE PROBLEM

Abstract. The Chinese community in Bali is part of a larger Chinese Indonesian minority. Under the influence of the Balinese culture and local circumstances, it has developed a unique cultural system and regional identity of (non-ethnic) Balinese. An important aspect of inter-ethnic relations here is the religious one, with the supernatural and related expectations being involved in the dialogue of the locally dominant group with the community.

Key words: Chinese Indonesians, Bali, acculturation, inter-ethnic dialogue, regional identity, religious syncretism

DOI 10.17223/2312461X/7/6

References

- Beratha N.L.S., Ardika I.W., Dhana I.N.* Dari tatapan mata ke pelaminan sampai di desa pakraman. Studi tentang hubungan orang Bali dengan orang Cina di Bali. Denpasar: Udayana University Press, 2010. 147 p.
- Beratha N.L.S., Ardika I.W., Dhana I.N.* Konversi modal dalam hubungan orang Bali dan orang Cina melalui desa pakraman: perpektif multikulturalisme. Available at: <http://www.lppm.unud.ac.id/wp-content/uploads/Konversi-Modal-dalam-hubungan-orang-Bali-dengan-orang-Cina-...-oleh-Sutjiati-....pdf>, 2011. (Accessed 8 September 2014).

-
- Eiseman F.B. Jr. *Bali: Sekala & Niskala. Essays on Religion, Ritual, and Art*. Singapore: Periplus Editions, 1990. 376 p.
- Pringle R. *A Short History of Bali: Indonesia's Hindu Realm*. Crows Nest: Allen & Unwin, 2004. 288 p.
- Robinson G. The Economic Foundations of Political Conflict in Bali, 1950–1965, *Indonesia*, 1995, no. 54: Perspectives on Bali, pp. 59–93.
- Suryadinata L., Arifin E.N., Ananta A. *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003. 203 p.
- Tan C.-B. Chinese Religion in Malaysia: a General View, *Asian Folklore Studies*, 1983, Vol. 42, pp. 217–252.
- Tan C.-B. Reterritorialization of a Balinese Chinese Community in Quanzhou, Fujian, *Modern Asian Studies*, 2010, Vol. 44, no. 3, pp. 547–566.

РЕЦЕНЗИИ

DOI 10.17223/2312461X/7/7

Kai Donner: Linguist, ethnographer, photographer. Donner Joakim & Juha Janhunen (eds.), Peter Sandberg (photo ed.). Helsinki: Société Finno-Ougrienne, National Board of Antiquities, 2014. 175 p. (Travaux ethnographiques de la Société Finno-Ougrienne 21)
(Функ Д.А.)*

Kai Donner
Linguist,
ethnographer,
photographer

EDITED BY
Joakim Donner
& Juha Janhunen



SOCIÉTÉ FINNO-OUGRIENNE
NATIONAL BOARD OF ANTIQUITIES

В ряду ярчайших имен финских исследователей культур и языков народов Сибири и Монголии первой трети XX в. – Кустaa Фредрика Карьялайнена, Артуру Каннисто, Ууно Таави Сирелиуса, Густафа Джона Рамстедта, Тойво Лехтисало – с полным правом находится и имя Кая (Карла) Рейнхольда Доннера (1888–1935). Лингвист и этнограф, путешественник и писатель, активист национального движения, Доннер собрал уникальные полевые материалы, ценность которых со временем лишь увеличивается, всякий раз позволяя открывать все новые и новые грани таланта этого выдающегося исследователя Сибири.

Коллективная монография «Кай Доннер. Лингвист, этнограф, фотограф», подготовленная одним из сыновей Кая Доннера, Йоакимом Доннером, и лингвистом Юхой Янхуненом в сотрудничестве с фотографом Петером Сандбергом, была приурочена к работе большой выставки фотографий Доннера «Adventures in Siberia», проходившей с 10 октября 2014 г. по 1 февраля 2015 г. в Национальном музее Финляндии в Хельсинки. Книга состоит из краткого предисловия, шести очерков и нескольких весьма информативных приложений. Особую цен-

* Выполнено в рамках работ по проекту «Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности» (грант Правительства РФ № 14.В25.31.0009).

ность этой работе придает обилие – более 130 – прекрасно реставрированных фотографий из наследия Доннера, в значительной части впервые вводимых в научный оборот.

