

Этнографическое Бозрение

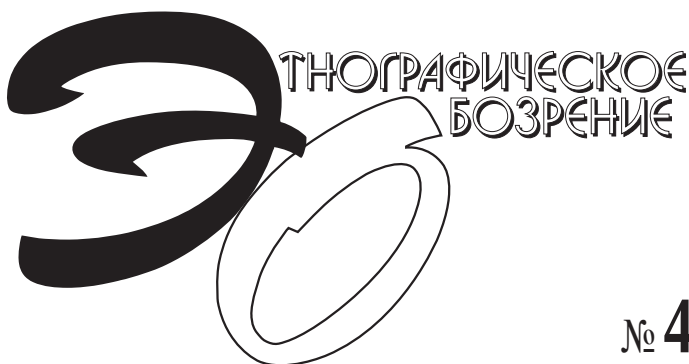


№ 4

2023



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН



№ 4

ИЮЛЬ-АВГУСТ 2023

Журнал основан в 1889 г.
Выходит 6 раз в год
Выходил под названиями: “Этнографическое обозрение” (1889–1916; 1992–н.в.);
“Этнография” (1926–1930); “Советская этнография” (1931–1991).
Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

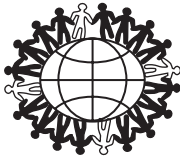
С.Н. Абашин (д.и.н., Европейский ун-т, Санкт-Петербург),
С.С. Алымов (к.и.н., ИЭА РАН, Москва),
С.А. Арутюнов (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН),
В.О. Бобровников (к.и.н., НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург),
М.Л. Бутовская (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН, Москва),
М.В. Добровольская (д.и.н., Ин-т археологии РАН, Москва),
А.Л. Елфимов, главный редактор (Ph.D., к.и.н., ИЭА РАН),
П.С. Куприянов (к.и.н., ИЭА РАН),
М.Ю. Мартынова (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.В. Михель** (д.ф.н., РАНХиГС, Москва),
Е.В. Попова (к. полит. н., Томский гос. ун-т),
С.В. Соколовский (д.и.н., ИЭА РАН), **В.А. Тишков** (акад. РАН, ИЭА РАН),
Е.Г. Трубина (д.ф.н., Университет Северной Каролины, Чапел-Хилл, США),
Е.И. Филиппова, зам. гл. ред. (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.А. Функ** (д.и.н., ИЭА РАН)

НАУЧНО-КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

Ю.Е. Березкин (Кунсткамера РАН, Санкт-Петербург), **В. Вате** (CNRS, Франция),
Д.Н. Замятин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), **Н.М. Лебедева** (ВШЭ, Москва),
М. Могильнер (Ун-т шт. Иллинойс, США), **В.И. Мукомель** (Ин-т социологии РАН, Москва),
Б. Петрик (EHESP, Франция), **И.Ф. Попова** (Ин-т восточных рукописей, Санкт-Петербург),
М. Ривз (Манчестерский ун-т, Великобритания), **Н.В. Ссорин-Чайков** (ВШЭ, Санкт-Петербург),
Л.А. Чвырь (Ин-т востоковедения РАН, Москва), **П. Швайцер** (Венский ун-т, Австрия),
В.А. Шнирельман (ИЭА РАН, Москва)

Заведующая редакцией *И.А. Кучерова*

Адрес редакции:
119991 Москва, Ленинский пр., д. 32а, тел. (495) 938-18-67
Интернет-сайт: <https://eo.iea.ras.ru>
e-mail: ethnoreview@iea.ras.ru



ETNOGRAFIČESKOE OBOZRENIÉ

№ 4

JULY–AUGUST 2023

Founded in 1889

Published as *Etnograficheskoe Obozrenie* (1889–1916, 1992–present);
Etnografica (1926–1930); *Sovetskaja Etnografica* (1931–1991)

Publication frequency: 6 issues per year

Organ of the Division of History and Philology, Russian Academy of Sciences

EDITORIAL BOARD

Sergey Abashin (European U. at St. Petersburg),
Sergey Alymov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Sergey Arutyunov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vladimir Bobrovnikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Marina Butovskaya (Inst. of Ethnology and Anthro., Moscow),
Maria Dobrovolskaya (Inst. of Archaeology, Moscow),
Alexei Elfimov, *Editor-in-Chief* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Elena Filippova, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Dmitri Funk (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Pavel Kupriyanov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Marina Martynova (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Dmitry Mikhel (RANEP, Moscow), **Evgeniya Popova** (Tomsk State U., Tomsk),
Sergey Sokolovskiy, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Valery Tishkov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Elena Trubina (University of North Carolina at Chapel Hill, USA)

ADVISORY BOARD

Yuri Berezkin (Kunstkamera, St. Petersburg), **Liudmila Chvyr** (Inst. of Oriental Studies, Moscow),
Nadezhda Lebedeva (Higher School of Economics, Moscow),
Marina Mogilner (U. of Illinois at Chicago, USA), **Vladimir Mukomel** (Inst. of Sociology, Moscow),
Boris Pétrie (EHESS, France), **Irina Popova** (Inst. of Oriental Studies, St. Petersburg),
Madeleine Reeves (U. of Manchester, UK), **Peter Schweitzer** (U. of Vienna, Austria),
Viktor Shnirelman (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Nikolai Ssorin-Chaikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Virginie Vaté (CNRS, France), **Dmitry Zamiatin** (Moscow State University)

Irina Kucherova Editorial Office Manager

Editorial Office Address:

Rm 1807, 32-a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia;
phone +7 (495) 938-1867

Специальная тема номера:

Новые старые религии Востока: формирование и трансформации

(отв. ред.: *С.И. Рыжакова*)

<i>С.И. Рыжакова.</i> Новый традиционализм и религии Южной Азии	5
<i>Е.А. Ренковская.</i> Возвращение украденного бога: культ Маттар Баном у сора (этнолингвистический анализ)	23
<i>С.И. Рыжакова.</i> Саманахизм у мейтей: “новая старая” религия Манипура	41
<i>Л.А. Стрельцова.</i> Религия киратов в Непале: поиски новой этнорелигиозной идентичности	66
<i>А.А. Бычкова.</i> Херака: историческая память и новая мифология у нага.....	84
<i>М.Б. Щербак.</i> Наваяна Бхимрао Рамджи Амбедкара: буддийский модернизм как инструмент социальных преобразований	94

Дискуссия

<i>Р. Дарнелл, С.С. Алымов, Д.В. Арзютов, Д.М. Гибсон, Ф. Кек, И.В. Кузнецов, А. Лаззари, Х.С. Льюис, Н. Парезо, Г.Л. Рибейро, Н. Ришар, С.В. Соколовский.</i> Критическая парадигма для истории антропологии: к характеристикам переносимого знания	108
--	-----

Перепись населения

<i>В.А. Тишков.</i> О переписывании народов, или деконструкция переписей населения ...	183
<i>В.В. Бубликов, Е.А. Варшавер, В.В. Степанов.</i> Деконструкция переписей населения: комментарии и рассуждения	212

Special Theme of the Issue:

New Old Religions of the East: Shaping and Transformations

(guest editors *S.I. Ryzhakova*)

<i>Ryzhakova S.I.</i> New Traditionalism and Religions of the South Asia [Novyi traditsionalizm i religii Yuzhnoi Azii]	5
<i>Renkovskaya E.A.</i> Return of the Stolen God: The Sora Cult of Mattar Banom (an Ethnolinguistic Analysis) [Vozvrashchenie ukradenogo boga: kul't Mattar Banom u sora (etnolingvisticheskii analiz)].....	23
<i>Ryzhakova S.I.</i> Sanamahism of Meitei: “New Ancient” Religion of Manipur [Samanakhizm u meitei: “novaia staraia” religiia Manipura]	41
<i>Streltsova L.A.</i> The “Kirat Religion” in Nepal: Quest for a New Religious and Ethnic Identity [Religiia kiratov v Nepale: poiski novoi etno-religioznoi identichnosti]	66
<i>Bychkova A.A.</i> Heraka: Historical Memory and New Mythology of Naga Tribes [Kheraka: istoricheskaiia pamiat' i novaia mifologiia u naga]	84
<i>Shcherbak M.B.</i> Navayana of Bhimrao Ramji Ambedkar: Buddhist Modernism as an Instrument of Social Transformation [Navaiana Bkhirao Ramdzhi Ambedkara: buddiiskii modernizm kak instrument sotsial'nykh preobrazovaniia]	94

Discussion

<i>Darnell R., S.S. Alymov, D.V. Arzyutov, J.M. Gibson, F. Keck, I.V. Kuznetsov, A. Lazzari, H.S. Lewis, N.J. Parezo, G.L. Ribeiro, N. Richard, and S.V. Sokolovskiy.</i> A Critical Paradigm for the Histories of Anthropology: The Generalization of Transportable Knowledge [Kriticheskaiia paradigma dlia istorii antropologii: k kharakteristikam perenosimogo znaniia]	108
--	-----

Population Census

<i>Tishkov V.A.</i> Counting the Peoples or Deconstructing Population Censuses [O perepisyvanii narodov, ili dekonstruktsiia perepisei naseleniia]	183
<i>Bublikov V.V., E.A. Varshaver, and V.V. Stepanov.</i> Deconstruction of Population Censuses: Comments and Considerations [Dekonstruktsiia perepisei naseleniia: kommentarii i rassuzhdeniia]	212

**СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА:
НОВЫЕ СТАРЫЕ РЕЛИГИИ ВОСТОКА:
ФОРМИРОВАНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ
(отв. ред. – С.И. Рыжакова)**

НОВЫЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И РЕЛИГИИ ЮЖНОЙ АЗИИ

С.И. Рыжакова

Светлана Игоревна Рыжакова | <https://orcid.org/0000-0002-8707-3231> | sryzhakova@gmail.com | д. и. н., ведущий научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

Южная Азия, племенные религии, новые религии, традиционализм, современность

Аннотация

В истории религий мира, помимо крупных религиозных деноминаций и небольших этноспецифических культов и практик, существует ряд течений, сочетающих локальные и этнические черты с глобальными. Некоторые из этих течений называют традиционалистскими религиями, движением социальной адаптации, архаическим социальным движением, культовым обновлением или возрождением. Речь идет о творческом переосмыслении наследия прошлого, его преобразовании и дополнении, переформатировании, “перевосхождении”, включении в широкий современный мировоззренческий контекст. Такие течения оттеняют и дополняют магистральные линии исторического развития других религий, культов и практик, иногда контрастируют с ними, а подчас играют роль катализаторов различных тенденций. Как правило, они сопряжены с формированием этнокультурных идентичностей, размежеванием или, наоборот, укреплением социальных связей – реальных и воображаемых. В настоящей блоке впервые в отечественной этнографии анализируются модели и стратегии формирования и трансформаций “новых старых” религий Востока, прежде всего Южной Азии, уже ставших заметным явлением в социальной, политической и культурной жизни региона. В тематический блок вошли статьи Е.А. Ренковской, С.И. Рыжаковой, Л.А. Стрельцовой, А.А. Бычковой, М.Б. Щербак.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-28-00505]

Статья поступила 10.04.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 01.07.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Рыжакова С.И. Новый традиционализм и религии Южной Азии // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 5–22. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040012> EDN: HIRTMH

Ryzhakova, S.I. 2023. Novyi traditsionalizm i religii Yuzhnoi Azii [New Traditionalism and Religions of the South Asia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 5–22. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040012> EDN: HIRTMH

В складках одежды Будды множество пространств...
(китайская поговорка)

В истории религий мира, помимо крупных религиозных деноминаций и небольших этноспецифических культов и практик, существует ряд течений, сочетающих локальные и этнические черты с глобальными. Локальные аспекты религий ограничивают их географически, привязывают верования к определенному месту или природным объектам (к конкретной горе, дереву и т.д.), к определенным этническим сообществам (к их божествам, духам предков и т.п.) или сегментам этих сообществ (группам посвященных, инициированных, избранных). Глобальные же черты проявляются в универсализме посланий, в стремлении к широкому распространению и прозелитизму. Взаимодействие локального и глобального характеризуется, в частности, творческим переосмыслением наследия прошлого, его преобразованием и дополнением, переформатированием, “перевоображением”, включением в широкий современный мировоззренческий контекст. “Новые старые” религии оттеняют и дополняют магистральные линии исторического развития других религий, иногда контрастируют с ними, а подчас играют роль катализаторов различных процессов в обществах. Почти всегда эти течения сопряжены с национально-культурным возрождением, социальным протестом, формированием этнокультурных идентичностей, размежеванием этнических сообществ или, наоборот, укреплением социальных взаимодействий – реальных и воображаемых.

Обобщающие обозначения таких религиозных течений многообразны и зависят от способов их интерпретации: это народные или традиционные (или скорее традиционалистские) религии (*folk, traditional religions*), движения социальной адаптации (необходимость приспособления общества к изменившейся окружающей действительности), архаические социальные движения (обращение к “древности”, реальной или воображенной, – одна из существенных их характеристик), культовое обновление или возрождение¹ (изменения в способах и объектах почитания – также нередкий их признак), “кризисные” культы (когда подчеркивается реакция на социальный, политический или экологический кризис). Видное место занимают религии, обозначенные в литературе терминами “современное язычество” (*Modern Pagan*²), в русскоязычных работах также “неоязычество”, изредка используемое и в английской номенклатуре (*Neo-Paganism*), “нативизм” (*Native Faith*)³, “этнические религии” (*Ethnic Religions*). Эти практики уже стали ощутимой частью современного религиозного и культурного ландшафта многих стран мира. Британским и американским движениям (особенно группам виккан и друидов) посвящено, пожалуй, более всего исследований; к настоящему времени немалая литература существует и по подобным группам в других ареалах (Бутинова 1991). Начиная с конца 1980-х годов наблюдался всплеск интереса к этой теме в Восточной и Центральной Европе (см.: Aitamurto, Simpson 2013); российский материал представлен в трудах Виктора Александровича Шнирельмана (Шнирельман 2001, 2012; Shnirelman 2002) и ряда других авторов (см., напр.: Богатова 2015). Известны и изучаются такие движения на Северном и Южном Кавказе, на Алтае и т.д.

В последние два десятилетия библиография исследований этой темы возрастает, (см.: Rountree 2018). Кроме того, сами участники данных сообществ активно пишут и печатают свои работы. Издаются специализированные журналы⁴, появляются национальные и международные ассоциации, проводятся конференции с сотнями участников, семинары и практические встречи самого разного уровня. Локальность – важное свойство этих течений, но их последователи общаются в настоящее время на глобальном уровне, нередко заимствуют друг у друга отдельные идеи и элементы, обмениваются опытом. Можно даже

говорить о формировании “глобального (нео)язычества” – единого коммуникативного, отчасти виртуального пространства, которое изредка “прорывается” и в оффлайн, причем контакты европейских групп с представителями традиционных религий Востока, в частности Индии, – нередкое здесь явление⁵.

Можно заметить, что все подобные группы, течения, направления имеют ряд общих черт. Это апелляция к древности, причем к своей, местной, локальной древности (“родноверие” – один из вариантов термина *Native, Indigenous Religion/Faith*). Это переосмысление роли и места человека в природе, отношении человека с другими существами, прежде всего с животными и растениями, но не только⁶. Космологии “новых старых” течений обычно политеистичны (плюрализм верований – одна из отличительных их особенностей), что нередко проявляется в значительной свободе самовыражения адептов, в импровизации, обращении к интуитивному началу и индивидуальному творчеству: догматов как таковых может не быть. Однако во всех движениях, формирование которых шло на основе того или иного культа, наблюдается и кодификация элементов. Многие из “новых старых” религий выстраиваются на основе иерархии богов и часто содержат представление о верховном боге, к которому в некоторых теологиях сводится все многообразие мира и совершаемых в нем действий. “Новые старые” религии характеризуются антиколониальным настроением, патриотизмом, романтическим импульсом, противостоянием христианизации (и вообще доминирующей религии)⁷, стремлением бороться за свои права. Политический фактор тоже играет определенную роль в их конфигурации – однако в каждом конкретном случае разную.

Формирование “новых старых” религий – одно из следствий диалектического процесса противостояния и одновременного взаимодействия тенденций к глобализации и локализации (процесса, обозначаемого в последние годы термином “глокализация”): повышенное внимание к местному, своему, “малому” всякий раз происходит на новом уровне технологического прогресса, коммуникативной связанности и расширяющейся осведомленности. Так, во второй половине XVIII в. партикулярные тенденции эпохи романтизма были “уравновешены” идеями и практиками масонства, в конце XIX – начале XX в. глоболизирующую роль сыграли антропософия и теософия. Широкое распространение крупных церквей в ряде случаев вызвало к жизни более четкую артикуляцию, структурное и идейное оформление противостоящих им религий. По-видимому, именно так – в противопоставлении, но одновременно и в параллелизме укрепляющемуся буддизму – складывалась религия Тибета: бон. Христианизация многих народов Азии, Океании, Австралии, Латинской Америки вызывала ответную реакцию, и это были как отказ от старых культов, исчезновение и забвение обычаев, обрядов, традиций (применялись прямые запреты и действия, косвенно приводившие к маркированию их как непрестижных, маргинальных), так и, напротив, укрепление, подновление, уточнение диалектных, разрозненных и неорганизованных представлений, верований и формирование на их основе “новых старых” культов и церквей. Парохиальная тенденция второй половины XX в. соседствовала с еще более явным расширением как числа, так и сферы деятельности появляющихся религиозных практик, в частности, в рамках идей, объединяемых под зонтичным термином “нью-эйдж”. Многие новые профетические, мессианские, миллениаристские, целительские культы, часто синкретического характера, содержат элементы традиционных верований; правда, наблюдается и противоположное стремление: отказ от наследия прошлого и формирование новых религий (напр., культа курангара в Центральной Австралии; см.: *Кабо* 1991).

Локальные культы и верования играют значительную роль во всем мире, хотя их конфигурация и взаимоотношения с господствующими религиозными деноминациями весьма различны. Социальные и культурные особенности

каждой крупной историко-культурной области влияют на модели этих взаимоотношений, в том числе и на взаимодействие специалистов священного, признанных официальными церквями, и местных, традиционных “специалистов” – будь то шаманы, маги, медиумы или врачеватели.

Романтизм и позднее национально-культурное возрождение многих народов заложили основы всех подобных движений. Выделим главные принципы их формирования: обнаружение культурных особенностей, своеобразия (этнического или территориального); выявление и отчасти изобретение “славного прошлого”; внимание к устному творчеству, фольклору, этнографической самобытности. Однако каждое движение подключалось к этой магистральной линии в разное время, что отражалось на его облике. Социальный протест и антиколониальная направленность – общее место для всех “новых старых” религий. Так, противодействие индейских народов колониальной политике США выразилось среди прочего в ряде нативистских движений (см.: *Цеханская* 1991).