Авторы книги детально рассказывают о жизни и творчестве Кая Доннера (первые два очерка Юхи Янхунена, р. 11–33 и Йоакима Доннера, р. 35–49). Биография молодого Доннера просто пропитана встречами с людьми, которые сами были как минимум не чужды лингвистике и этнографии: это и вся атмосфера в семье, во многом определявшаяся интересами отца, знаменитого финского лингвиста Отто Доннера, и, скажем, встреча в Кембридже летом 1911 г. с вдовой сэра Джеймса Джорджа Фрейзера, благодаря которой он получил в свое распоряжение фонограф Эдисона с 60 цилиндрами для аудиозаписи – то, что позволило ему максимально адекватно делать лингвистические записи в Сибири. Учеба у Хейкки Паасонена и Г.Д. Рамстедта, изучение практической философии у знаменитого Эдварда Вестермарка, семестр учебы в Будапеште у Арминиуса Вамбери и Йозефа Синьей, общение в Кембридже и Лондоне с психологом и антропологом Чарльзом Майерсом¹, с антропологами Альфредом Хаддоном, Брониславом Малиновским, Чарльзом Селигманом, все это также знаковые, по-своему судьбоносные встречи. Кай Доннер тщательно готовился к своей первой сибирской экспедиции. Это отчетливо видно, например, в том, как он провел два летних месяца накануне отъезда: юный Доннер учился работать ассистентом хирурга и принимать роды, что, кстати, как писал он сам, пригодились ему в дальнейшем.

Первая поездка Кая Доннера в Сибирь проходила с 29 августа 1911 г. по 23 июня 1913 г., т.е. длилась почти 22 месяца, вторая – с 21 июня по 16 октября 1914 г., чуть менее четырех месяцев. Столь длительный полевой период позволяет предполагать наличие обширных полевых материалов и фундаментальных научных исследований. Для многих Кай Доннер известен как сибиревед лишь благодаря своей книге путешествий «У самоедов в Сибири», изданной в 1915 г. на финском и шведском языках и в 1926 г. в переводе на немецкий². Специалисты по языкам и культурам народов Севера знают его также по нескольким собственно академическим публикациям, главным образом статьям о происхождении и языке кетов, о самодийском эпосе, самодийско-тюркских контактах, об оленеводстве у хантов и манси и в целом об истории оленеводства, о тюркской рунике. Число научных публикаций было не столь уж малым, но все же основной объем разноплановых собственно лингвистических и этнографических материалов, к сожалению, в большей своей части так и остался необработанным и неизданным при жизни Доннера. Авторы следующих очерков рассказывают об этих материалах и их научной значимости.

Ярмо Алатало представил читателям профессиональный обзор лингвистических материалов Доннера (р. 51–73). Кай Доннер работал в общей сложности с двенадцатью различными языками, но наиболее значимыми и обширными являются три его коллекции. Безусловное лидерство принадлежит селькупским материалам. На р. Тым Доннер записал порядка 20 тыс. слов, из которых около 900 составляет лексика, зафиксированная у селькупизированных хантов. Фольклорные тексты на селькупском языке в основном остаются неизданными; среди них есть несколько записей из цикла о богатыре Ича, о сотворении мира, происхождении медведя, богатырские сказания (по мнению автора очерка, с явным татарским влиянием), есть также заимствования из русского фольклора (р. 54–60). Обширные записи были сделаны от носителей кетского диалекта селькупского языка, причем записи эти Доннер делал от двух сопровождавших его шаманов, Алексея Арбалдаева и Николая Ласкова, что придает этим материалам особую ценность (р. 62).

Существенно меньшей по объему, чем селькупская, но ничуть не меньшей по научной ценности является коллекция записей у камасинцев. Алатало отмечает, что Доннер, по-видимому, довольствовался повторением грамматики камасинского языка, составленной ранее Кастреном (его парадигмы содержат те же пропуски форм, что и у Кастрена), но вместе с тем, в отличие от своего великого предшественника, Доннер не ограничился записью слов, а фиксировал тексты на этом языке: в общей сложности их объем составляет около 2 700 слов (р. 69).

Довольно объемными являются также кетские материалы Доннера (это записи образцов языка кетов и югов). Хотя эти записи в целом несистематичны и содержат много ошибок, транскрипция Доннера, существенно превосходящая по качеству все иные попытки фиксации языка енисейцев, а также сам факт работы с носителями ныне исчезнувшего югского языка, делают эти материалы особо значимыми для современных исследователей (р. 73). Все остальные записи можно отнести к числу случайных. Особенностью коллекций лингвистических материалов Доннера, отличающей их от записей как ранних, так и более поздних поколений исследователей, является детальная фонетическая транскрипция, перенятая им от К.Ф. Карьялайнена (р. 51), что высоко ценится и многими современными исследователями. К сожалению, и это отмечается в очерке Алатало, несвоевременное издание полевых материалов вполне естественно приводит к утере части из них. Так произошло, в частности, с камасинскими лексическими записями Доннера: первичные полевые материалы считаются утерянными, а посмертное издание камасинских сборов Доннера, предпринятое Аулиусом Йоки в 1944 г., было основано на вторичных рукописях Кая Доннера, со множеством ошибок в интерпретациях и написании (р. 70).

Два последующих очерка, написанные Юхой Пентикяйненом и Ильдико Лехтинен, показывают Доннера как исследователя аборигенных северных культур. Каждый очерк содержит массу важных деталей, помогающих нам понять, как именно и почему именно так Доннер собирал полевой материал и где искать корни использовавшихся им научных подходов. Впрочем, поскольку книга в целом адресована максимально широкой читательской аудитории (она не отягощает читателя ссылками на научную литературу), в ней порой встречаются достаточно спорные, хотя, соглашусь, аттрактивные высказывания. Так, в очерке Ю. Пентикяйнена «Шаманы и духи. Кай Доннер и северная этнография» (р. 75–101) без аргументации остался тезис о том, что все пожилые женщины в Сибири, исполняющие сейчас плачи / причитания в разного рода обрядах расставания (*departing ceremonies*) и в шаманских ритуалах, являются эпическими сказителями («All of them are oral epical singers of their peoples», р. 94). То, что известно, скажем, о сохраняющейся до сих пор телеутской традиции причитаний (*сыгыт*) – а в этой традиции эпическое сказительство исчезло более 30 лет тому назад (см. Функ 2002; 2005), – безусловно, не вписывается в процитированное выше обобщение. Достаточно спорными представляются и рассуждения о грядущей смерти этнических культур Севера, в частности, из-за потери этнических языков (р. 95). Впрочем, в рамках алармистской этнографии такого рода риторика вполне уместна.

Существенно отличным по подходу к представлению первичных материалов выглядит очерк «Этнологическая реальность. Кай Доннер и материальная культура» И. Лехтинен (р. 103–125). В этом очерке ясно видна рука человека, прекрасно знакомого со спецификой музейной работы. Сколько всего предметов Доннер передал в Национальный музей Финляндии, сколько из них селькупских, сколько хантыйских, ненецких и т.д., как именно распределяются эти предметы тематически (очевидно преобладание предметов из области религиозной жизни, их 77, и одежды и украшений – их 55). Не случаен и отбор частей этой коллекции для более подробного представления их в очерке: это именно предметы одежды и сакральные предметы. Безусловно интересными для читателей будут и размышления Лехтинен о том, насколько можно рассматривать сборы Доннера в качестве системных. Сама автор, кажется, не стала отчетливо выражать свою позицию на сей счет, но материал, приводимый ею, ясно свидетельствует о том, что для Доннера эти сборы были лишь малой, отнюдь не основной частью работы, что собирал он почти исключительно «настоящие», т.е. старинные или используемые в быту аутентичные (с его точки зрения) вещи, и что собирал он (за исключением селькупов) практически только предметы одежды... Этот взгляд на живые культуры сквозь «этнографические очки», которые не позволяли этнографам фотографировать женщину в

традиционной одежде на фоне легкового автомобиля последней марки или рыбаков, достающих рыбу из «традиционной» мордушки на фоне проезжающего мимо современного катера с мотором Yamaha, и не позволяли замечать людей такими, какие они есть «на самом деле», долгие десятилетия был стигмой многих национальных этнографических традиций.

Завершается книга очерком Петера Сандберга, в котором сделана попытка посмотреть на Доннера как на фотографа (р. 127–149). Автор отмечает, что фотография была далеко не самым важным делом с точки зрения Доннера. Об этом можно судить хотя бы по составленному им самим списку необходимого экспедиционного оборудования. В нем фонограф Эдисона, разумеется, идет на первом месте, а обе фотокамеры, которые ученый брал с собой, далеко внизу, вслед за антропометрическими и хирургическими инструментами (р. 143–144). Сандберг детально разбирает технические характеристики фотоаппаратов и показывает, как снимки зависели от этих характеристик и от собственно условий, в которых Доннер вынужден был вести фотосъемку (или порой и вовсе отказываться от нее). Сложность работе с коллекциями фотоматериалов Доннера добавляет то, что фотографии, негативы, порой фотографии вместе с негативами передавались на хранение от случая к случаю. Часть материалов плохо атрибутирована. Как результат, можно лишь приблизительно оценить общее количество этих материалов: по оценкам Сандберга, число негативов превышает 500 единиц (р. 148–149).