Элементы, принадлежащие категории “старого” в исследуемых нами религиях, это: 1) риторика, пафос, апеллирующие к “древности” и традиционности; 2) содержание культов, большинство которых связано с природой (*nature worship* – так часто обозначается это в английской литературе), хотя природные объекты (солнце, луна, вода или конкретная река, гора, растения и т.п.) могут интерпретироваться и как символы богов; 3) привязка к традиционным занятиям – охоте, земледелию или рыбной ловле; праздники в таких религиях обычно совпадают с циклами хозяйственной деятельности. Однако эти движения содержат немало и нового. Они являются результатом относительно недавней, хорошо документированной инициативы конкретных людей; нередко можно точно проследить происхождение и обстоятельства формирования новых практик. Кроме того, их содержание и структура оказываются результатом взаимодействия с другими религиями, часто гораздо более структурированными, обладающими властными рычагами, и в этом взаимодействии есть и отрицание, и заимствование. Наконец, “новые старые” религии отвечают на современные вызовы – от индивидуальных проблем человека до экологического состояния среды обитания.

В данной статье речь идет о течениях, часто формирующихся на основе конкретных племенных культов, которые кодифицируются и уточняются; по-новому определяется содержание традиционных практик, творчески переосмысливаются интерпретация и система значений⁸. На наших глазах “новые старые” религии обрастают инфраструктурой, создают свои церкви, регистрируют организации как религиозного, так и культурного или просветительского статуса, возводят святилища или храмы, иногда создают учебные заведения.

Мы обратимся к опыту стран Востока, и прежде всего Южной Азии, к истории формирования религий, созданных на основе таких культов. Мы постараемся прояснить модели существования новых практик, увидеть, как они в одних случаях шли вразрез с религиями власти, противостояли им, в других – становились дополнительной, вариативной формой “официальных” верований. Речь идет о том, что последователи и адепты “новых старых” практик обращаются к своим мифам, известным и практикуемым религиозным обычаям и обрядам, этническим по происхождению и характеру, но обретающим новые формат, структуру, название. Как и неоязыческие движения и течения Запада, они самими своими создателями нередко сравниваются и сопоставляются с крупными доминирующими церквями, прежде всего христианскими, мусульманскими и буддийскими, с их мифами, идеологией и обрядностью, и выступают альтернативными практиками, провозглашаемыми более естественными, родными, понятными и подходящими для данного народа, данной этнической группы, жителей данной местности.

Перемена религии: обращение, возвращение, аккультурация, трансформация, адаптация

Фундаментальная проблема религиозной конверсии порождена представлением о принципиальной возможности изменения того, что составляет суть религии (в том числе смены или добавления определенной религиозной идентичности). В Южной Азии множественность религиозных деноминаций тесно сочетается со сложным социальным устройством; смена религии оказывает существенное влияние на этнокультурную и социальную идентичность сообществ. Это прекрасно демонстрирует коллективная монография “Религиозное обращение в Индии: способы, мотивация и смыслы”, изданная в 2003 г. под редакцией Ровены Робинсон и Сатхианатхана Кларка (*Robinson, Clarke 2003*).

Политический аспект оказывается очень значимым при всяком обращении, поэтому иногда инициатором такого рода перемен выступает властная элита. Известны случаи продолжительного мирного сосуществования групп, исповедующих разные религии. Так, синтоизм не предполагает “входа” и “выхода”: японец не “перестает быть” синтоистом, даже не исполняя никаких обрядов, потенциально в любой момент жизни он может подновить и укрепить свою связь со священным. Весьма немногие обязанности наложено на буддиста-мирянина, который может принять послушнический или монашеский статус на некоторое время, а потом сложить обеты и вернуться к обычной жизни. В рамках других деноминаций принята более жесткая позиция: “или – или”. Однако во многих религиях и обществах был выработан целый ряд трансформационных и адаптационных стратегий, предусматривающих постепенное сближение разного, формирование пространства диалога: аккультурация в католичестве, санскритизация и концепция “возвращения к дхарме” в индуизме и т.п. Кроме того, на уровне реальных практик, особенно в странах Юго-Восточной, Восточной и Южной Азии, доминирует модель “и – и”, предполагающая сочетание отдельных традиций и элементов разных религий, мировоззрений, культов и обрядов.

Религиозная аффилиация сложного многочисленного населения Индии фиксируется в переписях населения. В настоящее время около 8% жителей страны относят себя к исповедующим “иные религии и религиозные верования”, содержание этой графы варьируется от переписи к переписи. С 1991 г. помимо “зороастризма” (исповедуемого небольшим сообществом парсов) и “анимизма” в графу начинают вводиться конкретные названия, ранее обобщавшиеся как “племенные религии”: санамахизм, сарнаизм, батхуизм и некоторые другие. Число подобных религий в последнее время увеличивается. При этом открытый прозелитизм, и прежде всего обращение в христианство, в Индии в настоящее время серьезно ограничен.

Модели и стратегии “новых старых” религий Востока

Интересен и разнообразен опыт создания “новых старых” религий в различных историко-культурных ареалах Востока. Так, три основные мировоззренческие системы Китая – даосизм, конфуцианство и буддизм – не исчерпывают всего многообразия религиозной культуры этой страны. Здесь, и прежде всего в Южном Китае, распространены культы богов, домашних покровителей, женского божества “Госпожи, посылающей детей”, владык небесных созвездий, атмосферных божеств, богов болезней, магов древности, божеств богатства (*Малявин, Кожин 1991*). Общекитайский пантеон инкорпорировал многих

местных богов и почитаемых героев, в целом же он формировался в рамках бюрократической системы китайской империи; божества выполняли функции своего рода чиновников, а под влиянием даосской и конфуцианской идеологий нивелировались первоначальные различия этих божеств. Все же относительно самостоятельность локальные культы и традиции в Китае сохраняли.

В Южной Азии сосуществуют все формы и прослеживаются все этапы развития религий, разные уровни их синтеза, вариативности, консенсуса между ними и самостоятельности. Местные культы частично объединяются в рамках крупных, однако их особенность во многих случаях сохраняется и проявляется в контрнарративах, противостоящих общепринятому нарративу, а также в альтернативных верованиях и специфических представлениях. Примером тому является исследование множественности форм бытования, сюжетных линий и интерпретаций паниндийского эпоса “Рамаяна”, как и связанных с ним культов (Richman 1991, 2000).

Примечательно, что, хотя ведийская религия и брахманизм были чрезвычайно патриархальны и основывались на культах преимущественно мужских богов, повсюду в Южной Азии наблюдается огромное количество локальных культов богинь⁹. Кроме того, встречается множество племенных культов, в том числе имеющих анимистический характер¹⁰ (вера в души, путешествующие и трансформирующиеся, такие как ратха у халам, фала у рианг и твипра и мн. др.), почитание местных растений и животных, восходящее к этнокультурным субстратам. Сложность и неоднозначность понятия “индуизм” предполагали возможность различных подходов к его объяснению (см. об этом, в частности: Lorenzen 2006; Pennington 2005).

Литература о племенах Индии весьма обширна (Singh 1985; Dhanaraju 2015: 11; Biswas, Chandan 2008: 117; др.). В определении племен второй половины XIX и значительной части XX в. хорошо прослеживается влияние романтизма и существовавшей социальной иерархии. Основными признаками племени, как известно, стали его определенная область обитания, отличный от окружающих народов язык, занятия, сохраняемые анимистические верования и обряды, изолированность или отдельность от других групп. Так, например, Кумар Суреш Сингх цитирует “Киратарджунетянтр”, в которой говорится: “...царь киратов прекрасно владел боевым искусством. Не унижайте его, называя жителем гор” (Singh 1985: 3). Очевидно, что быть жителем гор – значит, обладать низким статусом. *Млеччха* и *атавика* – “варвары” и “обитатели лесов и гор”, по брахманическим текстам, тоже оказываются подобны племенам. В ходе переписи населения Британской Индии 1891 г. ввели категорию “Forest Tribes” (“лесные племена”), к которой отнесли около 16 млн человек. В 1911 г. к признакам этой категории добавили “анимизм” и исповедание “племенной религии”. Противопоставление племен неплеменам шло во многом по линии пищевых привычек: так, нага, поддерживая свое отличие от обитателей равнин, жаловались, что терпят пренебрежение от хинду “за нашу говядину” и от мусульман “за нашу свинину”. Все племена – в отличие от кастовых индийцев – изготавливают и употребляют алкогольные напитки.

В независимой Индии некоторые политики, публицисты и писатели, надеясь удалить из официального употребления английское *tribe*, начали изобретать его синонимы: появились термины *адиваси* (“первожители”, “туземцы”), *гириджан* (“обитатели гор”), *ваньяджати* (“лесные группы”), *адимджати* (“первобытные группы”), *джанаджати* (“народности”, “племена”), *анусучит джанаджати* (“зарегистрированные народности”) (Dhanaraju 2015: 12), которые, однако, за исключением “адиваси”, не получили широкого распространения. Джайпал Сингх Мунда, политик и активист племенного движения, в ходе

работы Конституционной ассамблеи предложил убрать термин “племя” и ввести вместо него изобретенный термин “адиваси”. Однако Бхимрао Рамджи Амбедкар не поддержал эту идею, так как новый термин не был конкретен и не обладал юридической силой. В результате в Конституции Индии оставили определение “зарегистрированные племена”. С колониальных времен их называют еще “местными”, “индигенными народами” (*natives, indigenous people*). Кроме того, появились и новые категории.

В ходе работы Конституционной комиссии в Дхебаре в 1960–1961 гг. была признана значительная разнородность тех групп, которые оказались причислены к “зарегистрированным племенам”. Во второй половине 1960-х годов была создана субкатегория “примитивные племенные группы” (*primitive tribal groups; PTG*), объединяющая существующие внутри “зарегистрированных племен” наименее развитые сообщества, практикующие охоту и собирательство, фактически не имеющие доступа к образованию, численность которых не растет или даже снижается. С 2002 г. официальное обозначение этой субкатегории – “особо уязвимые племенные группы” (*particularly vulnerable tribal groups; PVTG*). Народы и группы, считающиеся в Индии племенами, серьезно различаются по своим численности и уровню социального и экономического развития. Так, почти семимиллионный народ санталы обладает разными укладами жизни. У ахемов, чхутия, качари, кхаси, бхилов, гондов были свои государственные формирования, а другие народы оставались лесными собирателями и жили небольшими сообществами.

Особенной сложностью и пестротой верований и практик отличается индийский Северо-Восток (Nath 2011). Индуизм, распространившийся здесь у равнинных народов, в первую очередь ассамцев, основан на неовишнуизме и бхакти, связанных прежде всего с личностью и реформаторской деятельностью Шанкардевы (1449–1568) и с формированием института *sampr* – своего рода монастырей, повлиявших на изменение социального и религиозного облика всего равнинного Ассама. Демократическое начало в саттрах по идее противостояло брахманической замкнутости, кастовой сегрегации, системе представлений о “чистоте” и “загрязнении”, разделяющей общество. Но со временем кастовая иерархия проникла и в саттры. На протяжении многих веков в Ассаме инклюзивизм и эксклюзивизм противостояли друг другу; в начале XX в. возникла Шанкарадева-сангха (Cantlie 1984: 273). Индуизированы были мейтей, частично димаса, коч, джайнтия (пнар), частично мисинг, у которых современная религиозная картина весьма сложна. Хорошо известна амбивалентная роль христианства, которое, с одной стороны, повсеместно разрушало местные культуры, но с другой – оттачивало их, оформляло и способствовало созданию предпосылок для будущего национального возрождения. Параллельно с христианизацией развивалось образование, шло формирование интеллигенции у малых народов. Христианство значительно повлияло на социальный и культурный облик многих племен Индии.

Каждый из штатов Северо-Востока Индии значительно отличается от других по своей религиозной картине. Главными трендами в ее формировании были противостояние и создание параллельных сект. В Мизораме в настоящее время преобладает христианство, в основном американские протестантские деноминации, а в Трипуре – индуизм, но народы мох и чакма считаются буддистами, принадлежащими Сангхараджи-никаи восточнобенгальской традиции. И хотя они регулярно проводят Шив-пуджу, Кали-пуджу, Лакшмир-пуджу, Набаграха-пуджу, но все эти праздники иные – не такие как у индуистов. У народов бодо Ассама важными обрядами являются Кхарчи-пуджа, Гория- и Кар-пуджа, которые совершают и местные ассамцы, и бенгальцы. Тханмана-

пуджа (или Ганга-пуджа) у чакма и Туима-пуджа у типра – это церемонии почтения богини рек, а Лакшмир-пуджа, длящаяся всю ночь, проводящаяся без участия брахманов, с жертвоприношением животных и большими пирами в конце, посвящена богине Лакшми, но не той, что известна в брахманическом индуизме. Вишнуизация принесла на Северо-Восток укрепление социальной иерархии, кастеизм, ограничение свободы женщин, изменение пищевой модели, прежде всего запрет на употребление мяса. Но в Ассаме вишнуизм шел “снизу”, объединял массы. В Манипуре же он был принесен из Бенгалии и насаждался “сверху”, через элиту. И если в других частях Индии вишнуизм, и особенно бхактийский, противостоял брахманизму и кастеизму, то в Манипуре он способствовал их распространению и носил невернакулярный, чужой характер. Противостояние вишнуизма и местной религии началось в годы правления Гариба Ниваза (1709–1748), укрепление вишнуитских традиций продолжалось при царе Бхагьячандре (1763–1798). Это вело к возвышению социальной роли и превосходству брахманов, к запрету многих элементов местной культуры, в том числе языка в пользу бенгальского и санскрита. Однако народ бодо (качари) не попал под влияние неоиндуизма – в начале XX в. в его среде распространилось течение брахмоизма, а в настоящее время наблюдается рост влияния батхуизма.

Локальные верования некоторых племенных народов Индии ныне обрели собственные названия и официально признаны отдельными религиями, а их последователи отделяют себя от представителей других деноминаций. Такие религии распространены прежде всего в северо-восточных штатах Индии, но есть они и в других ареалах, где проживают группы, относящиеся к категории зарегистрированных племен, со своей социальной структурой, языками, фольклором, верованиями и практиками. Эти этнические религии – в первую очередь контекст их формирования и организационная деятельность, а также сам факт идентификации с ними – в немалой степени политизированы. Нередко здесь налицо изменение и институционализация традиционной религиозности, артикуляция и укрепление этнической идентичности.

Среди признанных “новых старых” религий Южной Азии можно назвать доньи-поло у ади Аруначала (и сходный культ у мисинг Ассама), медам-мепхи у ахоров, батхуизм у бодо (противостоящий сформировавшемуся в конце XIX – начале XX в. брахмоизму), санамохизм у мейтей, сенг-кхаси или ниям-кхаси у кхаси (Jyrwa 2011; Kerrsingh 2012; Mawrie 2009), херака у ряда нага (Arkotong 2016), маттар-баном у сора, религия киранти (киратов) у ряда народов восточногималайского ареала, а также сарнаизм у санталов. Существует термин *ади-дхарма*, зафиксированный еще в Переписи населения 1931 г. и относящийся к религиозности таких низкокастовых групп, как чамары или равидаси, существующих на пограничье сикхизма и чтящих “альтернативный Адигрантх”.

Перечисленные “новые старые” религии соседствуют с другими религиозными направлениями. Так, в штате Аруначал-прадеш живет около 40 народов, которые практикуют разные религии: буддизм махаяны (народы северо-западной части штата) и тхеравады (народы юго-восточной части штата – кхампти, сингпо, мохлунг, частично тикхак), доньи-поло же распространена среди народов средней зоны (ака, апатани, ади, ньиши, тагин, гало) и частично у народов на юго-востоке (тангса, ванчо, нокте).

Примечательно, что при описании мировоззрения всех “новых старых” религий Индии их авторы, создатели или лидеры стараются избежать однозначного определения своих учений как “монотеистических” или “политеистических”. Во всех случаях очевидна тенденция “причесать”, несколько упорядочить и соединить разнообразие реальных культов, верований и практик.

Одно из божеств обязательно начинает пониматься как верховный бог, творец и создатель, однако другие культы не искореняются. Например, в доньи-поло мириады *уйю* – амбивалентных божеств-духов, обитающих повсюду, уравниваются единым Верховным Богом, который тоже именуется Уйю (Uyu). При этом существуют Аане-Донгьи – мать-солнце, сотворившая мир, “космическая верховная власть”, и Аатху-Поло – луна-отец, получающий тем не менее свою силу от солнца, а также Сочоне (яз. бодо – Swchwne) – мать-земля, обитель всех живых существ и вместилище всех покойных. Аабху-Таньи – так в этой религии именуют и систему верований и практик, и персонафицированного хранителя, защитника людей. Святилища доньи-поло называются по-разному: *намло* (на яз. ньиши), *нело* (на яз. апатани), *гамти* (на яз. гало), *дере* (на яз. ади), *рангфраа* (на яз. тангса), *ранг-о* (на яз. нокте). “Высший институт почитания, высшая форма духовного существования, Бог почитается в виде символа Аане-Донгьи – солнца; существуют и другие почитаемые объекты, помещаемые в святилища на небольших возвышенностях” (Showren 2011: 223). Обряды проводятся жрецами *ньуб* (*nyubs*).

Религия доньи-поло распространена и среди мисинг, которые, по-видимому, переселились на равнины Ассама с гор, из области Ади в современном Аруначале. Их традиционные верования сходны с верованиями апатани и других народов центральных районов штата Аруначал-Прадеш, в представлении которых Седи-бабу – отец, сотворивший мир из ничего (ПМА 2022). Седи-бабу создал Мсло-найну, и вместе они создали животных и все прочее. Весь мир же понимается как физическая манифестация Седи. Седи – это земля, а Мсло-найна – небо. У Седи – два глаза, с помощью которых он наблюдает за миром: Доньи – солнце, Поло – луна. После сотворения мира Седи замолчал, ушел на покой; ему не приносят жертв. Доньи-поло – это своего рода символ Седи, единство двух светил, и божество, которое почитают. Мисинг почитают и других богов, *уие* (*uie*) – они амбивалентны, могут оказаться и благами, и вредными, их необходимо задабривать. Были у мисинг и свои жрецы – *мибу*. Однако в XV в. мисинг оказались под некоторым влиянием неовишнуитского бхакти, традиций некоторых саттр в смеси с культом тантрического бога Хара-Хари; соответственно, появились *бхакаты* и *хаттула* – исполнители этих культов (см.: Pegu 2011: 184–195). Позднее же в среде мисинг сформировались кевалия¹¹, кала-сангхати, нисамалия – религиозные секты, смесь племенных культов, тантрического буддизма и вишнуизма. С 1926 г. начинается христианизация мисинг. В начале же 2000-х годов под влиянием формирующейся в Аруначале религии доньи-поло проявилось стремление этого народа к сохранению и защите этнической идентичности, к возрождению традиций; была создана организация “Доньи-поло йекам кебанг” (“Donyi Polo Yekam Kebang”). Однако в целом религиозная ситуация у мисинг весьма неоднозначна и конфликтна, поскольку на территории их проживания конкурируют различные деноминации.