Остается лишь добавить, что книга снабжена подробнейшей библиографией работ Кая Доннера (сост. Ю. Янхунен, р. 151–161), полным указателем всех объектов и артефактов, привезенных этим исследователем из Сибири и хранящихся ныне в Музее культур (это отдел Национального музея Финляндии) (сост. И. Лехтинен, р. 161–167), кратким очерком процесса реставрации фотографий (П. Сандберг, р. 168–171) и указателем личных имен.

В целом работа редакторов и всех авторов книги заслуживает самой высокой оценки. Лучший вариант чествования столетия со дня завершения сибирской эпопеи Кая Доннера, наверное, трудно представить. Монография «Кай Доннер. Лингвист, этнограф, фотограф» будет полезна и исследователям сибирских языков и культур, и историкам науки, и, не сомневаюсь, вызовет живой интерес у самой широкой читательской аудитории.

Примечания

¹ В книге Майерс был назван антропологом (р. 41), но все же он более известен как врач и психолог, специалист по экспериментальной и индустриальной психологии, основатель Британского психологического общества и Национального института индустриальной психологии, хотя, действительно, участвовал в нескольких этнографиче-

ских экспедициях (в частности, работал на Борнео) и даже профессионально занимался исследованием этнической музыки.

² Именно с немецкого (штутгартского) издания 1926 г. был сделан перевод этой книги на русский язык, вышедший не так давно в Томске (Доннер 2008).

Д.А. Функ

Московский государственный университет,
Томский государственный университет

Литература

Доннер К. У самоедов в Сибири / Пер. с нем. А.В. Байдак. Томск: Ветер, 2008. 176 с.

Функ Д.А. Причеть (сыгыт) у бачатских телеутов // Расы и народы / Отв. ред. З.П. Соколова, Д.А. Функ. М.: Наука, 2002. С. 243–269.

Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей (комплексное исследование телеутских и шорских материалов). М.: Наука, 2005. 398 с.

Рецензия поступила в редакцию 16.02.2015 г.

Funk Dmitriy A., Moscow State University (Moscow, Russia), Tomsk State University (Tomsk, Russia)

Kai Donner: Linguist, ethnographer, photographer. Donner Joakim & Juha Janhunen (eds.), Peter Sandberg (photo ed.). Helsinki: Société Finno-Ougrienne, National Board of Antiquities, 2014. 175 p. (Travaux ethnographiques de la Société Finno-Ougrienne 21).

DOI 10.17223/2312461X/7/7

References

Donner K. *U samoedov v Sibiri* [Among the Samoyed in Siberia], Transl. from German by A.V. Baidak. Tomsk: Veter, 2008. 176 p.

Funk D.A. Prichet' (sygyt) u bachatskikh teleutov [Sygyt of Bachatsky Teleuts], *Rasy i narody* [Races and peoples]. Eds. Z.P. Sokolova, D.A. Funk. Moscow: Nauka, 2002, pp. 243–269.

Funk D.A. *Miry shamanov i skazitelei (kompleksnoe issledovanie teleutskikh i shorskikh materialov)* [The worlds of shamans and storytellers (a comprehensive study of Teleut and Shor materials)]. Moscow: Nauka, 2005. 398 p.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

ВЛАДИМИРОВА Владислава – доктор философии (PhD), старший преподаватель, Центр российских и евразийских исследований в Упсале, Департамент культурной антропологии и этнологии, Университет Упсалы, Швеция.

E-mail: vladislava.vladimirova@ucrs.uu.se

КАРАВАЕВА Дина Николаевна – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник сектора этноистории Института истории и археологии Уральского отделения РАН, Екатеринбург.

E-mail: dina.karavaeva@bk.ru

ОЛЬШЕВСКА Доброхна – аспирантка, факультет этнологии и культурной антропологии, Университет Николая Коперника, Торунь, Польша.

E-mail: dobrucha1@gmail.com

СОКОЛОВСКИЙ Сергей Валерьевич – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, главный редактор журнала «Этнографическое обозрение», Москва.

E-mail: SokolovskiSerg@mail.ru

ФУНК Дмитрий Анатольевич – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой этнологии Московского государственного университета им. Ломоносова, Москва; главный научный сотрудник Томского государственного университета, Томск.

E-mail: d_funk@iea.ras.ru

ЯМРОЗИК Изабела – бакалавр по направлению «Санскрит и индийская культура», магистр по направлению «Медицинская антропология», Школа восточных и африканских исследований, Университет Варшавы; социальный работник общественной организации «Риверсайд», Лондон, Великобритания.

E-mail: atigraha@gmail.com

ABOUT THE AUTHORS

FUNK Dmitri Anatolievich – Dr.Sc. (History), Professor and Chair, Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow; Chief Research Fellow, Tomsk State University, Tomsk, Russia.

E-mail: d_funk@iea.ras.ru

JAMROZIK Izabela – BA in Sanskrit and Indian Cultures, MA in Medical Anthropology, School of Oriental and African Studies, University of Warsaw, Poland; Social and Housing Worker at Riverside ECHG, London, UK.

E-mail: atigraha@gmail.com

KARAVAEVA Dina Nikolaevna – Cand.Sc. (History), Junior Researcher at the Ethnohistory Department, Institute of History and Archaeology, Russian Academy of Sciences Ural Branch, Yekaterinburg, Russia.

E-mail: dina.karavaeva@bk.ru

OLSZEWSKA Dobrochna – PhD student, Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Nicolaus Copernicus University, Torun, Poland.

E-mail: dobrucha1@gmail.com

SOKOLOVSKIY Sergey Valerievich – Dr.Sc. (History), Chief Research Fellow at the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences; Chief Editor of the Ethnographic Review Journal, Moscow, Russia.

E-mail: SokolovskiSerg@mail.ru

VLADIMIROVA Vladislava – PhD, Senior Lecturer, Uppsala Centre for Russian and Eurasian Studies, Department of Cultural Anthropology and Ethnology, Uppsala University, Sweden.

E-mail: vladislava.vladimirova@ucrs.uu.se

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Общая информация. Предлагая рукопись для публикации в «Сибирских исторических исследованиях», Вы гарантируете, что:

а) статья до сих пор нигде не была опубликована, не предлагается и не будет предложена другому изданию, пока не решится вопрос о ее публикации в «Сибирских исторических исследованиях»;

б) именно Вы являетесь автором статьи, и в ней **не** использованы фрагменты из ранее публиковавшихся статей других авторов без указания на эти источники.

Объем публикации: до 50 тыс. знаков (с пробелами), или около 7 000 слов, – для научных статей и 800–1 500 слов – для информационных материалов, в том числе обзоров и рецензий.

Рецензирование. В журнале применяется система двойного анонимного рецензирования (double blind peer review). Все поступившие в редакцию тексты без указания фамилии автора отправляются независимым анонимным рецензентам, к печати по решению редколлегии допускаются только тексты, получившие два положительных отзыва. К рецензированию будут привлекаться ведущие ученые российских вузов и институтов РАН, а также зарубежные специалисты, имеющие труды в области истории, этнологии, археологии, международных отношений.

Правила оформления статей

Статьи принимаются в электронном виде.

Текст набирается в редакторе MS Word (*.doc или *.rtf) с использованием шрифта **Times New Roman**, размер шрифта – 12 кеглей, межстрочный интервал – 1, поля (все) – 2 см, абзацный отступ – 0,5 см.

На титульной странице указывается номер по Универсальной десятичной классификации (УДК) и приводятся (каждый раз с новой строки):

Данные об авторе (приводятся на отдельном листе)

• фамилия, имя, отчество (на русском и английском языке) (обратите внимание: фамилия автора указывается ЛИШЬ на титульной странице. На первой странице статьи указывается название работы, но не фамилия автора, не какие-либо иные сведения о нем!)

- ученая степень, ученое звание;
- должность и место работы / учебы; просьба указать также официальное название организации на английском языке,
- e-mail;
- почтовый адрес;

- телефон (служебный и, если можно, сотовый для ускорения связи).

Данные о статье

- название статьи на русском и в переводе на английский язык,
- резюме статьи на русском и английском языке (объемом до 250 слов каждое),
- список ключевых слов на русском и английском языке.

При написании резюме статей мы убедительно просим авторов уделять особое внимание доступности изложения, лаконичности, четкости формулировок и при этом отражению в тексте таких пунктов, как постановка проблемы, представление академического дискурса по данной проблеме, характеристика источников и методов исследования, представление полученных Вами результатов, показывающих, что именно Вы смогли внести данной работой в существующий научный дискурс, и заключение. Ориентируйтесь, пожалуйста, на эту структуру: это облегчит решение данной задачи и Вам, и редакционной коллегии.

Нумерация страниц текста статьи сплошная, начиная с 1-й страницы, внизу по центру.

Структурирование текстов статей. Для удобства организации материала и облегчения работы читателей с Вашими текстами мы просим Вас делить Ваш текст на осмысленные отрывки, каждый из которых должен иметь собственный подзаголовок, как стандартный типа «Введение» и «Заключение» или «Выводы», так и любые иные сообразно Вашему видению текста.