Среди индуизированных племенных групп Ассама в XVIII в. начали формироваться синкретические культы: например, секта кала-сангхати и ее вариант – моамария, где бытуют тайные практики и мистицизм. Закат буддизма и рост культов Шивы и Шакти способствовали развитию альтернативных движений, таких как традиция натхов, которая распространилась весьма широко и постаралась “прописать” себя в каждом из обществ северных и центральных областей Индостана, в частности, среди ассамцев, где она противостояла брахманизму. Те же племенные народы, которые восприняли неовишнуизм, сформировали такие этнические сообщества, как сарания или коч. Религиозное движение махапурушия (смесь племенных черт и вишнуизма) у племени деори стало ответом на религиозно-культовую реформу Шанкардевы и на экономические и

социальные перемены XV–XVI вв. Шла в Ассаме и некоторая, в целом весьма ограниченная, исламизация племен; из местных народов ей подверглись главным образом меч.

У народа бодо (качари), обретшего на западе Ассама автономную территорию Бодоленд, к настоящему времени сложились две религии. В первое десятилетие XX в. сформировалось движение, призывавшее вернуться “назад к ведийскому прошлому” и разорвать связи с этническим началом; лидером движения стал Каличаран Брахма, а религия получила обозначение брахмоизм, Брахма-дхарма. Несколько позднее появилась другая тенденция: обращение к этническому, своим обрядам, получившая название батхуизм (*Bathou dwhwrwm*, Батху-дхарма) – яркий пример “новой старой” религии.

Батхуизм был организационно оформлен в 1992 г., когда сформировался “Религиозный союз всех батху” (“All Bathou Religious Union”; ABRU) (яз. бодо: *Bathou Dwhwrwmari Gouthum*). Описание батхуизма приведено, в частности, в работах фольклориста Анила Боро (Boro 2014). Содержательно эта “новая старая” религия представляла собой совокупность обрядов и обычаев, выстроенных в монотеистическом ключе, где нет идолов, где верховным богом является Батху, а его символом – кустарник сидж (молочай, *Euphorbia genus*). Стебель сиджа имеет пять граней; “пять” – избранное число, играющее важную роль для классификации всех элементов бытия и принципов творения (что иногда сравнивают с пятью первоэлементами, *панчабхута*). Так, пять элементов практики батхуизма: 1) постоянно думать о сидже, или высшем духе; 2) почитать высший дух; 3) почитать Майнао-бури, богиню достатка и зерна; 4) осознавать силу земли, воды и ветра; 5) выполнять свои жизненные обязанности (Boro 2011: 178). Последователи батхуизма должны следовать пяти заповедям: 1) молитва, медитация; 2) помощь другим; 3) подавание бедным в нужде; 4) любовь ко всем; 5) объединение усилий для решения всех проблем. Любовь в батхуизме также обращена к пяти адресатам: к Богу, людям, скоту, растениям и родине (Ibid: 179). Монотеизация имеющихся религиозных практик – существенная тенденция в истории батхуизма. “Древний гимн” бодо, созданный в рамках батхуизма, представляет собой обращение к единому Богу, Абсолюту, Госаи, с просьбой о спасении – одновременно как к создателю, защитнику и разрушителю. Однако традиционно бодо почитают конгломерацию из 18 богов, к которым обращаются в рамках Кхераи-пуджи и обряды которым проводят жрецы *доури*.

Организация ABRU ввела новый порядок религиозной жизни: она присвоила себе и право одобрять деятельность жрецов *доури*, и функции контроля за религиозными практиками, и прерогативы по их организации и унификации. В деревнях начали возводить своеобразные храмы – *батхусали*, которые стали обязательной частью священного ландшафта, каждый вторник стали устраивать службы – *тхансали*. ABRU стремится закрепить празднование Кхераи-пуджи во второй вторник месяца *магх*, сделать его официальным на уровне штата Ассам. Создают миссионерские школы (*Bathou Mission Schools*): интернаты и школы дневного пребывания, в которых преподают основы батхуизма, музыку¹² и ремесла. Проводятся конференции, симпозиумы. Написаны книги, считающиеся священными: “Прославление имени Батху” Харешвара Мачахари (“*Bathou Mung Santhou*”) и “Гиби-Битхай, книга поэзии” Бихурама Боро (“*Gibi Bithay*”). Создаются поэтические произведения; сложился новый песенный жанр *батху-ародж* (*Bathou Aroj*), частично основанный на практике мантр. Раньше бодо использовали только мантры (яз. бодо – *mwnthwr*), которые произносили деревенские целители и колдуны *оджа*, теперь же организация ABRU во многом отстранила и их, и *доудини* (женщин – шаманок и медиумов) от чтения мантр.

В настоящее время различают несколько разновидностей батхуизма: гуди-батху, бибар-батху, мони-батху, зангкхрао. Гуди-батху (*Bwli Bathou*) – старейший и наиболее традиционный формат: здесь приносят в жертву петухов, голубей, козлов, возливают и пьют рисовую брагу, ряд обрядов проводят доудини, которые впадают в транс. Наиболее отделившийся от традиционного – формат бибар-батху, в рамках которого практикуются не кровавые жертвы, а только цветочные подношения, в нем не участвуют доудини, нет впадающих в транс. Именно этот наиболее приближенный к индуизму вариант батхуизма в настоящее время приобретает наибольший вес в обществе. Анил Кумар Боро пишет, что “многие переходят в батхуизм из брахмоизма и христианства” (Boro 2011: 182), однако точных статистических данных пока еще нет.

Сила традиционных верований большинства из 19 племен, живущих в современном штате Трипура, отражена в работах Приябраты Бхаттачарджи (*Bhattacharjee* 1994) и его сына Пратипа Браты Бхаттачарджи (*Bhattacharjee* 2013). В Трипуре хорошо прослеживается некоторая брахманизация местных культов (закключающихся в почитании духов, обитающих вокруг, душ предков, принесении им освященной воды в бамбуковом коленце, чтении мантр на своих языках, устройении кровавых жертвоприношений и подношении богам алкоголя) и влияние буддизма на обычаи некоторых народов. Местных жрецов много (*ачаи/очаи, оджа, чантаи* и др.), их категории и описание собраны в небольшой работе Бетти Лалу (*Laloo* 2011); на Северо-Востоке они очень разнообразны: есть жрецы наследственные, есть избираемые, есть как бы “угадываемые” – настоящие избранники духов. Приябрата Бхаттачарджи пишет:

Правительство Трипуры начало политику поддержки традиционной культуры, верований и практик, потому что было обнаружено, что социально-религиозные культурные праздники, сопровождающиеся народными песнями и танцами, возвращают мораль людей, ценность их местной культуры, самоуважение, способствуют сохранению самоидентичности. По случаю Дня Республики веселые празднования, на которых представляется культура племенных народов, организуются по всей Трипуре (*Bhattacharjee* 1994: 121).

Идея того, что племенная культура должна найти свое место в рамках национальной интеграции, восторжествовала в середине 1990-х годов (*Ibid.*: 123).

Особая ситуация сложилась у нага¹³, которые к настоящему времени практически полностью христианизированы, причем не поверхностно, а весьма глубоко и успешно. Примечательно, что среди нага имеется своеобразный опыт инкультурации христианства: через попытки соединить его идеологию и духовные традиции народа в их особом прочтении. Ярким примером тому может быть работа “Бог – земля – люди” баптистского пастора и теолога Мара Имсонга, принадлежащего к народу ао (*Imsong* 2011). Автор использует такие сложные концепты, как “священное достояние” (*sacred commons*), “сакральное достояние” (*sacramental commons*), “вселенское достояние” (*cosmic commons*) для расширительной интерпретации понятия *лим* (“земля”), куда входят все составляющие “священного целого”: не только почва и поверхность земли, но и все, что на земле находится, а также небо над ней. Ричард Итон исследовал формы обращения трех народов нага – ао, сема и ангами – в христианство и показал, как разные социальные и культурные обстоятельства влияли на формирование их этнических религий (*Eaton* 1997: 271). Среди нага – правда, среди народа ронгмей, занимающего “окраинное”, в чем-то периферийное положение в ряду прочих нага – развилась “новая старая” религия херака, противостоящая не только христианству как прежде всего колониальной религии, но во многом и местным традиционалистским культам (паупеи) (см. об этом подробнее: *Arkotong* 2016).

В настоящем тематическом блоке представлены статьи, посвященные “новым старым” религиям, сложившимся у народов Южной Азии, – преобразованным и изобретенным этноспецифическим племенным культам. Е.А. Ренковская на основе полевых этнолингвистических исследований анализирует феномен религии маттар-баном у сора, С.И. Рыжакова обратилась к религии мейтей, получившей название санамахизм, А.А. Бычкова описывает религиозное движение херака у нага ронгмей, Л.А. Стрельцова – ситуацию вокруг религии киранти у народов Непала. Пятый случай, исследованный в статье М.Б. Щербак, представляет иную модель: конструирование буддизма как “своей” религии махарами – низкокастовой группой Махараштры, последователями Амбедкара. Навааяна – своеобразный “новый буддизм”, существенно отличающийся от всех разновидностей традиционного, “старого”, буддизма.

Во всех исследованных случаях четко прослеживаются влияние исторического и политического контекстов эпохи зарождения этих движений, роль лидеров-создателей, конфигурация отношений с другими религиозными деноминациями. Несмотря на то что каждая из этих “новых старых” традиций возникала и формировалась, как кажется, самостоятельно, в их появлении и развитии можно выделить сходные черты: их начальная институционализация проходила в период роста национально-освободительной борьбы народов Южной Азии; все они имеют определенную антиколониальную направленность; все складывались в среде племенных и низкостатусных групп, противопоставленных среднему и высокостатусным; все они отмечены влиянием трайбализма – укрепления своей, индигенной и автохтонной идентичности. Эти “новые старые” культы и формирующиеся на их основе религии ориентированы на вполне определенные этнические группы и не стремятся к широкому распространению. Главными их “оппонентами” оказываются христианство и индуизм, с организованными структурами которых возникают подчас конфликтные ситуации, хотя нередко можно наблюдать и взаимное заимствование содержательных элементов. Однако интересно, что сегодня “новые старые” религии зачастую располагаются на одних интернет-платформах с другими этническими религиями; по нашим наблюдениям, они начинают участвовать в глобальном обмене информацией (это и онлайн-конференции, и другого рода общение) и формировании связей, минуя национальный уровень. “Общемировое язычество” или этнические религии – тонкий, но уже наметившийся слой надконфессиональной глобальной реальности, а “новые старые” религии Южной Азии постепенно подключаются к формированию все еще весьма неопределенной, но уже вполне ощутимой сети.

Примечания

¹ Религии или религиозные движения “возрожденческого” характера объясняются антропологом Энтони Францисом Кларком Уоллесом как целенаправленные организованные действия данного сообщества по созданию более удовлетворяющей его в данный момент времени культуры (Wallace 1956). Во многом выработанная Уоллесом теория, использованная и дополненная Петером Уорсли (Worsley 1957), Витторио Лантернари (Lanternari 1963) и другими, применима и к случаям “новых старых” религий Азии.

² В англоязычной литературе подобные религиозные движения в настоящее время принято обозначать термином Pagan (в ряде случаев Witch, Witchcraft, что используется рядом течений как самоназвание) с прописной буквы, аналогично обозначению других религий – Christian, Christianity и т.д. (Rountree 2018: 1, 19; см. также: Pizza, Lewis 2009).

³ Согласно формулировке американского антрополога Ральфа Линтона, “любая осознанная, организованная попытка со стороны членов общества возродить или сохранить те или иные элементы его культуры” (Linton 1943).

⁴ Один из наиболее интересных – журнал *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*.

⁵ Так, интерес к Индии, к индуистской мифологии, обрядам и культам особенно отчетливо был проявлен в латышском и литовском движениях “современного язычества”, или этнической религиозности. Создатель латышской диетурибы Эрнстс Брастыньш (как и некоторые его предшественники) писал тексты о существенных, с его точки зрения, чертах индуизма и о взаимосвязи и близости этих черт с принципами формируемой им религии. Позднее отдельные элементы индийских религиозной культуры, философии, мировоззрения и практик были освоены множеством отдельных самостоятельно действующих малых групп. В Литве “индийский след” виден в современной деятельности движения Ромува: одна из наиболее известных лидеров этого движения Иния Тринкунене установила тесные связи с международной Ассоциацией этнических религий. Тринкунене часто бывает в Индии, а с начала нулевых годов и индийцы приезжают в Литву, проводят совместные с представителями Ромувы “огненные обряды” (ПМА 2005–2010, 2016–2019).

⁶ *Non-human, other then human beings* – эти термины ныне постоянно мелькают в названиях докладов и секций на антропологических и этнографических конференциях.

⁷ У американских и канадских индейцев, среди аборигенов Австралии и разных народов Океании “новые старые” религии возникали прежде всего как реакция на христианизацию (Цеханская 1991).

⁸ Так, Йонас Тринкунас, создатель литовского движения Ромува, первоначально не собирался упорядочивать его содержания. В середине 1990-х годов он говорил, что “каждый литовец знает, что такое *древняя литовская вера*”, что она выражается в богатом фольклоре, народных обычаях и традициях. Однако в середине нулевых годов он публикует небольшой катехизис, описание основ этой веры, и признается, что осознал необходимость ее определения и уточнения (ПМА 1995, 2003, 2005).

⁹ Почитание богинь очень важно в местных, малых традициях. Повсюду богини связываются с природным пространством (с горами, реками, лесами – такие культы, как Вана-Дурга), противопоставляемым цивилизации, культуре. Однако почитание богинь достигает и высокого уровня, особенно в Восточной Индии.

¹⁰ Так, в Ассаме религию разделяют по культам следующим образом: адхатабади (анимизм), санатана-бади (вишнуизм), шайбо-бади (шиваизм), шакто-бади (шактизм).

¹¹ В высшей степени гибридная тайная монашеская традиция, с инициацией (*шарана*), обрядами *бхаджани* и *панча-макара*.

¹² Музыкальные инструменты – барабаны *кхам*, флейты *сипхунг* с пятью отверстиями, цимбалы *зотха* – сопровождают все обряды.

¹³ Принадлежность определенных этнических групп к суперэтносу нага в ряде случаев проблематична. Так, одни считают народ северных районов Манипура тангкул входящим в нага, другие – нет. Народ карби (автономный район Карби-Англонг шт. Ассам) тоже иногда относят к числу нага. В наиболее расширительном смысле пространство нага обозначено в этнополитической идее Нагалима, согласно которой в него входят территории расселения групп, относящихся к нага, – и не только в штате Нагаленд, но и в Манипуре, Ассаме и Аруначал-Прадеше, а также в Мьянме.

Источники и материалы

- ПМА 2005–2010 – Полевые материалы автора. Рига, Цесис, Смилтене, Друсты, Вецпиебалга, Валмиера (Латвия). Беседы с участниками движения диевтуриба, включенное наблюдение.
- ПМА 2016–2019 – Полевые материалы автора. Рига, Айзкраукле, Лиелварде, Саулкрасты, Кулдига, Вентспилс, Лиепая (Латвия). Беседы с участниками движения диевтуриба, включенное наблюдение. Вильнюс, Каунас, Паневежис, Игналинский район (Литва). Беседы с участниками движения Ромува, включенное наблюдение.
- ПМА 1995 – Полевые материалы автора. Рига, Цесис, Турайда (Латвия). Беседы с участниками движения диевтуриба, включенное наблюдение.
- ПМА 2003 – Полевые материалы автора. Вильнюс (Литва). Беседы и интервью с Йонасом Тринкунасом, Инией Тринкунене и другими участниками движения Ромува. Рига (Латвия). Беседы с участниками движения диевтуриба и с участниками фольклорного движения.
- ПМА 2005 – Полевые материалы автора. Рига, Бривземниеки, Цесис, Вецпиебалгский район. Беседы с участниками фольклорного движения, включенное наблюдение.
- ПМА 2022 – Полевые материалы автора. Деревня Мечаки, р-н Дибругарх, шт. Ассам, Индия. 30.10.2022.

Научная литература

- Богатова О.А. “Повторное изобретение” и трансформация локальной религиозной традиции: эрзянский неоязыческий ритуал // Этнографическое обозрение. 2015. № 5. С. 33–50.
- Бутинова М.С. Религиозный синкретизм в Океании // Локальные и синкретические культы / Отв. ред. С.А. Арутюнов. М.: Восточная литература, 1991. С. 238–272.
- Кабо В.Р. Судьбы первобытной религии в XX в. Австралийский феномен // Локальные и синкретические культы / Отв. ред. С.А. Арутюнов. М.: Восточная литература, 1991. С. 218–237.
- Малявин В.В., Кожин П.М. Традиционные верования и синкретические религии Китая // Локальные и синкретические культы / Отв. ред. С.А. Арутюнов. М.: Восточная литература, 1991. С. 120–162.
- Цеханская К.В. Нативистские синкретические религии индейцев Северной Америки // Локальные и синкретические культы / Отв. ред. С.А. Арутюнов. М.: Восточная литература, 1991. С. 289–315.
- Шнирельман В.А. (сост.) Неоязычество на просторах Евразии. М.: Библейско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2001.
- Шнирельман В.А. Русское неоязычество. М.: Библейско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2012.
- Aitamurto K., Simpson S. (eds.) Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe. L.: Routledge, 2013.
- Arkotong L. The Poetry of Resistance: The Heraka Movement of Northeast India. Guwahati: Bhabani Offset & Imaging Systems Pvt. Ltd., 2016.
- Bhattacharjee P. Tribal Pujas and Festivals in Tripura. Agartala: Directorate of Tripura State Tribal Cultural Research Institute and Museum, 1994.
- Bhattacharjee P.B. The Religious Life of Tripura: Special Emphasis on Tribal Beliefs and Practices. Agartala: Naba Chandana Prakashani, 2013.
- Biswas P., Chandan S. Ethnic Life-Worlds in North-East India: An Analysis. Singapore: Sage, 2008.