Иллюстрации (рисунки, таблицы, графики, диаграммы и т.п.) дополнительно представляются в отдельных файлах. Рисунки выполняются в черно-белой гамме, *полноцветные иллюстрации пока принимаются лишь для статей по этнологической и археологической тематике*. Формат файлов с иллюстрациями – tiff или jpeg, разрешение не менее 400 dpi. В текст иллюстрации просьба не вставлять. Достаточно в промежутке между абзацами текста указать Рис. 1, Рис. 2 и т.д. и название самого рисунка.

Иллюстративный материал, присланный без письменного разрешения его владельца или держателя копирайта, принят к публикации не будет.

При использовании при наборе статьи дополнительных **шрифтов** такие шрифты должны быть представлены отдельным файлом.

Ссылки на использованные источники и литературу.

1. В целях более адекватного соблюдения требований слепого анонимного рецензирования при первой отправке рукописи в редакцию, пожалуйста, избегайте самоцитирования или оставляйте ссылки на свои работы «пустыми». После извещения о принятии рукописи к печати авторы смогут вернуть на место данные ссылки.

2. В случае ссылки на иностранного автора в тексте приводится русская транскрипция его фамилии, а ее написание латиницей – в скобках.

3. В целях экономии места, если имя автора уже упоминается в тексте, то в скобках после фамилии, в ссылке на его работу, указывается только год публикации: «В своей работе В.Я. Пропп (1955) анализирует...»

4. Во всех остальных случаях фамилия и год публикации указываются в скобках без запятой: (Balzer 2011); при наличии двух авторов приводятся обе фамилии, а если авторов трое, то три фамилии указываются лишь при первом упоминании работы (Иванов, Петров, Сидоров 1980), а в дальнейшем используется сокращение «и др.» (Иванов и др. 1980). В ссылках на работы, написанные более чем тремя авторами, используйте «и др.» либо «et al.» при первом же упоминании.

5. При ссылке на работы нескольких авторов они указываются через точку с запятой: (Анохин 1924; Potarow 1963). При ссылке на несколько публикаций одного и того же автора годы публикации разделяются запятой с последующим пробелом: (Батьянова 1987, 2005).

6. В ссылках на коллективные труды достаточно в скобках указать первое или несколько первых слов заголовка и год публикации. Например, ссылка на книгу «Wege zum Norden. Wiener Forschungen zu Arktis und Subarktis» будет выглядеть следующим образом: (Wege zum Norden... 2013).

7. Если дата публикации неизвестна, следует указывать «б.д.», а для принятых к печати текстов – «в печати»: (Иванов, б.д.) и (Петров, в печати).

8. Номера страниц указываются через двоеточие после года публикации: (Bellah et al. 2008: viii).

9. Если Вы приводите подряд несколько цитат из одного и того же текста в границах одного параграфа, то после второй и дальнейших цитат достаточно указывать номер страницы, например: (Schiller 2011: 192) – в первой ссылке и (193–194) – во второй и т.п.

10. Диапазоны страниц и дат указываются через короткое тире: 99–102, 1985–1990.

11. Номера в диапазонах страниц указываются в полном виде: 124–128, а не 124–28.

12. В ссылках на архивные документы указываются сокращенное наименование архива, год, которым датировано дело, и через двоеточие номера листов: (ГАТО 1899: 15). Если в статье используются материалы нескольких дел из одного архива, датированных одним и тем же годом, необходимо в списке источников использовать дополнительные буквенные обозначения (например, 1899а, б и т.д.), которые следует указывать и при оформлении ссылок (например: ГАОО 1909а: 13–14).

13. В ссылках на материалы периодической печати указывается название издания, год и дата публикации (например: Сибирская жизнь 1917: 20 авг.)

К статье прилагается библиография в алфавитном порядке. Образцы оформления

для монографий:

Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994.

для статей:

Шаховцов К.Г. Льгота ли быть селькупом? // Практика постсоветских адаптаций народов Сибири: Сб. статей / Отв. ред. Д. Функ, Х. Бич, Л. Силланпяя. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 157–172.

Дьеккофф А., Филиппова Е.И. Переосмысление нации в «постнациональную» эпоху // Этнографическое обозрение онлайн. 2014. № 1. С. 193–199 (URL: http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_1_193_199_Dieckhoff.pdf).

для архивных источников (с указанием названия дела и года):

Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 234. Оп. 1. Д. 135. Статистические сведения об инородцах Томской губернии за 1889 г.

для периодических изданий:

Восточное обозрение. Иркутск, 1906.

Примечания оформляются в виде концевых сносок с использованием арабских цифр. Нумерация последовательная, начиная с цифры 1.

При наличии в статье сокращений / аббревиатур, пожалуйста, приложите их список.

При пересылке файлов просьба все материалы (титульный лист, сама статья, дополнительные шрифты, файлы-иллюстрации, список иллюстраций, список сокращений и т.п.), имеющие отношение к статье, объединять в одну папку с использованием архиваторов WinZip или WinRar (например: Ivanov.zip или Ivanov.rar).

Авторские права

Соглашаясь на публикацию своей работы в журнале, авторы (при безусловном сохранении за собой авторских прав) предоставляют журналу право первой публикации работы на условиях лицензии Creative Commons Attribution License, которая позволяет другим распространять данную работу с обязательным сохранением ссылок на авторов оригинальной работы и оригинальную публикацию в этом журнале.

Этические вопросы

В своей издательской деятельности редколлегия руководствуется Кодексом поведения COPE (Committee on Publication Ethics) <http://publicationethics.org/resources/code-conduct>

Статьи и материалы просим высылать по адресу:

shrjournal@gmail.com с копией на адрес d_funk@iea.ras.ru Дмитрию Анатольевичу Функу, главному редактору журнала.

INFORMATION FOR AUTHORS

General. Submitting your manuscript to be published in the ‘Siberian Historical Research’ journal you confirm that:

a) your paper has never been published elsewhere before and will not be submitted for publication elsewhere until the decision to publish it (or not to) in the ‘Siberian Historical Research’ journal is made;

b) you yourself are the author of the submitted paper and you have not used any parts of other authors’ works without reference to those.

Papers **shall not** exceed 50,000 characters including spaces or about 7 000 words – for research papers, or 800 to 1 500 words – for information materials, including overviews and reviews.

Reviewing process. All papers submitted to the journal are subject to double blind peer review. All papers without the author’s name are sent to independent anonymous reviewers. The Editorial Board will decide on publishing only those papers that have received two positive reviews. Among reviewers are leading scholars of Russian universities and institutes of the Russian Academy of Sciences as well as international experts in history, ethnology, archaeology, and international relations.

Formatting Guidelines

Papers are to be submitted in an electronic format.

Text shall be typed in MS Word (*.doc or *.rtf), **Times New Roman**, 12 pt, single line spacing, all margins 2 cm, indentation 0,5 cm.

The title page shall contain the Universal Decimall Classification number (UDC) and all of the following is to be indented:

Author details (to be provided on a separate/title sheet)

▪ Author’s full name (last name, firstname, patronym), in both Russian and English (please note that *the author’s last name is to be given on the title page only*. *The first page shall contain the title of paper and not the author’s name or any other details of his / hers!*)

▪ Academic degree, academic title;

▪ Place of work / study and position; please provide official name of your organization in English as well;

▪ E-mail;

▪ Postal address;

▪ Telephone (office and, if possible, cell phone number to facilitate communication);

Paper details:

▪ Title of paper in both Russian and English;

▪ Summary of paper in both Russian and English (up to 250 words each);

▪ Key words in both Russian and English.

When writing a summary, we kindly ask authors to keep it clear, simple and concise. The summary shall contain the statement of a problem, how it has been dealt with and discussed in academia, as well as sources and methods for research, research results showing your contribution to the existing knowledge, and conclusions. Please stick to the proposed paper structure so as to facilitate your work and that of the Editorial Board.

Page numbering is consecutive, starting from the first page, at the bottom, centered.

Structuring the text. To better structure and present your paper, please divide the text into separate parts, each with its own subheading like “Introduction”, “Conclusions” and any other which you might find necessary or useful to have.

Illustrations (drawings, tables, graphics, diagrams, etc.) are to be submitted in separate files. Drawings / pictures shall be presented in black-and-white, *fullcolour illustrations are so far accepted only for papers on ethnological or archaeological topics*. Illustrations should be in TIFF or JPEG format, at least 400 dpi. Please do not insert illustrations in the text, instead indicate Fig. 1, Fig. 2 etc. in between paragraphs, and provide titles of pictures.

Illustrative material submitted without a written permission of its author or copyright holder will not be accepted for publication.

If using additional **fonts**, please submit them in a separate file, too.

References:

1. To ensure better meeting the requirements of blind anonymous peer-review, when submitting your manuscript to the Editorial Board for the first time, please avoid self-citation and leave footnotes referring to your works blank. Once your manuscript is accepted for publication, you will be able to put those back in your paper.

2. When citing a foreign paper, Russian transcription of its author's last name with the Latin spelling in brackets are to be provided in the text.

3. To save space, if the author's name has already been mentioned in the text, please indicate only the year of publication put in brackets after the author's name, when referring to his / her paper: “In his paper V. Ya. Propp (1955) analyzes...”