- Boro A.K.* Traditional Religion of the Bodo: From Traditional Practices to Institutionalization // Religion and Society in North East India / Ed. D. Nath. Delhi: DVS Publishers, 2011. P. 174–183.
- Boro A.* Bathou Religion and Its Impact on Boro Society: A Folkloristic Study. PhD diss. abstract. Guwahati University, Guwahati, 2014.
- Cantlie A.* The Assamese. L.: Curzon Press, 1984.
- Dhanaraju V.* (ed.) Debating Tribal Identity: Past and Present. New Delhi: Dominant Publishers & Distributors Pvt. Ltd., 2015.
- Eaton R.* Comparative History as World History: Religious Conversion in Modern India // Journal of World History. 1997. Vol. 8. No. 2. P. 243–271.
- Imsong M.* God – Land – People: An Ethnic Identity. Dimapur: Heritage Publishing House, 2007.
- Jyrwa J.F.* Christianity in Khasi Culture. Shillong: K.J.P. Assamby Press, 2011.
- Kerrsingh T.J.* The Philosophy and Essence of Niam Khasi. Shillong: Ri Khasi Enterprise, 2012.
- Laloo B.* Sacred Persons: Tribal Priests of North East India. Shillong: DBCIC Publications, 2011.
- Lanternari V.* The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults. N.Y.: Alfred A. Knopf, 1963.
- Linton R.* Nativistic Movements // American Anthropologist. 1943. Vol. 45. P. 230–240.
- Lorenzen D.N.* Who Invented Hinduism: Essays on Religion in History. New Delhi: Yoda Press, 2006.
- Mawrie B.L.* The Khasis and Their Natural Environment: A Study of the Eco-Consciousness and Eco-Spirituality of the Khasis. Shillong: Vendrame Institute Publications, 2009.
- Nath D.* (ed.) Religion and Society in North East India. Delhi: DVS Publishers, 2011.
- Pegu L.N.* Changes of Mising Religious Beliefs and Practices Impact of Hinduism, Christianity and Other Religions // Religion and Society in North East India / Ed. D. Nath. Delhi: DVS Publishers, 2011. P. 184–195.
- Pennington B.K.* Was Hinduism Invented? Britons, Indians and the Colonial Construction of Religion. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Pizza M., Lewis J.* (eds.) Handbook of Contemporary Paganism. Leiden: Brill, 2009.
- Richman P.* (ed.) Many Ramayanas: The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia. N.Y.: University of California, 1991.
- Richman P.* (ed.) Questioning Ramayanas: A South Asian Tradition. New Delhi: Oxford University Press, 2000.
- Robinson R., Clarke S.* (eds.) Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings. New Delhi: Oxford University Press, 2003.
- Rountree K.* (ed.) Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe. N.Y.: Berghahn, 2018.
- Shnirelman V.A.* “Christians! Go Home!”: A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview) // Journal of Contemporary Religion. 2002. No. 17. P. 197–211.
- Showren T.* The Philosophy of Donyi Polo: Reading the Consciousness of Indigenous Religion of Arunachal Pradesh // Religion and Society in North East India / Ed. D. Nath. Delhi: DVS Publishers, 2011. P. 219–229.
- Singh K.S.* Tribal Society in India: An Anthro-Historian Perspective. New Delhi: Manohar, 1985.
- Wallace A.* Revitalisation Movements // American Anthropologist. 1956. Vol. 58. P. 264–281.
- Worsley P.* The Trumpet Shall Sound: A Study of “Cargo” Cults in Melanesia. L.: MacGibbon & Kee, 1957.

Editor's Introduction

Ryzhakova, S.I. *New Traditionalism and Religions of the South Asia* [Novyi traditsionalizm i religii Yuzhnoi Azii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 4, pp. 5–22. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040012> EDN: HIRTMH ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Svetlana Ryzhakova | <https://orcid.org/0000-0002-8707-3231> | sryzhakova@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

South Asia, tribal religions, new religions, traditionalism, modernity

Abstract

In the history of religions, in addition to large religious denominations and smaller ethnic specific cults and practices, there are a number of movements that combine local and ethnic features with global trends and patterns. The generalizing designations of such religious forms are diverse: these are folk or traditional religions, movements of social adaptation, archaic social movements, cult renewal or revival, etc. We are talking about the creative rethinking of the legacy of the past, its transformation, expansion, “reformatting”, re-imagining, and inclusion in a broad modern worldview context. Sometimes they play their role as catalysts for other movements and trends. They set off and complement the main lines of the historical development of other religions, and sometimes contrast with them. Almost always, they are associated with the formation of ethnic-cultural identities, the demarcation or, vice versa, strengthening of ties – real and imaginary. This article, for the first time in Russian ethnographic scholarship, examines the models and strategies for the formation and transformation of the “new old” religions of the East (especially South Asia), which have already become a noticeable phenomenon in the social, political, and cultural life of the region. The article introduces a special thematic section that features contributions by E.A. Renkovskaya, S.I. Ryzhakova, L.A. Streltsova, A.A. Bychkova, and M.B. Shcherbak.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 22-28-00505]

References

- Aitamurto, K., and S. Simpson, eds. 2013. *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. London: Routledge.
- Arkotong, L. 2016. *The Poetry of Resistance: The Heraka Movement of Northeast India*. Guwahati: Bhabani Offset & Imaging Systems Pvt. Ltd.
- Bhattacharjee, P. 1994. *Tribal Pujas and Festivals in Tripura*. Agartala: Directorate of Tripura State Tribal Cultural Research Institute and Museum.
- Bhattacharjee, P.B. 2013. *The Religious Life of Tripura: Special Emphasis on Tribal Beliefs and Practices*. Agartala: Naba Chandana Prakashani.
- Biswas, P., and S. Chandan. 2008. *Ethnic Life-Worlds in North-East India: An Analysis*. Singapore: Sage.
- Bogatova, O.A. 2015. “Povtornoe izobretenie” i transformatsiia lokal’noi religioznoi traditsii: erzianskii neoyazycheskii ritual [The “Reinvention” and Transformation of a Local Religious Tradition: The Case of an Erzya Neopagan Ritual]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 33–50.

- Boro, A.K. 2011. Traditional Religion of the Bodo: From Traditional Practices to Institutionalization. In *Religion and Society in North East India*, edited by D. Nath, 174–183. Delhi: DVS Publishers.
- Boro, A. 2014. Bathou Religion and Its Impact on Boro Society: A Folkloristic Study. PhD diss. Abstract, Guwahati University.
- Butinova, M.S. 1991. Religiozniy sinkretizm v Okeanii [Religious Syncretism in Oceania]. In *Lokal'nye i sinkreticheskie kul'ty* [Local and Syncretic Cults], edited by S.A. Arutiunov, 238–272. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Cantlie, A. 1984. *The Assamese*. London: Curzon Press.
- Dhanaraju, V., ed. 2015. *Debating Tribal Identity: Past and Present*. New Delhi: Dominant Publishers & Distributors Pvt. Ltd.
- Eaton, R. 1997. Comparative History as World History: Religious Conversion in Modern India. *Journal of World History* 8 (2): 243–271.
- Imsong, M. 2007. *God – Land – People: An ethnic Identity*. Dimapur: Heritage Publishing House.
- Jyrwa, J.F. 2011. *Christianity in Khasi Culture*. Shillong: K.J.P. Assamby Press.
- Kabo, V.R. 1991. Sud'by pervobytnoi religii v XX v. Avstraliiskii fenomen [The Fate of Primitive Religion in the 20th Century: Australian Phenomenon]. In *Lokal'nye i sinkreticheskie kul'ty* [Local and Syncretic Cults], edited by S.A. Arutiunov, 218–237. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Kerssingh, T.J. 2012. *The Philosophy and Essence of Niam Khasi*. Shillong: Ri Khasi Enterprise.
- Laloo, B. 2011. *Sacred Persons: Tribal Priests of North East India*. Shillong: DBCIC Publications.
- Lanternari, V. 1963. *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*. New York: Alfred A. Knopf.
- Linton, R. 1943. Nativistic Movements. *American Anthropologist* 45: 230–240.
- Lorenzen, D.N. 2006. *Who Invented Hinduism: Essays on Religion in History*. New Delhi: Yoda Press.
- Maliavin, V.V., and P.M. Kozhin. 1991. Traditsionnye verovaniia i sinkreticheskie religii Kitaia [Traditional Beliefs and Syncretic Religions of China]. In *Lokal'nye i sinkreticheskie kul'ty* [Local and Syncretic Cults], edited by S.A. Arutiunov, 120–162. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Mawrie, B.L. 2009. *The Khasis and Their Natural Environment: A Study of the Eco-Consciousness and Eco-Spirituality of the Khasis*. Shillong: Vendrame Institute Publications.
- Nath, D., ed. 2011. *Religion and Society in North East India*. Delhi: DVS Publishers.
- Pegu, L.N. 2011. Changes of Mising Religious Beliefs and Practices Impact of Hinduism, Christianity and Other Religions. In *Religion and Society in North East India*, edited by D. Nath, 184–195. Delhi: DVS Publishers.
- Pennington, B.K. 2005. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians and the Colonial Construction of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Pizza, M., and J. Lewis, eds. 2009. *Handbook of Contemporary Paganism*. Leiden: Brill.
- Richman, P., ed. 1991. *Many Ramayanas: The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. New York: University of California.
- Richman, P., ed. 2000. *Questioning Ramayanas: A South Asian Tradition*. New Delhi: Oxford University Press.
- Robinson, R., and S. Clarke, eds. 2003. *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*. New Delhi: Oxford University Press.
- Rountree, K., ed. 2018. *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe*. New York: Berghahn.

- Shnirelman, V.A., ed. 2001. *Neoiazychestvo na prostorah Evrazii* [Neo-Paganism in the Eurasia's Space]. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut Sv. apostola Andreia.
- Shnirelman, V.A. 2002. "Christians! Go Home!": A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview). *Journal of Contemporary Religion* 17: 197–211.
- Shnirelman, V.A. 2012. *Russkoe neoiazychestvo* [Russian Neopaganism]. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut Sv. apostola Andreia.
- Showren, T. 2011. The Philosophy of Donyi Polo: Reading the Consciousness of Indigenous Religion of Arunachal Pradesh. In *Religion and Society in North East India*, edited by D. Nath, 219–229. Delhi: DVS Publishers.
- Singh, K.S. 1985. *Tribal Society in India: An Anthroppo-Historian Perspective*. New Delhi: Manohar.
- Tsekhanskaia, K.V. 1991. Nativistskie sinkreticheskie religii indeitsev Severnoi Ameriki [Nativist Syncretic Religions of North American Indians]. In *Lokal'nye i sinkreticheskie kul'ty* [Local and Syncretic Cults], edited by S.A. Arutiunov, 289–315. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Wallace, A. 1956. Revitalisation Movements. *American Anthropologist* 58: 264–281.
- Worsley, P. 1957. *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*. London: MacGibbon & Kee.

ВОЗВРАЩЕНИЕ УКРАДЕННОГО БОГА: КУЛЬТ МАТТАР БАНОМ У СОРА (ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

Е.А. Ренковская

Евгения Алексеевна Ренковская | <http://orcid.org/0000-0003-1944-0746> | jennyrenk@gmail.com | научный сотрудник лаборатории исследования и сохранения малых языков | Институт языкознания РАН (Большой Кисловский пер. 1, стр. 1, Москва, 125009, Россия)

Ключевые слова

сора, племена мунда, Индия, письменность, соранг-сомпенг, Маттар Баном, бог Джаганнатх, тантризм, этнолингвистика

Аннотация

Статья посвящена религии Маттар Баном – культу автохтонной письменности языка сора, созданному в 30-е годы XX в. в штате Орисса (Индия) одновременно с самой письменностью. Новоизобретенная письменность (*соранг-сомпенг*) считается воплощением бога Джаганнатха, который, согласно индуистским представлениям, изначально был богом племени савара (предположительных предков сора), а потом был отнят у них брахманами-ория. Каждый символ письма при этом посвящен определенному божеству традиционного сорского пантеона. В статье рассматриваются социальные предпосылки, условия и цели создания культа, а также история его развития. Стратегии видоизменения культа реконструируются путем этнолингвистического анализа надписей на иконографическом изображении бога-алфавита, религиозных текстов, культовой терминологии. Выдвигается предположение, что в основу Маттар Баном изначально легли распространенные в Ориссе тантрические идеи, а представления о Джаганнатхе и буквах-божествах появились позднее.

Настоящая статья посвящена религиозному течению Маттар Баном¹ – культу автохтонной письменности языка сора, созданному в 1930-е годы одновременно с самой письменностью. На фоне огромного религиозного разнообразия у сора, появившегося в результате миссионерской деятельности “извне”, культ Маттар Баном – единственное религиозное течение, возникшее “изнутри”, созданное самими представителями этого народа. Данное исследование основано на полевых материалах экспедиции² в деревни Маричагуда, Багасала, Домбосара, Энгерба округа Раягада (шт. Орисса, Индия) в 2017 г. В статье ставятся задачи проанализировать социально-культурные предпосылки возникновения и распространения культа, а также восстановить, насколько возможно, историю и изначальный замысел его создания по имеющимся источникам.

Статья поступила 10.04.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 01.07.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Ренковская Е.А. Возвращение украденного бога: культ Маттар Баном у сора (этнолингвистический анализ) // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 23–40. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040024> EDN: HIWAVI

Renkovskaya, E.A. 2023. Vozvrashchenie ukradennoogo boga: kul't Mattar Banom u sora (etnolingvisticheskiy analiz) [Return of the Stolen God: The Sora Cult of Mattar Banom (an Ethnolinguistic Analysis)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 23–40. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040024> EDN: HIWAVI

Сора: религиозное разнообразие

Народ сора (саора, савара) проживает в Восточной Индии, в ареале, занимающем приграничные области двух штатов – юг Ориссы и север Андхра-Прадеша. В индийской социально-политической номенклатуре сора классифицируются как “племя”; данный термин распространяется на культурно обособленные этнические группы, исторически не встроенные в религиозно-экономическую кастовую систему брахманистского индуизма и поэтому причисляемые к вневарновой категории неприкасаемых. Язык сора относится к южной (корипутской) группе мунда, наряду с языками горум, гутоб, бонда и гта. В Ориссе сора окружены индоарийским большинством, говорящим на языке ория, в Андхра-Прадеше – носителями дравидийского языка телугу. Помимо этого, регион проживания сора характеризуется большим этническим, языковым и культурным разнообразием, здесь есть племена и кастовые сообщества, говорящие на разных индоарийских, дравидийских и мунда языках. На протяжении как минимум столетия сора находились в контакте с индоарийской кастовой группой пано, язык представителей которой близок к ория, а также с дравидоязычным племенем кондхов. Из-за не вполне компактного проживания среди сора выделяются отдельные племенные группы, исторически различающиеся по географическому, социальному, профессиональному и диалектному признакам, такие как ланджия сора, сарда сора, джурай сора и др. Наиболее изучены на данный момент ланджия сора – именно в их среде велись основные антропологические и лингвистические исследования.

Первой крупной публикацией, посвященной этнографии племени сора, стала знаменитая книга британского антрополога Верриера Элвина “Религия индийского племени” (*Elwin* 1955). В настоящее время основным специалистом по культуре этого народа является английский антрополог Пирс Витебски (*Vitebsky* 1993, 2017, et al.). В фокусе внимания обоих ученых были, в частности, анимистские верования сора. Так, в их традиционном пантеоне присутствуют китунги и сонумы. Китунги – божества высшего порядка, они создали мир или отдельные его элементы, людям они обычно не вредят; довольно часто в представленных сора фигурирует один Китунг – обобщенный бог – создатель мира (*Elwin* 1955). Духи-сонумы могут вредить людям, для сора они – основная причина болезней, несчастий и смертей, и только шаман в состоянии транса может определить, какой именно сонум “напал” на человека. После определения конкретного сонума его пытаются умиротворить: приносят в жертву животных (буйволов, свиней и др.). Люди, умершие от действий сонумов, сами становятся сонумами и начинают вредить своим домочадцам, пока не будут успокоены при помощи специальной церемонии *гуар* и жертвоприношений. Диалог с умершими родственниками также ведется через шамана.

Несмотря на то что традиционные верования сора сохранились до наших дней, в настоящее время в их среде отмечается удивительное религиозное разнообразие: на протяжении всего XX в. этот народ был объектом активного прозелитизма со стороны различных религий и конфессий. Так, на данный момент существуют баптистская, католическая и неоиндуистская общины сора, а также община последователей особого индуистского религиозного течения Махима Дхарма.

У истоков миссионерской деятельности среди сора стояли баптистские проповедники: уже в 1902 г. в д. Серанго (ареал проживания ланджия сора) начала свою работу канадская баптистская миссия под руководством А. Манро. В качестве одной из первоначальных задач рассматривалась работа с языком сора в целях перевода на него Библии и других священных христианских текстов. В 1931 г. по заказу А. Манро индийский лингвист Г.В. Рамамурти составил первое грамматическое описание языка сора, а также первый словарь – и то и

другое на основе диалекта ланджия. В то же время была разработана и первая письменность для языка сора, основанная на латинской графике с некоторыми символами Международного фонетического алфавита (МФА). В дальнейшем, с распространением в школах английского языка, латинская графика была модифицирована и сведена к латинскому алфавиту, а фонетические символы были исключены. С течением времени баптизм завоевал огромную популярность среди сора, и на данный момент его последователи составляют наиболее крупную религиозную общину. Римско-католическая епархия была основана в г. Берхампур в 1974 г., и с этого времени началось распространение католицизма. Сегодня среди христианских общин у сора католическая – вторая по численности. Католические миссионеры во многом используют христианское наследие баптистов (перевод Библии, латинскую графику и др.). Церковь тратит достаточно крупные финансовые средства на постройку и убранство храмов, на облагораживание прилегающих к ним территорий и расположенных в округе деревень, при этом деятельность, направленная на изучение этнографии и языка сора, особой поддержки не получает. Помимо этих двух крупных христианских общин у сора есть и малочисленные: так, Витебски в своей книге, вышедшей в 2017 г., упоминает пятидесятников и христианское движение Вишвавани (*Vitebsky 2017*).

Наряду с христианством в настоящий момент в регионе проживания сора активно распространяется индуистская миссионерская деятельность, осуществляемая организацией “Вишва хинду паришад” (“Vishva Hindu Parishad” – “Всемирный индуистский совет”). Одной из основных официальных целей этой организации является противодействие на территории Индии прозелитизму любых иных религий и “возвращение” их представителей (ранее обращенных) в индуизм. К индуизму причисляются все религии и верования, возникшие на территории Индии (в частности, автохтонные анимистические культы). При этом индуизм, проповедуемый миссионерами среди сора, сильно отличается от традиционного варианта и может быть назван неоиндуизмом. Так, согласно брахманическим представлениям, сора, как и любое другое автохтонное племя, относятся к вневарновой категории неприкасаемых, поэтому на представителей этого народа налагается большое количество религиозных ограничений, в частности, сами они не могут отправлять ритуалы. По понятным причинам такое положение дел не устраивает сора, поэтому проповедники новой формы индуизма провозглашают кастовое равенство и возможность самостоятельного отправления ритуалов. Они распространяют легенды об изначальном индуистском прошлом сора, а христианский прозелитизм представляют как иностранную культурную экспансию. Центральными божествами неоиндуизма у сора являются Рама и Кришна, основными религиозными текстами – соответственно эпосы “Рамаяна” и “Махабхарата”. Последователи неоиндуизма среди сора называются *вишва-хинду* в противовес *хинду* (“индуисты”), под последними удивительным образом понимаются и последователи традиционной брахманической модели индуизма, и приверженцы сорских традиционных анимистских верований.

Незначительная доля сора относится к религиозному течению Махима Дхарма (более известному как Алекх Дхарма или просто Алекх), возникшему на основе индуизма и изначально распространившемуся в Ориссе в среде низких каст и племен в качестве протеста против брахманизма. На данный момент Махима Дхарма популярно в племенных сообществах, в частности среди кондхов и гутоб.

Культ Маттар Баном

Культ Маттар Баном возник и распространился среди сарда-сора – племенной группы сора, проживающей в округе Раягада (шт. Орисса, Индия) – и на настоящий день остается малоисследованным. Центральным божеством культа является

Джаганнатх, вернувшийся к народу сора в форме автохтонной письменности, в которой каждый символ посвящен определенному духу-сонуму традиционного сорского пантеона. Письменность получила название *соранг-сомпенг*.

Краткая история создания культа, включающая миф о божественном происхождении письменности, впервые приводится в статье Нормана Херберта Зайда “Три письменности мунда” (Zide 1999) со ссылкой на неопубликованные тезисы Кхагешвара Махапатры (Mahapatra 1978–1979). При этом работа Зайда посвящена в основном не самому культу, а изобретенной письменности, как и некоторые последующие работы других исследователей, например, Анастасии Сергеевны Крыловой (Крылова 2018; Krylova 2021). История появления новой религии описывается в статье Зайда (Zide 1999) и позднее в статье Крыловой (Крылова 2018) следующим образом:

Племенной активист Малия Гоманго отстаивал идею создать свое письмо и вдохновил своего зятя, Мангеи Гоманго, на этот замысел. Мангеи, образованный человек, знавший ория, телугу и английский, оставил работу провизора в аптеке и отправился на несколько дней в горы, чтобы совершать там аскезу. В полночь 18 июня 1936 года он получил письменность как божественный дар. Как рассказал Мангеи, «люди сора приносили в жертву петухов, коз, буйволов и даже людей³. Они поклонялись божествам, а потом лили кровь и алкоголь им на головы. Но в конце Кали-юги Господь вернулся и сказал: “Я пришел теперь к тебе не как Дару Брахма (деревянное божество), но как Акшара Брахма (божество буквы). Почитай меня в этом облике. Я буду являться на холмах Məttar Vənom Vijnan”». Сора затем пошли и увидели на этом месте 24 буквы. Так Мангеи основал новую религию “Məttar Vənom Dəmti”, религию, “которая открывает глаза и делает людей добрыми и мудрыми”.

Более подробное описание культа как такового приводится в ряде работ (Vitebsky 2017; Guillaume-Pey 2021). Кроме того, во всех исследованиях последних лет упоминаются листовки (на сора, ория и английском), распространяемые адептами Маттар Ваном, в которых содержится официальная мифологизированная история создания культа. Публикация листовок была инициирована Варнаи Биком Гоманго (Warnai Bik Gomango), старшим сыном основателя культа Мангеи Гоманго в д. Маричагуда на базе издательства “Маттар Ванам Вигьян Прачар Ашрам” (“Mattar Vanam Vigyan Prachar Ashram” – “Ашрам по распространению знания Маттар Ванам⁴”). В 2017 г. во время нашей поездки в Маричагуду нам удалось встретиться и пообщаться с Варнаи Биком, который на тот момент был главным священнослужителем Храма алфавита, а также получить подобную листовку. В ней приводится легенда происхождения культа, как утверждается, со слов самого Мангеи:

Народ савара почитал Дару Брахму (деревянный образ божества). Но когда Лалита (саварская царевна), полюбив брахмана, раскрыла ему тайны поклонения, брахман победил Господа. Господь исчез и больше не отвечал на молитвы народа савара. Тогда савара сказали: “Прекрасно! Ты меня не слушаешь, ты мне не отвечаешь. Но слушаешь брахмана, чужака. Хорошо, тогда с сегодняшнего дня я буду предлагать тебе только кровь и алкоголь. Когда ты вернешься к нам и научишь нас быть мудрыми и добрыми, только тогда мы станем почитать тебя с должным благоговением”. Савара приняли такое решение и с тех пор стали приносить в жертву во время ритуалов петухов, коз, буйволов и даже людей. Они поклоняются, оказывают почтение, а затем льют кровь и алкоголь на голову божества. Однако через много дней, в конце Кали-юги Господь вернулся и сказал: “Теперь я пришел к вам не как Дару Брахма, а как Акшара Брахма (божество в образе алфавита). Почитайте меня в этой форме. Меня можно будет увидеть на холмах Mattar Vanam”. Тогда савара пошли и увидели. Перед ними предстали 24 буквы. Тогда был построен на этом месте храм, и с того дня началось почитание (ПМА 2017).

При этом после слов Мангеи с описанием легенды, лежащей в основании культа, следует достаточно неожиданный текст о том, что изобретение новой письменности все-таки принадлежит Мангеи:

Таким образом, Мангеи подводит духовный базис под изобретение письменности сора и основывает новое религиозное течение *Mattar Vanam Damṛi* – религию, которая открывает глаза и делает людей добрыми и мудрыми. Его письменность, символизирующая Акшару Брахму, запечатлена на холме рядом с д. Маричагуда, в 20 км от города Гунупура. Изображение представляет собой знак “ом” в графике ория, на который нанесены 24 буквы, 9 цифр и графический символ. За следующие 40 лет Мангеи обратил в свою религию достаточно большое количество своих соплеменников (Там же).

Легенда, приведенная в листовке, отсылает к официальной храмовой версии обретения в г. Пури бога Джаганнатха – центрального божества штата Орисса:

Царь Индрадьомна был преданным почитателем Вишну. Однажды странствующий вайшнава поведал ему о Нила-Мадхаве – мурти Вишну необыкновенной красоты. Царь захотел получить даршан Нила-Мадхавы и разослал по всей стране брахманов, чтобы они нашли его. Один из брахманов, Видьяпати, пришел в землю савара² и женился на дочери предводителя савара Вишвавасу по имени Лалита. От своей жены он узнал, что ее отец каждую ночь ходит поклоняться мурти Нила-Мадхавы, о котором знают только он и сама Лалита. Видьяпати уговаривает Вишвавасу позволить ему получить даршан Нила-Мадхавы и идет с ним, с завязанными глазами, но незаметно бросая на землю горчичные семена, после чего рассказывает о местонахождении мурти царю Индрадьомне. Когда Индрадьомна прибывает в это место, Нила-Мадхава исчезает, но голос с неба сообщает, что царь должен построить храм и установить там деревянное мурти Дару Брахмы (современный Джаганнатх) (ПИМА 2017).

Действительно, сам Джаганнатх и его культ обладают многими чертами, абсолютно нетипичными для других индуистских божеств. Статуя Джаганнатха сделана из дерева, как и многие фигуры божеств у племен; его внешность слабо антропоморфная, что опять же сближает его с племенными божествами. Кроме того, наряду с брахманами в культовых ритуалах Джаганнатха участвуют выходцы из племен – *дайты*, возводящие свое происхождение к брахману Видьяпати и саварской царевне Лалите, что совершенно невозможно в случае других индуистских божеств, когда представители племен не допускаются в храмы. Легенда о том, что Джаганнатх был взят брахманами у сора, распространяется индуистскими проповедниками с целью подчеркнуть близость сора к индуизму. При этом, однако, подобная проповедь часто, наоборот, вызывает у многих сора чувство ресентимента и отторжение индуизма на этой почве (Vitebsky 2017: 270). В любом случае идея о том, что Джаганнатх изначально был племенным божеством, выглядит для сора вполне правдоподобной.

Как можно заметить, история создания Маттар Баном представляет собой типичный нарратив, используемый в целях санскритизации. Основным божеством объявляется индуистский бог Джаганнатх, а “низкое” с точки зрения брахманизма поведение племени (как то: жертвоприношения животных, использование в ритуалах алкоголя) объясняется обидой на божество, бросившее своих почитателей. При этом отмечается, что ранее такое поведение было не свойственно племени. Сам культ также включает в себя все значимые элементы санскритизации: вегетарианство, запрет алкоголя, заимствование брахманических обычаев – подношение божеству цветов и фруктов, отказ от традиционной одежды сора в пользу сари и дхоти и др. Таким образом, происходит конструирование нового прошлого и новой идентичности. Еще Элвин в своей работе упоминает племенную группу сарда-сора в ряду групп сора, подвергшихся ассимиляции окружающим населением. Он называет их судда-сора (от ория *śuddha* – “чистый”) или реформированными сора и отмечает, что они “одеваются и выглядят как неприкасаемые” (Elwin 1955: 8). Последователей культа Маттар Баном другие сора называют *məṛir* (с яз. сора – “святой, чистый”).

Однако, несмотря на стремление к санскритизации, последователи культа не ассимилировались соседними индуистами-ория, а во многом сохранили

свою племенную идентичность. Насколько можно судить, ассимиляция как раз не входила в задачи новой автохтонной религии. Культ Маттар Баном предположительно стал попыткой, с одной стороны, повысить свой статус внутри брахманической кастовой системы с помощью санскритизации, а с другой – сохранить свои традиционные верования. Несмотря на то что основным божеством объявлен Джаганнатх (в виде алфавита), знаки изобретенной письменности посвящены духам-сонумам традиционного сорского пантеона, которые постоянно упоминаются в религиозных гимнах. При этом сам концепт сонумов претерпел в Маттар Баном значительные изменения. Если в анимистических представлениях эти духи приносят болезни и смерть человеку, то в Маттар Баном они исключительно благожелательны, а после смерти человек воссоединяется с тем сонумом, чье имя начинается на ту же букву, что и его собственное.

Интересен и сам факт создания автохтонной письменности. Племена мунда, занимая низшую ступень кастовой иерархии в индуизме, подвергаются не только бытовой, но и культурной и языковой дискриминации. Языки мунда не являются индоарийскими, т.е. никак не могут быть возведены к культовому в индуизме санскриту, что также приводит к негативной оценке этих языков с точки зрения традиционного индуистского общества. Наличие собственной письменности на оригинальной графической основе позволяет языкам Индии повысить их статус как языков. Данный факт определяется распространенными в Индии лингвистическими представлениями, в соответствии с которыми одна из обязательных характеристик языка (в отличие от более мелкого и менее статусного идиома – диалекта и др.) – наличие оригинальной письменности.

Начало XX в. знаменуется созданием автохтонных письменностей для языков разных племен Индии, в том числе *масарам гонди* (1918 г.) для языка гонди, *ол чики* (1925 г.) для сантали и др. Согласно диссертационной работе Абхиласа Наяка, посвященной диалектам сарда-сора Гунупурского техсила, распространение среди сора христианства, а вслед за ним и письменности на латинской основе породило своеобразный кризис идентичности у представителей этого народа, исповедующих традиционную религию (Nayak 1995). Кроме того, проживание сора одновременно в двух штатах (Орисса и Андхра-Прадеш) приводило к постоянным дискуссиям, какую из двух графических основ – ория или телугу – выбрать для их языка. Все эти факторы, а также удачный опыт разработки и распространения *ол чики* у санталов сподвигали местных сорских активистов на создание автохтонной письменности (Ibid.: 9).

Создание культа на основе почитания письменности соранг-компенг для сора, вероятно, являлось попыткой сохранить одновременно традиционные культуру и язык, закрепив их посредством религиозного мирознания. Сама идея о получении автохтонной письменности в результате божественного откровения имела место и у других народов мунда. Так, создатель *ол чики* Рагхунатх Мурму утверждал, что его труд вдохновляли боги санталов – бог Биду и богиня Чандан. Впоследствии и Лако Бодра, автор *варанг читти* (1950-е годы) – автохтонной письменности для языка хо, также заявлял, что письмо открылось ему посредством шаманского видения (Krylova 2021).

Первый и основной храм культа Маттар Баном располагается недалеко от д. Маричагуда (округ Раягада, шт. Орисса). В храме находится камень с петроглифами – знаками соранг-компенг. Именно в этом месте, согласно легенде, бог Джаганнатх явился Мангеи Гоманго, после чего оставил свой образ в виде Акшары Брахмы – петроглифы проявились на камне сами собой. При этом в настоящее время над камнем воздвигнут сверху купол (см.: Рис. 1а), и хорошо разглядеть можно только одну его часть; на ней видны знаки соранг-компенг, объединенные в группы по шесть элементов, а группы разделены между собой



Рис. 1. а) Купол над камнем с петроглифами. Фото А.С. Крыловой, 2017 г.
б) Петроглифы соранг-сомпенг в Храме алфавита (д. Маричагуда).
Экспедиционное фото, 2017 г.

линиями (см.: Рис. 1б). В дальнейших представлениях алфавит тоже часто группируется в 6-элементные списки (см.: Табл. 1). Среди других значимых мест почитания культа можно отметить Храм первого печатного станка соранг-сомпенг в д. Домбосара, ашрам Мангеи Гоманго в д. Энгерба и др.

Таблица 1

Алфавит соранг-сомпенг

ꞑ [sə]	Ꞓ [tə]	ꞓ [bə]	ꞔ [cə]	ꞕ [də]	Ꞗ [gə]
ꞗ [mə]	Ꞙ [ɲə]	ꞙ [lə]	Ꞛ [nə]	ꞛ [və]	Ꞝ [pə]
ꞝ [yə]	Ꞟ [rə]	ꞟ [hə]	Ꞡ [kə]	ꞡ [jə]	Ꞣ [ŋ ə]
ꞣ [a]	Ꞥ [e]	ꞥ [i]	Ꞧ [u]	ꞧ [o]	Ꞩ [æ]
ꞩ <i>almrae</i> – диакритика, обозначающая заимствованные фонемы (Everson 2009)					

Таблица 2

Цифры соранг-сомпенг

ꞑ	Ꞓ	ꞓ	ꞔ	ꞕ	Ꞗ	ꞗ	Ꞙ	ꞙ	Ꞛ
1	2	3	4	5	6	7	8	9	0

Нужно отметить, что созданная письменность не до конца проработана и не вполне учитывает особенности языка сора. Она представляет собой алфавит, при этом в текстах часто опускается буква для гласного *a* (или иногда *o*, по аналогии с ория), что сближает соранг-сомпенг с остальными индийскими абугидами. Звук *h* в языке сора отсутствует, при этом буква для него в алфавите есть. Звук *c* (*tʃ* в записи МФА), согласно Няяку, отмечается в диалектах Гунупурского техсила на месте *s*, имеющегося в других диалектах, в частности, ланджия-сора (Nayak 1995). Однако в диалектах деревень Багасала, Домбосара, Энгерба Гунупурского техсила, где нами был собран языковой материал, *c* отсутствует, при этом отмечается звук *ts*, который мог бы быть соотнесен с *c*⁶,

но встречается он только спорадически в некоторых словах (*kitsod* – “собака”, ср.: ландж.-сора *kinsod*). Более того, в имеющихся у нас текстах на соранг-сомпенг буква для звука *c* в словах также не встречалась, она появлялась только тогда, когда обозначала саму себя при перечислении букв алфавита. Тексты на соранг-сомпенг демонстрируют полное отсутствие стандартизации письменности, слова могут быть записаны многими разными способами. Все указывает на то, что для последователей культа письменность носит по большей части сакральное, а не практическое значение. Сама идея автохтонной письменности, с одной стороны, привлекает энтузиастов и активистов, ратующих за сохранение языка и культуры, а с другой стороны, во многом отталкивает представителей других религий из-за непосредственной связи с конкретным культом.

Исследуя культ Маттар Баном, можно заметить, что в нем реализуются два замысла: возвращение отнятого прежде у сора Джаганнатха и тем самым своеобразное “привязывание” культа к окружающему индуизму, а также развитие и распространение собственной письменности, повышающей престижность языка и культуры сора. При этом на первый взгляд не вполне понятно: каким образом могут быть объединены в рамках одного культа индуистское божество и новоизобретенная письменность?

Однако тут стоит вспомнить, что в начале XX в. на территории Восточной Индии, в частности в Ориссе, были достаточно сильно распространены тантрические идеи. В тантризме есть представление о *матриках-варнах*, согласно которому письменность деванагари, используемая для санскрита, представляется в виде богини-шакти, именуемой Матрикой – матерью, породившей все мантры, все шастры и священные тексты и в принципе все, что связано со словом, а в расширенном понимании – и все материальное. При этом все знаки письменности, варны, также соотносятся с *матриками* – богинями, различными проявлениями шакти. У каждой такой *матрики* – свое имя и свой образ. Считается, что сила мантр заключена именно в том, что они состоят из букв-матрик. Таким образом, появление Маттар Баном с буквами-сонумами, складывающимися в единое божество Джаганнатха, не было чем-то новым и неожиданным во время создания культа.

Интересным и важным является тот факт, что Джаганнатх, по сути, упоминается только в легенде о происхождении культа. Хотя само имя Джаганнатх в тексте ни разу не встречается, о том, что речь идет именно об этом божестве, становится понятно по эпитету *Дару Брахма*⁷ и прямым отсылкам к официальной храмовой легенде о появлении Джаганнатха в г. Пури. Основное божество культа Маттар Баном – бог-алфавит – почитается под именем Акшара Брахма, и его иконографическое изображение представляет собой, как и упоминалось в листовке из Храма алфавита, «знак “ом” в графике ория, на который нанесены 24 буквы, 9 цифр и графический символ» (ПМА 2017) (см.: Рис. 2а).

Расхождения и вариации в культе Маттар Баном

Судя по многим факторам, можно утверждать, что культ Маттар Баном дорабатывался с течением времени и достаточно серьезно изменился по сравнению с изначальной идеей. На это, в частности, указывает большое количество расхождений и вариаций, затрагивающих практически каждый элемент культа. Прежде всего, существуют расхождения в том, кто же все-таки является создателем алфавита соранг-сомпенг. Если в листовках Храма алфавита в д. Маричагуда автором называется Мангеи Гоманго, а вдохновителем – его тесть Маллия Гоманго, то по другим данным алфавит был изобретен самим Маллией Гоманго. Так, согласно материалам Витебски, именно Маллия совершал аскезу в горах и



Рис. 2. а) Иконографическое изображение Акшары Брахмы. Экспедиционное фото, 2017 г. б) Символ “ом” в графике ория.

получил видение алфавита, тогда как его зять Мангеи Гоманго стал основным распространителем алфавита и собственно создал и стал проповедовать культ:

Молодой священнослужитель по имени Орджуно объяснил, как одному человеку из сарда-сора по имени Маллия было видение, в котором ему было показано, как найти алфавит сора, чудесным образом начертанный на вершине горы. В этом алфавите каждый сонум превратился в букву, на которую начиналось его имя. Люди считали Маллию сумасшедшим, но его образ мыслей был столь высок, что он 21 день оставался на вершине горы без еды. Его дочь вышла замуж за человека по имени Мангеи, который стал распространять алфавит и превратил его в культ (*Vitebsky* 2017: 281).

Похожая версия приводится и в интернет-статье Субхашиша Паниграхи, посвященной созданию шрифтов для соранг-сомпенг: “Алфавит соранг-сомпенг или сора-сомпенг был первоначально изобретен Маллией Гоманго в 1936 году. Его зять Мангеи Гоманго сыграл важную роль в его распространении, открыв типографию, где было выпущено много книг” (*Panigrahi* 2020).

Оба этих человека – Маллия Гоманго и Мангеи Гоманго – почитаются в рамках культа Маттар Баном в качестве его создателей, их портреты устанавливаются во время ритуалов наряду с изображением Акшары Брахмы, печатаются в книгах на соранг-сомпенг. При этом большего почитания, насколько можно судить, удостоивается Мангеи. Вопрос о том, кто же все-таки из них создал алфавит, остается на данный момент открытым.

Много вопросов вызывает также иконографическое изображение Акшары Брахмы, и прежде всего запечатленные на нем знаки. В листовке из Храма алфавита говорится о “24 буквах, 9 цифрах и графическом символе” (ПМА 2017). В тексте работы Зайда упоминаются 12 цифр на изображении (*Zide* 1999: 201; со ссылкой на: *Mahapatra* 1978–1979), тогда как в таблице символов приводится 10 цифр, включая ноль (*Ibid.*: 203). В статье Крыловой, на основании работы Зайда, делается интересное замечание: 12 цифр, вероятно, связаны с особенностью образования числительных сора, а именно с сохранившимися следами

двенадцатеричной системы счета в числительных до 20 (Krylova 2021: 322). В таблице символов в работах Нормана Херберта Зайда и Майкла Эверсона представлен отдельный диакритический знак для обозначения заимствованных фонем (Zide 1999: 203; Everson 2009: 1–2; в обоих работах со ссылкой на: Mahapatra 1978–1979). В самой верхней части изображения действительно имеется фигурный символ, имеющий декоративные функции.