4. In all other cases the author's last name and year of publication shall be given in brackets without a comma: (Balzer 2011); if there are two authors, last names of both are to be given, in case there are three authors, last names of all the three are to be given only if mentioned in the text for the first time (Ivanov, Petrov, Sidorov 1980), and afterwards only the “et al” is to be put (Ivanov et al. 1980). When referring to a paper by more than three authors, please put the “et al” even if it is the first mentioning of it in the text.

5. When referring to works by several authors, indicate their names separated by a semicolon: (Anokhin 1924; Potapow 1963). When referring to several papers by the same author, years of publication shall be separated by a comma followed by a space: (Batyanova 1987, 2005).

6. When citing collective works, it is sufficient to indicate the title's first word or a few words and the year of publication. For example, a reference to the book "Wege zum Norden. Wiener Forschungen zu Arktis und Subarktis" may be put like this: (Wege zum Norden... 2013).

7. If the date of publication is unknown, please indicate "s.d." (sine data) and if the publication is currently in press, put "in press": (Ivanov, s.d.) and (Petrov, in press).

8. Page numbers shall be provided after the year of publication separated by a colon: (Bellah et al. 2008: viii).

9. If you are placing several references to the same paper within a paragraph, it is sufficient to only indicate relevant page numbers of that paper when mentioning it for the second, third time and so on, e.g. (Schiller 2011: 192) – when referring for the first time and (193–194) – in case of second mentioning etc.

10. Range of pages and dates are to be indicated by an en dash: 99–102, 1985–1990.

11. Numbers in a range of pages shall be given in full: 124–128, and not 124–28.

12. References to archival documents should contain abbreviated name of the archive, year of document / file and numbers of pages separated by a colon: (GATO 1899: 15). When citing a number of documents / files of the same archive and of the same year, it is necessary to indicate this using letters (e.g. 1899a, b, etc.) in the reference list and in references alike (e.g. GAOO 1909a: 13–14).

13. When citing periodicals, you should indicate the name of a periodical, year and date of publication (e.g. Siberian life 1917: 20 Aug.)

Reference list is to be provided at the end of the paper. Samples:

For monographs:

Putilov B.N. Folklore and people's culture. SPb.: Nauka, 1994.

For papers:

Shakhovtsov K.G. Is it a privilege to be Selkup? // The practice of post-Soviet adaptation of peoples of Siberia: Collection of papers / Editor-in-Chief D. Funk, H. Beach, L. Sillanpyaya. M.: IEARAS, 2006. pp. 157–172.

Dieckhoff A., Phillipova E.I. Rethinking nations in the "post-national" era // Ethnographical Review online. 2014. № 1. pp. 193–199 (http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_1_193_199_Dieckhoff.pdf).

For archive sources (with an indication of archive file number and year):

State Archive of the Tomsk region (GATO). F. 234. Op. 1. D. 135. Statistics on Tomsk province *inorodtsy* for the year 1889.

For periodicals:

Vostochnoe obozrenie. Irkutsk, 1906.

Notes are to be given as endnotes using Arabic numerals. Numbering is consecutive, starting from number 1.

If using acronyms / abbreviations in the text, please provide a list of them separately.

When sending your files, please put them all (including the title page, the text itself, additional fonts, illustrations, list of illustrations, list of acronyms/abbreviations and other related files) in one archive folder using WiZip or WinRar (Ivanov.zip or Ivanov.rar).

Copyright

Once having agreed to publish his / her paper in the journal, the author (unconditionally reserving the copyright) grants to the journal the right to the first publication based on the Creative Commons Attribution License which allows others to use his / her paper provided there is a reference made to the author of the original text and to the original journal publication.

Ethics

In its publishing activity, the Editorial Board relies on the Code of Conduct COPE (Committee on Publication Ethics) <http://publicationethics.org/resources/code-conduct>

Address for the submission of papers and materials

Please send your materials and papers to the following address:
shrjournal@gmail.com, having copied the email to d_funk@iea.ras.ru – Dmitri Funk, Editor-in-Chief.

Научный периодический журнал

СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

2015. № 1

Редактор Ю.П. Готфрид
Корректор А.Н. Воробьева
Оригинал-макет А.И. Лелоюр
Дизайн обложки Л.Д. Кривцовой
Редактор-переводчик Е.М. Карагеоргий

Подписано в печать 26.03.2015 г. Формат 70x108¹/₁₆.
Усл. печ. л. 11,5. Гарнитура Times.
Тираж 200 экз. Заказ № 1012.

Отпечатано на оборудовании
Издательского Дома
Томского государственного университета
634050, г. Томск, пр. Ленина, 36
Тел.: 8+(382-2)–53-15-28, 52-98-49
Сайт: <http://publish.tsu.ru>
E-mail: rio.tsu@mail.ru