На самом деле знаков на каноническом изображении Акшары Брахмы больше. Так, буквы алфавита приводятся дважды – в верхней и нижней частях: вверх – только согласные, снизу – согласные и гласные. Буквы сгруппированы в ряды по шесть в каждом, в нижней части ряды разделяются диагональными линиями, образуя отсеки, тогда как в верхней – приведены один под другим. В отсеке с гласными двумя отдельными строками приводятся цифры, а точнее числа, от 1 до 12. В первой строке – от 1 до 9, во второй – 10, 11, 12, составленные из цифр (первой строки) и появившегося здесь впервые знака для 0, совпадающего по начертанию с соответствующей арабской цифрой. Таким образом, в этих двух строках представлено десять разных цифр, 12 чисел и 15 отдельных символов. Идея, высказанная Крыловой, может объяснить тот факт, что автор изображения Акшары Брахмы посчитал нужным привести на нем 12 чисел, руководствуясь особенностями языка сора, тогда как самих цифр все-таки 10 (см. Табл. 2) (Krylova 2021: 322). В верхней части фигуры Акшары Брахмы слева расположено еще 10 знаков, из которых 8 (4+4) – цифры. Одна группа цифр образует число 1936, что совпадает с годом создания письменности. Другая группа цифр складывается в число (возможно, также год) 1952, значение которого нам неизвестно. Два оставшихся символа расположены чуть ниже, оба похожи одновременно на цифру 1 и на диакритический знак для заимствованных фонем, точное их значение неизвестно. Интересно, что цифры, запечатленные на Акшаре Брахме, графически не вполне совпадают с теми, что приводятся в литературе на соранг-сомпенг или в работах исследователей, изучавших этот культ.

Не до конца понятен и тот факт, почему в качестве иконографического изображения Акшары Брахмы, как это заявляется, выбран символ “ом” в графике ория (см.: Рис. 2б). На самом деле, как можно заметить, в основу изображения положен не сам символ “ом”, а его очертания – как если бы все детали символа были обведены одной линией. В любом случае, заимствование этого символа явно противоречит идее создания автохтонного алфавита: при желании можно было создать свой собственный символ “ом”, как это было сделано, например, в *варанг читти* – письменности для языка племени хо. При этом форма Акшары Брахмы удивительным образом напоминает очертания камня в Храме алфавита, на котором, согласно легенде, проявились буквы-петроглифы (см.: Рис. 1б). Отчетливо видно, что на камне та же группировка букв по шесть символов и те же разделительные линии. В настоящее время камень плотно закрыт сверху куполом, что крайне затрудняет изучение его верхней части. Нам удалось сделать несколько снимков, прикрыв фотоаппарат к длинной палке и просунув в отверстие в куполе (Рис. 3а,б).

На снимках видно, что некоторые знаки в верхней части камня также похожи на символы, представленные на каноническом изображении Акшары Брахмы. На узкой части камня нанесен фигурный элемент, схожий с тем, который имеется на самой верхней части Акшары Брахмы, однако не идентичный (Рис. 3б). Чуть ниже, на широкой части камня, можно различить два ряда знаков, напоминающие второй и третий ряды согласных по шесть в ряду (от *m* до *ñ*) на изображении Акшары Брахмы (первого ряда согласных здесь нет). Рядом с этими рядами видны еще какие-то символы, которые сложно опознать, в частности

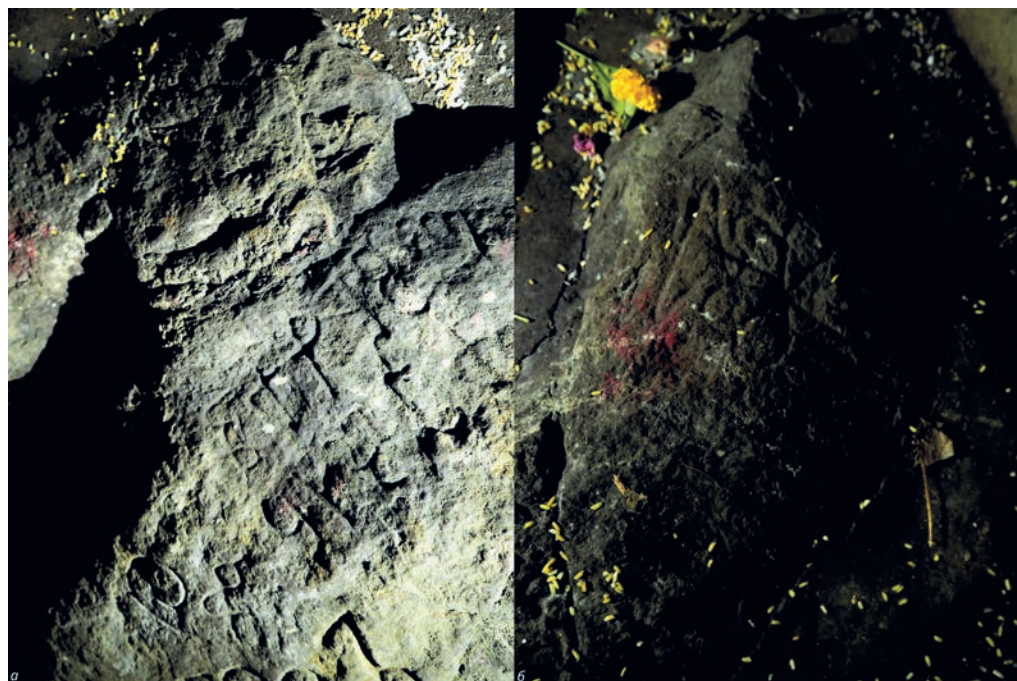


Рис. 3. а, б) Снимки камня с петроглифами соранг-сомпенг в Храме алфавита (д. Маричагуда). Экспедиционное фото, 2017 г.

из-за того, что не все попало в фотообъектив. Однако в целом складывается впечатление, что изначально иконографическое изображение Акшары Брахмы могло быть изображением камня с петроглифами, но в дальнейшем, из-за некоторой вероятной несистемности в представлении символов на камне, изображение бога-алфавита было модифицировано и объявлено повторяющим форму “ом” в графике ория (ввиду некоторого внешнего сходства). Возможно, по той же причине сам камень был прикрыт сверху куполом, а доступ оставлен лишь к той его части, на которой символы представлены наиболее системно.

Расхождения в культе Маттар Баном касаются также списка сонумов, которым посвящены буквы алфавита. Во-первых, по понятным причинам в него попали далеко не все сонумы сорского пантеона: их намного больше, чем возможных букв, и на одну и ту же букву могут начинаться имена нескольких сонумов. Во-вторых, можно также предположить, что не все буквы потенциально могут быть обеспечены соответствующими сонумами (несмотря на большое их количество). С такой дилеммой могли столкнуться и теоретики культа. Витебски, хорошо знакомый с пантеоном сонумов у ланджия-сора, опознает не всех сонумов в списке букв сарда-сора: «Не только диалект у них другой, но также и многие сонумы. Солнце, Луна, Земля, Китунг – эти, по крайней мере, казались знакомыми. Другие же относились к местной окружающей среде и обладали другой значимостью: так, у ланджия-сора “Сад”, “Межа” и “Лес” вообще не считались бы сонумами» (Vitebsky 2017: 285).

Во время экспедиции в места распространения культа Маттар Баном нами были получены два списка сонумов, соответствующих знакам соранг-сомпенг. Первый был записан в процессе интервью с Мукундой Сабаром – создателем и руководителем одного из издательств книг на соранг-сомпенг. Второй пред-

ставлял из себя хранящуюся в Храме печатного станка (д. Домбосара) коллекцию посвященных сонумам традиционных рисунков-идитталей с подписями, в которых указаны имена сонумов. Служители храма дали нам некоторые пояснения к рисункам. В этих двух списках, как и в списке, приведенном в работе Витебски (*Vitebsky* 2017: 283–285), не все сонумы совпадают: имена некоторых различаются или переведены по-разному. Часть сонумов алфавитного списка реально зафиксирована в пантеоне сора и не вызывает сомнений: это, например, *Sundan* – “основной несущий столб в амбаре, выполняющий ритуальные функции”, *Dan̄ki* – “глиняный горшок” (домашнее божество, обитающее в горшочке, подвешенном у входа), *Labo* – “земля”, *Angai* – “луна”, *Uyui* – “солнце” и др. В списках других сонумов отмечаются расхождения: так, букве *p* у Витебски соответствует сонум *Patta* (“рыба”), у Сабара – *Patta* (“лист”), а в коллекции идитталей – *Pan̄kui* (“свадьба”, что сопровождается соответствующим изображением) (Рис. 4а). Сонума, соотносящегося с буквой *h*, зовут *Haro*. По словам Сабара, это дерево-*haro*, защищающее детей от сглаза. Служители Храма печатного станка перевели имя сонума на идиттале как “украшения”, что подтверждалось рисунком (Рис. 4б).

Расхождения в списке сонумов говорят прежде всего о не до конца разработанной теоретической базе культа, а тот факт, что исследователями зафиксированы не все сонумы из этого списка, может указывать на то, что изначально в пантеоне они отсутствовали и были изобретены создателями Маттар Баном. Если Джаганнатх в легенде о создании культа Маттар Баном описывается при помощи эпитета Дару Брахма, то духи-сонумы, которые, как утверждают адепты культа, воплотились в буквы алфавита, не упоминаются вовсе. Это позволяет предполагать, что, возможно, идея сонумов появилась позднее.

Особенности религиозных текстов на соранг-сомпенг

На данный момент на соранг-сомпенг опубликовано некоторое количество разной литературы. Первый печатный станок соранг-сомпенг, находящийся в Храме в д. Домбосара, до сих пор функционирует и используется для издания

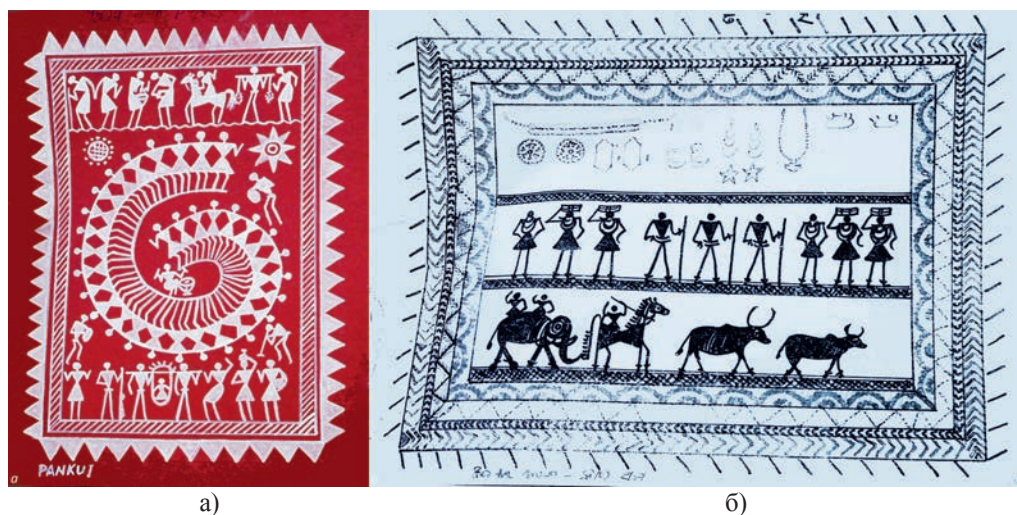


Рис. 4. а) Рисунок-идитталь, посвященный сонуму свадьбы. Экспедиционное фото, 2017 г.
б) Рисунок-идитталь, посвященный сонуму украшений. Экспедиционное фото, 2017 г.

религиозных текстов, а также различной социально значимой печатной продукции, например приглашений на свадьбу. Помимо этого, в регионе работает несколько современных издательств, выпускающих разного рода учебные издания, посвященные языку сора и соранг-сомпенг, билингвы и бискрипты (тексты на сора в разных графических системах – соранг-сомпенг и ория, а также их перевод на ория), просветительскую литературу. Ведется работа даже по переводу на сора в графике соранг-сомпенг различных текстов других религий (часть “Евангелия от Иоанна”, фрагменты из “Рамаяны” и др.).

Особое место в литературе на соранг-сомпенг занимают религиозные тексты. Многие из них, как считается, созданы самим Мангеи Гоманго и напечатаны на первом печатном станке. Сейчас они публикуются различными издательствами. Часть текстов по структуре представляет собой гимны алфавиту и его буквам, поскольку в них в определенном контексте появляются названия букв. Если произведения нерелигиозной тематики на диалекте сарда-сора, написанные соранг-сомпенг, вполне поддаются чтению и переводу⁸, то с религиозными текстами все значительно сложнее. На первый взгляд, они абсолютно непонятны и не соответствуют грамматике языка сора. Мы поставили перед собой цель прочесть и проанализировать некоторые из них, чтобы получить представление о структуре и особенностях религиозных текстов Маттар Баном. Для анализа были выбраны три текста, взятые из двух изданий: “Datar din jøreṅna” издательства “Mattar Banom Press” (д. Домбосара, шт. Орисса; брошюра, год не указан) и “Sri Mattar Banom datar jøreṅna kam” издательства “Sri Akshara Brahma Yuva Nirmana Seva Sangam” (д. Навгада, шт. Андхра-Прадеш; книга, год не указан).

Текст 1 (“Datar din jøreṅna”, с. 1):

sərraŋ⁹ jaŋ leməntubən warən tiyən tarən rubən puriŋ susaŋ kərəm moŋen
sibarəmən narəjoy moŋen lemən tubən sərraŋ jaŋ lemən lemən sərraŋ jaŋ lemən tubən

Аналогичный текст с некоторыми, вероятно, графическими вариантами представлен также в книге “Niti Sikya” издательства “Malar Madir Vigyan Selum” (д. Куджендри, шт. Орисса):

sərraŋ jaŋ limən tubən warən tiyən tarən rubən pruiŋ susan kərəm moŋen
sibarəmən arəjoy moŋen limən tubən sərraŋ jaŋ limən limən

В данном тексте сразу бросается в глаза, что, вопреки грамматике сора, практически все слова заканчиваются на носовые согласные: *-n*, *-ŋ* или *-m*. Несмотря на то что некоторые корни слов опознаваемы, грамматические элементы здесь отсутствуют, что крайне затрудняет перевод. Вместе с этим мы отметили, что фамилии издателей брошюры на главной странице обозначены как Саббарам и Саббарами, тогда как распространенная сорская фамилия звучит как Сабар. Возникает впечатление, что сорские слова переделываются по аналогии с санскритом, где многие слова оканчиваются на носовые согласные, причем именно по фонетической аналогии, без учета реальных особенностей санскрита.

Первые два слова Текста 1 предположительно переводятся как “язык-мать” – обращение к языку как к матери. Лексема *sərraŋ* (“язык”) зафиксирована в словаре П.Дж. Донеган и Д. Стэмпа (*Donegan, Stampe* 2004), тогда как *jaŋ* означает “мать” в диалекте сарда-сора (в ланджия-сора – *yaŋ*) (см. также: *Nayak* 1995: 77).

Выражение *leməntubən/lemən tubən* представляет особый интерес. В аналогичном тексте из “Niti Sikya” слово *lemən* записано как *limən*, и это не случайно. Фиксация одного и того же гласного в сорской латинице то как *e*, то как *i* говорит, что перед нами гласный сора *ɪ* – ненапряженный неогубленный глас-

ный переднего ряда верхнего подъема, артикуляционно занимающий промежуточную позицию между *i* и *e*. Значит, в данном случае речь идет о корне *lim-* (“приветствовать”). Аналогично в виде *tub-*, скорее всего, записывается корень *tub-* (“делать, работать”) с гласным *u* – неогубленным гласным заднего ряда верхнего подъема, близким к *u*. Возможно, сочетание *lemən tubən* – это искусственно составленная сорская калька общиндийского приветствия *namaskār* (от скр. *namaḥ* – “приветствие” + *kāra* – “делая”). Соответственно, двойное *lemən lemən* – аналог формулы *namo namaḥ* (< *namaḥ namaḥ* – дважды слово “приветствие” с учетом сандхи).

Если наш предположительный перевод фразы *sərraŋ jaŋ leməntubən* верен, то можно говорить о том, что, во-первых, в текстах Маттар Баном возможны санскритские лексические кальки, а во-вторых, что более важно, вводится еще один персонаж для поклонения в рамках культа – язык, персонифицированный в женском образе.

Текст 2 (“Datar din jəreŋna”, с. 2):

woŋ de' Məttar Bənom woŋ de' Məttar Bənom woŋ de' Məttar Bənom¹⁰
 woŋ de' **sa** torom
 woŋ de' **ta** torom
 woŋ de' **ba** torom
 woŋ de' **ca** torom

 woŋ de' Məttar Bənom woŋ de' Məttar Bənom

Текст по своей структуре явно представляет собой гимн алфавиту и его буквам. Все строки кроме первой и последней состоят из четырех слов, где третье слово – название буквы, а остальные – *woŋ*, *de'* и *torom* – слова с непонятным значением. Соответственно, число таких строк в тексте равно числу букв. Поиски в имеющихся словарях сора трех приведенных выше слов не дали результатов. При этом попытка ритмично прочесть гимн привела к осознанию фонетического сходства данных строк с первыми словами известной поэмы, в дальнейшем национальной песни Индии “Ванде Матарам” (“Vande Mātaram”; в произнесении ория “Vônde matôrôm”). Такое сходство подтверждает предположение о том, что гимны Маттар Баном могли создаваться на основе фонетического подражания санскритским текстам.

Текст 3 (“Sri Mattar Banom datar jəreŋna kam”, с. 7):

woŋ waŋ mədir **sərraŋ** sərusəti'nam **sa** ha
 woŋ waŋ mədir **təŋor** sərusəti'nam **ta** ha
 woŋ waŋ mədir **bənom** sərusəti'nam **ba** ha

 woŋ waŋ mədir nanəm na anəm liman liman

Все строки, кроме последней, одинаковы по структуре, меняется только четвертое слово (на этой позиции в дальнейших строках текста появляются: *cəncəl*, *dəreŋ*, *gələm*, *mərət*, *ngələn*, *ləreŋ*, *na a*, *warən*, *rənom*, *yənəm*, *rənəŋ*, *hərən*, *kərəm*, *jərəm*, *ŋana*, *anəu*, *e lən*, *irən*, *urən*, *onən*, *ai yar*), а также названия букв в предпоследней позиции.

Данный отрывок подтверждает предыдущие предположения об имитации санскритских текстов в гимнах Маттар Баном. Строки этого гимна являются фонетическим подражанием Сарасвати-мантре (*om aiṃ sarasvatyai namaḥ*) с добавлением слова *mədir*¹¹ – “святой, чистый”. В Тексте 3 есть еще одна деталь, важная для осмысления истории культа. В каждой строке слово на четвертой

позиции начинается на букву алфавита, упомянутую в этой строке (на предпоследней позиции). Некоторые из этих слов имеют лексическое значение (например, *təṇor* – “дорога”, *bənom* – вторая часть названия Маттар Баном), но в большинстве своем это просто звуковые сочетания. Все они следуют за словом *mādir* (“святой”) и по логике текста могли бы быть названиями букв. При этом с именами сонумов они не связаны – это совершенно другие слова. Если вспомнить, что идея букв-сонумов, складывающихся в единое божество Джаганнатха, представляет собой переосмысление тантрической идеи о матриках-варнах – знаках деванагари, то можно предположить, что в этом тексте представлены имитационные подобию *биджа-мантр*¹² – звуковых воплощений божеств в форме одного слога. Начальный звук в таких мантрах достаточно часто совпадает с начальным звуком имени божества. Возможно, большинство подобий биджа-мантр в анализируемом тексте тоже односложны, но это только предположение, поскольку неизвестно, где читается гласный по умолчанию, а где выпадает. Данный текст еще раз подтверждает тот факт, что гимны Маттар Баном составлялись на основе фонетического подражания распространенным в массовом узусе санскритским текстам. Кроме того, на его основе можно сделать еще несколько выводов. Подтверждается, во-первых, то, что при создании культа использовалась концепция матрик-варн (здесь мы можем наблюдать развитие феномена биджа-мантр), а во-вторых, то, что идея букв-сонумов была не изначальной, а появилась позднее в ходе развития культа. В целом религиозные тексты Маттар Баном дают новую важную информацию об истории и структуре культа.

Этимология культовых терминов

Культовая терминология Маттар Баном состоит из терминов двух типов: это санскритские термины (как, например, Акшара Брахма) и термины неясной этимологии. Наибольший интерес в данном случае вызывает само название культа – Маттар Баном. В работе Зайда эта конструкция рассматривается как часть предположительного топонима – названия холмов: “Я буду являться на холмах Маттар Баном Виджнян (Məttar Bənom Vijnan)” (Zide 1999). Однако такого топонима на самом деле не существует. В блоге “Savara leepi”¹³, единственном блоге, посвященном Маттар Баном, отмечается, что “[у] соранг-сомпенг есть альтернативные имена, такие как Маттар Баном, Акшара Брахма, Мади Брахма”; получается, что Маттар Баном – это еще одно название алфавита. По нашей гипотезе, название культа – ничто иное, как искаженное, с учетом имитации санскрита (конечный *-m*) и фонетики ория (скр. *v* > ория *b*, скр. *a* > ория *ō*), выражение *mātrikā vārṇa* (“матрика-варна”). Полное название “Маттар баном дамри” (“Məttar Bənom Dəmri”) в таком случае может восходить к *mātrikā vārṇa dharma* (“религия матрик-варн”).

С меньшей уверенностью можно говорить о названии письменности *soraŋ sompeŋ* – “соранг-сомпенг”. *Soraŋ* здесь означает “сора” с учетом псевдосанскритского конечного носового гласного: иногда название письменности приводится как *sora sompeŋ*. *Sompeŋ* предположительно может восходить к ория *chhōpei* – “печать, печатание” (аффрикаты ория *c*, *ch* реализуются в сора как *s*).

* * *

На основе вышеизложенного можно сделать следующие выводы. Создание автохтонной религии Маттар Баном у народа сора (группы сарда-сора) преследовало сразу несколько целей. С одной стороны, это было характерное для Индии стремление к санскритизации. С другой – ставилась задача в той или

иной мере сохранить традиционные религиозные представления в противовес как окружающему индуизму, так и все более распространяющемуся среди сора христианству, а также повысить статус языка сора. Основателями культа считаются сорские активисты Маллия Гоманго и его зять Мангеи Гоманго. По утверждению Наяка, в основу будущего культа прежде всего легла инициатива Маллии Гоманго по созданию автохтонной письменности сора: “считается, что он занялся этим, чтобы удовлетворить желание своей жены, которая хотела слушать индуистские писания на сора вместо традиционных ория” (*Nayak* 1995: 10)¹⁴.

Наше исследование показывает, что культ Маттар Баном претерпел с течением времени множество изменений. В ходе его развития можно выделить несколько пластов преобразований, инициаторами которых, по всей видимости, были разные авторы. Изначальная идея, вероятнее всего, опиралась на распространенные в Восточной Индии тантрические представления о матриках-варнах. На это, в частности, указывают как попытка создания подобия санскритских биджа-мантр и гимн, посвященный “языку-матери”, так и само название культа – Маттар Баном. Автор исходной идеи, надо полагать, изобрел саму письменность, а дальше попытался на ее основе создать аналог тантрической системы матрик-варн, имитируя распространенные в то время в массовом обиходе санскритские тексты, но не имея при этом ни малейшего представления о санскрите. Возможно, это был Мангеи Гоманго – если действительно основные религиозные гимны принадлежат его авторству. В диссертационной работе Наяка приводятся названия книг, написанных Мангеи на соранг-сомпенг: “*Lekikām*” (“Математика”), “*Istāram*” (“История”), “*Bibil Girāmār*” (“Грамматика”) и др. (*Nayak* 1995: 15–16); эти названия представляют собой искаженные версии санскритских и английских слов, что говорит о неаккуратном обращении с языковым материалом и подтверждает приведенную выше гипотезу. Далее первичная теория культа была серьезно переработана. Легенда о вернувшемся к сора боге Джаганнатхе и сонумы как аналоги матрик появились позднее – и их автор уже грамотно оперирует как санскритской терминологией (*Dāru Brahmā*, *Akṣara Brahmā* и др.), так и культурологическим материалом. Кто конкретно этот автор, на данный момент нам неизвестно.

Примечания

¹ В англоязычной литературе помимо *Mattar Banom* встречаются также варианты *Mattar Vanam*, *Matharvanam* и др.

² Экспедиция осуществлялась в сотрудничестве с А.С. Крыловой (ИБ РАН). Иллюстративный материал в статье относится к фотоматериалам экспедиции.

³ Ни одно из исследований не подтверждает наличия человеческих жертвоприношений у сора, о чем утверждается, в частности, в: *Zide* 1999: 201.

⁴ Обычно второе слово в названии культа произносится как “Баном” с учетом фонетики языка ория, однако иногда записывается в санскритизованном виде – “Ванам”.

⁵ В санскрите – шабара.

⁶ В индийских языках, в которых имеется звук *ts*, он часто обозначается знаком для *s*, поскольку в основной массе брахмических письменностей на территории Индии имеется знак для *s* и это ближайший фонетический аналог *ts*.

⁷ Один из эпитетов Джаганнатха, не применяемый больше ни к каким индуистским божествам.

⁸ Нами был осуществлен перевод на русский и английский языки текста сарда-сора на соранг-сомпенг для корпуса языков мунда (см.: Язык сора // Языки мунда. <http://mundastudies.info/ru/sora-language>).

⁹ Знаком *ə* транслитерируется гласный по умолчанию. У последнего согласного в слове гласный по умолчанию отсутствует, судя по записи слов, произношение которых известно: *Məttar Bənom, sompeŋ, mədir* и др.

¹⁰ Знаком апострофа здесь транслитерируется диакритика для заимствованных фонем в соранг-компенг.

¹¹ Буква *d* используется также для записи звука ɖ: слово “святой” в языке сора – *məɖir*.

¹² От санскритского *bīja* – “семя”.

¹³ *Savara leepi* переводится с ория как “письменность савара (сора)” (см.: Akshara Brahma Form of Lord Jagannath, the Most Beloved Deity of the Sabaras // Savara Leepi. 24.10.2018. <http://savaraleepi.blogspot.com>).

¹⁴ Здесь можно наблюдать характерное для Индии лингвистическое заблуждение – отождествление языка с письменностью.

Источники и материалы

ПМА 2017 – Полевые материалы автора; октябрь–ноябрь 2017 г. Индия, шт. Орисса, г. Паралакхемунди, деревни Серанго, Барангсинг, Самагайта, Порида, Оллада (окр. Гаджапати), деревни Маричагуда, Багасала, Домбосара, Энгерба (окр. Раягада).

Donegan, Stampe 2004 – Donegan P.J., Stampe D. Sora Dictionary. 2004. <http://www.ling.hawaii.edu/austroasiatic/AA/Munda/Dictionaries/Sora> (дата обращения – 08.02.2023)

Everson 2009 – Everson M. Proposal for Encoding the Sora Sompeng Script in the UCS. Liaison Contribution for Consideration by JTC1/SC2/WG2 and UTC. JTC1/SC2/WG2 N3647R L2/09-189R, 2009.

Mahapatra Kh. 1978–1979 – Mahapatra Kh. SoraN SompeN: A Sora Script. Unpublished conference paper (Delhi, Mysore).

Panigrahi 2020 – Panigrahi S. Sora, an Indigenous Language from India, Is Getting a New Typeface // Rising Voices. 05.11.2020. <https://rising.globalvoices.org/blog/2020/11/05/sora-an-indigenous-language-from-india-is-getting-a-new-typeface>

Научная литература

Крылова А.С. История, структура и происхождение автохтонных письменностей языков мунда // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2018. № 3. С. 119–132.

Elwin V. The Religion of an Indian Tribe. Oxford: Oxford University Press, 1955.

Guillaume-Pey C. A Script “Good to Drink”: Invention of Graphic Systems among the Sora and Other Tribes of India // The Social and Cultural Contexts of Historic Writing Practices / Eds. P. Steele, P. Boyes, N.E. Astoreca. Oxford: Oxbow Books, 2021. P. 159–184.

Krylova A. History, Structure, and Origins of the Autochthonous Scripts for Munda Languages // Anthropos. 2021. No. 116. P. 331–343. <https://doi.org/10.5771/0257-9774-2021-2-331>

Nayak A. A Morpho-Syntactic Study of the Saora Language Spoken in the Koraput District of Orissa. PhD diss. abstract. Sambalpur University, Burla, 1995.

Vitebsky P. Dialogues with the Dead: The Discussion of Mortality among the Sora of Eastern India. Cambridge: Cambridge University Press; Delhi: Foundation Books, 1993.

Vitebsky P. Living without the Dead: Loss and Redemption in a Jungle Cosmos. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

Zide N.H. Three Munda Scripts // Linguistics of Tibeto-Burman Area. 1999. Vol. 22. No. 2. P. 199–232.

Research Article

Renkovskaya, E.A. Return of the Stolen God: The Sora Cult of Mattar Banom (an Ethnolinguistic Analysis) [Vozvrashchenie ukradenogo boga: kul't Mattar Banom u sora (etnolingvisticheskii analiz)]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 4, pp. 23–40. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040024> EDN: HIWAVI ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Evgeniya Renkovskaya | <http://orcid.org/0000-0003-1944-0746> | jennyrenk@gmail.com | Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (1 bld. 1 Bolshoy Kislovsky Lane, Moscow, 125009, Russia)

Keywords

Sora, Munda tribes, India, script, Sorang-Sompeng, Mattar Banom, god Jagannath, Tantrism, ethnolinguistics

Abstract

The article describes the religion of Mattar Banom, the cult of the autochthonous script of the Sora language, created in the 1930s in the state of Odisha, India, at the same time as script itself. The newly invented script (Sorang-Sompeng) is considered to be the incarnation of the god Jagannath who, according to Hindu beliefs, was originally the god of the Savara tribe (supposed ancestors of the Sora) but then was taken away from them by the Oriya Brahmins. Each character of the script is dedicated to a certain deity of the traditional Sora pantheon. The article deals with the social prerequisites, conditions and goals of creating the cult, as well as the history of its development. I attempt to examine and reconstruct cult modification strategies through the ethnolinguistic analysis of the inscription on the iconographic image of the god-alphabet, religious texts, and cult terminologies. I argue that the cult was originally based on the tantric ideas common in Odisha, while the ideas of Jagannath and letters associated with deities appeared later in the course of the cult's development.

References

- Elwin, V. 1955. *The Religion of an Indian Tribe*. Oxford: Oxford University Press.
- Guillaume-Pey, C. 2021. A Script “Good to Drink”: Invention of Graphic Systems among the Sora and Other Tribes of India. In *The Social and Cultural Contexts of Historic Writing Practices*, edited by P. Steele, P. Boyes, and N.E. Astoreca, 159–184. Oxford: Oxbow books.
- Krylova, A. 2018. Istorii, struktura i proiskhozhdenie avtokhtonnykh pis'mennostei yazykov munda [History, Structure and Origin of the Autochthonous Scripts of the Munda Languages]. *Vostok. Afro-aziatskii obshchestva: istorii i sovremennost'* 3: 119–132.
- Krylova, A. 2021. History, Structure, and Origins of the Autochthonous Scripts for Munda Languages. *Anthropos* 116: 331–343. <https://doi.org/10.5771/0257-9774-2021-2-331>
- Nayak, A. 1995. A Morpho-Syntactic Study of the Saora Language Spoken in the Koraput District of Orissa. PhD diss. abstract, Sambalpur University.
- Vitebsky, P. 1993. *Dialogues with the Dead: The Discussion of Mortality among the Sora of Eastern India*. Cambridge: Cambridge University Press; Delhi: Foundation Books.
- Vitebsky, P. 2017. *Living without the Dead: Loss and Redemption in a Jungle Cosmos*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zide, N.H. 1999. Three Munda Scripts. *Linguistics of Tibeto-Burman Area* 22 (2): 199–232.

САНАМАХИЗМ У МЕЙТЕЙ: “НОВАЯ СТАРАЯ” РЕЛИГИЯ МАНИПУРА

С.И. Рыжакова

Светлана Игоревна Рыжакова | <https://orcid.org/0000-0002-8707-3231> | sryzhakova@gmail.com | д. и. н., ведущий научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

санамахизм, мейтей, Манипур, этнонационализм, племенные религии, традиционализм

Аннотация

Санамахизм – созданная на основе старых культов в 1930–1940-е годы религия народа мейтей. Изначально санамахизм был провозглашен главной формой выражения этнической идентичности мейтей (мейтейлон) и противопоставлялся индуизму, а саманахистские организации находились в жесткой борьбе с “Брахма-сабхой”. Создатели религии выступали против кастового деления общества и подчеркивали самобытность культуры мейтей. Теология санамахизма основана на интерпретации образа бога Санамахи как главного творческого начала мира и верховного бога. Важнейшая составляющая санамахизма – миф-история, который использует традиционные обрядовые и культовые элементы мейтей, но организует их по-новому. В последнее десятилетие XX в. острота противостояния мейтей-индуистов и мейтей-санамахистов снизилась, и в настоящее время даже наблюдаются попытки провозгласить санамахизм некоторой разновидностью “местного индуизма”.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-28-00505]

В культе Санамахи соединились греческий идеал красоты, индуистский идеал мощной власти, христианский идеал любви и восточный идеал социальной сплоченности (Sanatomba 2012: 50)

В феврале 2015 г. я работала в библиотеке крупнейшего этнографического музея Индии – Музея человека в Бхопале¹. Однажды утром я услышала звон цимбал, гулкий грохот барабанов и протяжный звук струнного музыкального инструмента *пена*. Подойдя к той части экспозиции, где находятся дома народа мейтей Манипура, я увидела, что все окружающее пространство украшено, на длинных бамбуковых стволах развеваются белые резные бумажные флаги, а празднично одетые люди проводят какой-то обряд. Ритуальные действия длились пять

Статья поступила 10.04.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 01.07.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Рыжакова С.И. Саманахизм у мейтей: “новая старая” религия Манипура // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 41–65. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040036> EDN: HIXQCY

Ryzhakova, S.I. 2023. Samanakhizm u meitei: “novaia staraia” religii Manipura [Sanamahism of Meitei: “New Ancient” Religion of Manipur]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 41–65. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040036> EDN: HIXQCY

дней: это была одна из разновидностей *лай-хараобы*², весеннего “пробуждения” богов-покровителей, обитающих в воде, в деревьях и в воздухе, и обретения всеми живыми существами благорасположения духов. Хотя в данном случае дома были уже музейными экспонатами, тем не менее, согласно традиционным представлениям мейтей, и в таком виде они оставались местами пребывания людей и, следовательно, подлежали ежегодному ритуальному очищению и обновлению.

Само наличие этнографических домов мейтей в музейном комплексе предполагало – по словам участников того обряда 2015 г. – присутствие здесь богов, *лай*. Этих богов нельзя увидеть, но они незримо присутствуют как внутри самих домов, так и в ближайших к ним рощах, водоемах, на перекрестках дорог. *Лай* почитают разбрызгиванием воды, подношением цветов и главным образом посредством обрядовой музыки, пения и танца. Это подчеркивается в мифологическом предании мейтей, записанном мной в Импхале в 2014 г. от почтенной 97-летней *амайби*³ Барони Ашопи – медиума и танцовщицы (см: Рис. 1):

Всемогущий Бог решил создать мир. Для этого сначала создал он бога Аатию Гуру Сидабу и богиню Леймарел Сидаби, у которых родились два сына – Ашиба и Хараба. Однажды боги задумались: кого же назначить своим главным преемником, кого посадить на царство? Велели они обоим сыновьям обойти семь раз вокруг всей земли – кто придет первым, тот и унаследует трон. Ашиба побежал, Хараба же, не торопясь, обошел семь раз вокруг отца – ведь величием своим он равен всему, что содержит вся Земля. Через некоторое время явился Ашиба. Увидев, что его брата уже посадили на трон и нарекли Пакхангбой, он пришел в ярость и захотел его убить. Тогда Аатия позвал на помощь прекрасную девушку Лайнурас, которая схватила Ашибу за локоть и сказала ему: “Успокойся!” Начали они вдвоем танцевать. Но Ашиба пребывал в ярости, его танец был настолько буйным, что порождал только хаос. Аатия Гуру кричал Ашибе, чтобы тот остановился и не разрушал только что созданную землю, однако тот лишь продолжал. Тогда Аатия Гуру выгнул меч и разрубил тело Ашибы на семь частей. Шесть из них стали частями тела людей. Сам Аатия Гуру стал их душой. Седьмая же часть Ашибы вошла в тела людей снизу и стала биением сердец: люди стали живыми. Из этого биения сердец родились музыкальные ритмы – *талы*. Когда началось биение сердец, люди вытянулись, начали двигаться, подчиняясь ему: вперед, назад, по сторонам. Эти движения стали танцем. Созерцая Гуру, люди как бы повторяют его имя, славят творца. Стремление произнести имя творца породило все звуки и голоса – все, что звучит, происходит изнутри каждого существа. Эти голоса стали песнями (ПМА: 18.03.2014, Импхал)⁴.



Рис. 1. Барони Ашопи, амайби. Импхал, 2014 г. Фото автора

Настоящая статья написана на основе моих полевых исследований в Манипуре в 2014, 2015 и 2016 гг., ряда бесед 2023 г., а также анализа существующей литературы. Большую признательность я должна адресовать моим экспедиционным помощникам, собеседникам и переводчикам: историку Локендре Арамбаму, преподавателю танца манипури Дханаджиту Сингху, музыканту-перкуссионисту Момо Лайшраму, директору Института манипурских исследований⁵ Сапамче Санатомбе. Беседа с Сапамче Санатомбой состоялась в марте 2014 г. в храме Санамахи, расположенном в Кангле⁶ – важнейшем историческом центре княжества Канглейпак. Сапамча Санатомбой – составитель небольшой брошюры, сборника статей, объединившего тексты выступлений разных авторов на семинаре, состоявшемся в 2001 г. в Импхале. Свои мнения о санамахизме высказывали и многие другие мои собеседники и информанты, в том числе практикующие медиумы – *амайби* (Хемолата Деви, Барони Ашопи, Тхойби Хамджаби). Важную информацию я почерпнула из интервью и бесед со знаменитым театральным режиссером Манипура Ратаном Тийямом, режиссером и актером Сатчитанандой Юмнамом, антропологами Арункумаром и Бимолатой Деви, историком театра Премчандом, историком культуры Мутуа Бахадуром, политологом и преподавателем Университета им. Джавахарлала Неру Амарджитом Шармой и его супругой, социологом Басанти Лаймаюм.

Мейтей: этнографическая справка

Мейтей (Meitei, Meithe; также манипури) – крупнейший народ долины Импхала в современном индийском штате Манипур, расположенном на северо-востоке страны и граничащем с индийскими штатами Нагаленд, Мизорам и Мегхалайя и с государством Мьянма (на востоке). Географически и культурно Манипур делится на центральную равнинную часть, где проживают в основном индуизированные мейтей, и окраинные холмистые районы с преимущественно христианизированным населением⁷ (см.: *Tensuba* 1993). Кроме автохтонных народов в равнинной части Манипура есть некоторое количество и относительно недавних мигрантов, в том числе мусульман, переселившихся из Бенгалии и Ассама.

В Манипуре в настоящее время живет немногим более 2,5 млн человек. Численность мейтей здесь составляет около 1,3 млн – т.е. приблизительно 53% населения всего штата. Мейтей есть также в современных индийских штатах Ассам, Трипура, Нагаленд и Мегхалайя, а также в соседних государствах – в Бангладеш (около 15 тыс.) и Мьянме (около 25 тыс.). Общая численность этого народа – около 1,8 млн человек. Помимо эндоэтнонима “мейтей” существует ряд экзоэтнонимов: в частности, “меклей” (Meckley), “касей-шан” (Cassay-Shan) и “кате” (Kathe) – у бирманцев, “магли” (Mawgli) – у качари, “макели” (Mackeli) – у ахом (см.: *Kabui [Kamei]* 1988: 4). Язык мейтей относится к группе куки-чин тибето-бирманской языковой семьи.

В настоящее время 83,38% мейтей исповедует индуизм, 7,9% причисляет себя к санамахистам. Не подверглись индуизации и сохраняют собственные практики такие локальные сообщества, как яйтиби (Yaithibis) и луи (Lois). Кроме того, есть среди мейтей и христиане (около 1%), и буддисты (крайне немного; число следует еще уточнить), и мусульмане (также немного; в основном на территории Бангладеш – в частности, мусульмане пангал) (см.: *Roy* [1973] 1999). В целом же в штате Манипур в настоящее время 36,4% населения – индуисты, 46,3% – христиане⁸ (христианство исповедуют в основном представители народов тангул и куки).

Мейтей занимаются земледелием, огородничеством и рыболовством. Основная возделываемая ими сельскохозяйственная культура – рис. Рыба занимает зна-

чительную долю в рационе этого народа, а различные способы ее приготовления, в том числе заквашивание и сушка, – важная часть местной кулинарной культуры. Высокоразвиты у мейтей ткачество, гончарное и кузнечное дело, другие ремесла (см.: *Dun* 1886).

Этнически мейтей представляют собой совокупность семи патрилинейных кланов – *йек*, или *салаи* (*Hodson* 1901); в настоящее время эти два термина “склеились” в один – *йек-салаи*. Все кланы состоят из суб-кланов – *юмнак*, или *сагей*, отраженных в своего рода “фамилиях”. Так, юмнак Нингтуджа получил наибольшее политическое влияние и власть и стал ассоциироваться с ядром союза, объединившего другие кланы в рамках народа мейтей (*Manikchand Singh* 1988: 157). Предки мейтей, по-видимому, пришли в долину Импахала из Южного Китая в эпоху железного века в начале новой эры (*Parratt* 1980: 34). В настоящее время кланы выполняют в основном задачи определения круга возможных брачных партнеров и счета родства. У мейтей известна практика приданого, разрешены разводы и повторные браки. Традиционно основное имущество наследует старший сын в семье.

Происхождение мейтей описано в ряде хроник *пуйя* (букв. “принятые, утвержденные предками”; они во многом похожи на ассамские хроники *буранджи*, бирманские *йазавин* и т.п.), датировка которых представляет отдельную историографическую проблему, в настоящее время нерешенную (*Sanajaoba* 1993). По-видимому, эти тексты созданы относительно недавно, хотя считаются “древними”⁹; они являются важным аргументом в утверждении принципа автохтонности и исконности пребывания мейтей на территории Манипура, актуализированного в рамках этнонационального движения (*Parratt* 2005). Пуйя посвящены разнообразным темам: астрономии и астрологии, математике и истории; но есть и специфические вопросы, например правила проведения дуэлей. Однако особенное внимание в пуйя уделяется истории рождения народа мейтей путем объединения племен и кланов, присоединению княжества Мойранг в XVII в. к княжеству Канглейпак (основному историческому ядру Манипура), отношениям с соседними народами, в частности с тангул (*McCulloch* 1859). Возможно, литература на языке мейтей появилась еще в X в., но это трудно доказать. Более достоверные данные указывают на середину и вторую половину XV в., эпоху правления царя Кьямпы (1430–1508) и особенно Мейдингу Кхагембы (1597–1652), когда, вероятно, появляются уже библиотеки и собрания книг.

Давние культурные контакты местной правящей династии княжества Канглейпак с Бенгалией привели к существенному влиянию последней на религию, общественное устройство и культуру мейтей (*Singh* 2013). Культ Кришны распространился в некоторых семьях мейтей, переселившихся из Бенгалии в XVI–XVII в., он активно практикуется и поныне. В начале XVIII в. (или несколько ранее) в среде мейтей вместе с гаудия-вишнуизмом постепенно распространяются идеи социальной стратификации общества, сословий – *варн*, формируется категория брахманов из числа мейтей (так наз. *бамон*). Появляется в Канглейпаке и бенгальское письмо, остающееся в ходу в Манипуре и по сей день наряду с письмом *мейтей-майек* (*Meitei Mayek*), взятым на вооружение в последние десятилетия и служащим одним из этнических символов мейтей (*Brandt* 2017: 116–140). На мейтей-майек издаются газеты, печатается литература, письмо используется в официальном делопроизводстве и в оформлении вывесок и объявлений на улицах городов. Религиозная культура мейтей характеризуется сочетанием вишнуитских культов и практик с сохраняемыми традиционными анимистическими обрядами и обычаями (*Parratt* 1980). Здесь почитаются домашние божества (*лам-лай*, *юм-лай*), духи предков (*апокна*), хранители сторон света, клановые божества, лесные божества (*уманг-лаи*). Всем божествам и предкам посвящены



Рис. 2. а) Декор фасада храма Пакхангбы. Национальный парк, Тхоубал. Манипур, 2016 г. Фото автора
б) Обряды внутри и перед ритуальным шалашом на празднике Яошанг. Импхал, 2014 г. Фото автора

особые храмы, двери которых открываются несколько раз в году по особым случаям (Hodson 1913; *Shakespear* 1910: 79–82, 1913: 409–455). В остальное время все обряды совершаются в домах, около водоемов, в рощах, а также в храмовых дворах – они могут служить спортивными площадками, местами для процессий, танцевальными сценами и алтарями. По словам Амарджита Шармы (манипурского брахмана, бамон),

все мейтей почитают своих старых богов внутри домов. Вот когда ты приедешь ко мне домой (в Импхал; он несколько раз подчеркнул, что дом его семьи находится в Импхале, хотя уже несколько лет он живет и работает в Дели. – *С.Р.*), то увидишь место Санамахи внутри дома. Правда, это пустое место. А снаружи, около дома, устроен небольшой храм Кришны. И так у всех мейтей: внутри – наши старые боги, а индуистские боги – рядом, снаружи (ПМА: 10.02.2023, Дели).

Важнейший государственный культ княжества Канглейпак, активно практикуемый до его завоевания британцами в конце XIX в., был связан с Пакхангбой, клановым божеством местной царской династии, имеющим облик дракона со змеиным туловищем и рогами антилопы (см.: Рис. 2а). Правители Манипура ведут свое происхождение от Пакхангбы. Тем не менее большинство мейтей в настоящее время считают себя индуистами, хотя, как указывалось выше, их индуизм представляет собой переплетение традиционных и индуистских обрядов и обычаев (см.: *Moirangthem Singh* 1988). Так, здесь празднуют Холи – полнолуние месяца пхальгун, но по-своему. На месяц март обычно выпадает ламта, последний месяц календаря мейтей. Его полнолуние отмечается как время космического пятидневного священнодействия, праздник Яошанг, связанный с рождением древнего обожествленного правителя Нонгда Лайрен Пакхангбы. По легенде, он появился на свет в 33 г. н.э. в шалаше в Импхале, в том месте, где сейчас находится Кангла – пуповина культурного ландшафта страны. После родов шалашик сожгли (см.: Рис. 2б), а на пятый день боги отправились с подарками к отцу новорожденного – Салайлену. Яошанг отмечается в Манипуре и как день рождения знаменитого святого Чайтаньи, основателя одного из движений бенгальского кришнаитского бхакти; считается также, что праздник посвящен Кришне.

Мейтейлон и санамахизм: этнонациональное движение и этническая религия мейтей

Инициированное в 1930-е годы оформление санамахизма (по имени божества Санамахи, мифологического брата Пакхангбы; на языке мейтей – *Sanamahi*

Laining) – концентрации “мейтеизма” (*Meiteism, Meiteilon*) – стало одним из этнонациональных проектов Индии. Традиционные верования, обычаи и обряды, божественный пантеон были творчески переосмыслены, в результате чего сложилась своеобразная теология. Положения санамахизма изложены в ряде текстов, в частности, в работах Консома Маникчанда Сингха (*Manikchand Singh* 2005), Сайрема Нилабира (*Nilabir* 1991, 2015), Сапамчи Санатомбы (*Sanatomba* 2012), Наорема Наокхомбы Сингха (*Singh* 2015, 2018), а также в интернет-публикациях (см., напр.: *Mishra* 2021). Попыткой сформулировать основы религии мейтей является статья Мойрангтема Кирти Сингха, цель которой – “доказать, что санамахизм имеет священное писание, основателей, *майчу* (*Maichou*), класс жрецов и священные места для почитания” (*Moirangthem Singh* 2012: 46), т.е. все атрибуты настоящей религии.

Согласно переписи населения 2011 г. (примерно таковы же еще официально не опубликованные данные и на 2021 г.), чуть менее 8% мейтей считают себя адептами этой религии. Но любопытно, что в статье о мейтей в фундаментальном энциклопедическом труде “Индийские сообщества”, изданном Индийской антропологической службой, именно санамахизм указывается первым: “Они – последователи своей народной религии Санамахи и почитают своих деревенских богов. Значительная их часть восприняла гаудия-вишнуизм” (*Singh* 1998: 2276–2277). Религиозная культура почти всех моих информантов и собеседников действительно сочетает индуистские обряды и традиционные практики, вопрос только в том, в каких соотношении и конфигурации.

В истории санамахизма, на мой взгляд, можно выделить три важнейшие элемента:

- формирование организаций “Апокпа Маруп” (1930 г.) и “Мейтей (или Митей)¹⁰. – С.Р.) Маруп” (1945 г.) и их противостояние “Брахма-сабхе”, что ознаменовалось некоторым расколом общества мейтей в 1930–1970-е годы на индуистов и санамахистов;

- формирование нарратива, своеобразной миф-истории, историографического описания, альтернативного сложившейся к первой трети XX в. картине религиозной культуры мейтей как преимущественно индуистской;

- оформление теологии санамахизма, основанной на интерпретации культа Санамахи и утверждавшей, что ряд черт религиозной культуры мейтей долгие годы “замалчивался” (вера в единого верховного бога, стоящего за сонмом других божеств; наличие стройной космологии и своей культовой системы).

Санамахи: история культа

В мифологии мейтей, зафиксированной в хрониках пуйя и по-новому интерпретированной в 1930–1950-е годы, а также частично бытующей изустно, прослеживаются два этапа творения мира: первоначальное появление богов и последующее созидание мироздания, его ландшафта и всех населяющих мир существ. Версии состава священного пантеона и идентификации богов несколько различаются. В одних случаях речь идет о едином и главном творце Тенгбанбе (или Теньибанбе) Мапу, у которого появляются три сына. В других – бог-творец создает Аатию Сидабу (или Гуру Сидабу) и Леймарел Сидаби, порождающих двух сыновей. Идентификация Аatii Сидабы не всегда четкая: иногда он сливается с Тенгбанбой, иногда оказывается его сыном. В мифологии мейтей можно наблюдать плавное смещение акцента с Тенгбанбы Мапу на Аатию Сидабу и Ашибу, последний уже четко идентифицируется с Санамахи. В рамках укрепления культа Санамахи он сам ассоциируется и с Ашибой, и с Аатией Сидабой, и с Тенгбанбой Мапу. Культ бога Санамахи подробно описан в сочинениях

на языке мейтей (“Sanamahi Thirel”, “Sanamahi Phalkhong”, “Sanamahi Therol”, “Sanamahi Naoyom”, “Sanamahi Mingkheiol”, “Sanamahi Laikal”, “Sanamahi Laihui”, “Sanamahi Lamhing” и др) (время их создания – особая, пока не решенная исследовательская проблема).

Сайрем Нилабир, бывший директор Колледжа коммерции Дханамамджури (D.M. College of Commerce, Imphal) и автор одной из установочных статей, формулирующих сущность саманахизма, цитируя сочинение “Кхунунг Личат Шаджат”, пишет, что вначале не было ничего, кроме Бога – Тенгбанба Мапу, Властелина мира (он же: Яйбирел Сидаба – “Бессмертная высшая душа”, Сидаба Мапу – “Бессмертный владыка”, Покленпокпа Сатлен Сатпа – “Высший творец”). Он – комбинация “мужского” и “женского” (Nayi/Hei–Naya/Na), он – Хайум (Nayum, Hum/Hung), т.е. андрогин. Желая сотворить мир, Бог “вынул из себя” матушку (Иму), богиню Леймарел Сидаби. Бог и богиня проникли взглядом друг в друга. Леймарел “вынула из себя” сыновей; по разным источникам то ли двух – Санамахи и Пакхангбу, то ли трех – Атингкока (он же Ашиба – имя буквально означает, по словам Нибалара, “быть на побегушках”/“being on an errand”; он же Санамахи – будущий творец всего материального мира), Атийю и Конджил Тингтхокпу (он же Хараба, он же Пакхангба) (цит. по: Nilabir 2012: 2).

Ашиба, который в какой-то момент стал однозначно ассоциироваться с Санамахи, выступает основным творцом всего материального мира. Он, согласно традиционному верованию мейтей, сотворил семь уровней небес: Лейикол, Авангкол, Лангбакол, Нунгнангкол, Короукол, Ашикол, Тамбакол (ПМА: 18–21.03.2014, ноябрь 2016 г., Имфал). Ашиба вынул из себя воду и начал творить землю из этой воды. Однако его младший брат Конджил Тингтхокпа стал разрушать землю и делал это вновь и вновь. Санамахи пожаловался отцу, который “вынул из себя” богиню Нонгтханг Лейму, и она стала отвлекать Конджил Тингтхокпу, вдвоем они принялись петь песни (*naosa uшей*). Санамахи тем временем создал семь уровней земли: Малангкол, Малейкол, Понглейкол, Лейнунгкол, Лейхакакол, Кхамнунгкол, Кхамлейкол. Затем он вынул из себя девять или семь богов лайбунгу и семь богинь лайнурас. Чтобы выровнять бугристую землю, Санамахи стал танцевать с богами и богинями девять вариаций танца¹¹ тенгурол (Thengourol): Акао Тенггу, Лейпхан Тенггу, Лейчай Тенггу, Нунгпхан Тенггу, Лейкак Тенггу, Лейнат Тенггу, Атан Тенггу, Лангкок Тенггу, Акхам Тенггу. Земля выравнилась и стала пригодной для жилья. Но Конджил Тингтхокпа по-прежнему старался все разрушить, он дул так, как дует ветер. Однако Санамахи продолжал творение. Согласно тексту “Нингтулор Шейренг”, из воды он создал мох, водяную лилию, растения, бамбук, деревья. Тенгбанба Мапу попросил Санамахи создать человека, и Санамахи попытался сотворить его из капель и пузырей воды. Потом он создал земляного червя, а после него обезьянку. Это не удовлетворяло отца. Тогда Санамахи создал человека по образу и подобию Бога, Тенгбанбы Мапу, своего отца, который и вдохнул жизнь в каждое творение Санамахи (цит. по: Nilabir 2012: 2–3).

Создание мира в мифологии мейтей увенчалось определением будущей культовой роли Санамахи и Пакхангбы – двух богов, в отношении которых используется уважительный титул Ибуду (“почтенный, уважаемый”, “дедушка”); это отражено в мифе о соревновании детей Тенгбанбы Мапу, зафиксированном в некоторых пуйя, в частности, в “Лейтак Лейкхарол”. Вот как пересказывает этот миф Нилабир:

Когда были созданы люди, Тенгбанба Мапу решил определить, кто будет светским, временным правителем, кто – духовным. Он велел своим трем сыновьям отправиться вокруг земли; кто придет первым, того сделают царем. Санамахи и Атийя Сидаба отправились, а Конджил Тингтхокпа был хитрым – по совету матери, он просто обошел трон отца.

Он получил этот трон. Да, светский правитель и должен быть хитрым в своих мыслях, словах и делах. А духовный, религиозный лидер должен быть честным и правдивым. Санамахи, вернувшись и увидев младшего брата на троне, разозлился и попытался разрушить землю, свое творение. Но его отец сказал, что он един с Санамахи и что тот станет царем всех богов (лайнингту), домашним божеством каждого жилого дома и его будут почитать все люди в юго-западном углу каждого дома как домашнего бога, покровителя рождения и смерти, а его мать, Леймарел Сидабн, будет всегда находиться рядом с ним и располагаться в северной части дома – это место называется Лапхел-ка (Леймарел-ка) (цит. по: *Nilabir* 2012: 4).

Итак, клановым богом Нингтуджи, правящей династии Манипура, стал Пакхангба (см.: Рис. 3а). Его тайное место жительства – подземное пространство под прудом Нунгдженг Пукхри Ачоуба, расположенном на территории священной Канглы, откуда Пакхангба управляет “всей Вселенной и Манипуром”. Вода из этого пруда необходима для обрядов почитания предков (*апокпа-кхурумба*) клана Нингтуджа. Четыре легендарные царя древности, также именуемые Пакхангба, – Пакхангба Йорел Томпокпа, Тангджа Лилха Пакхангба, Сендренг Пакхангба, Туби Йойногда Нонгда Лайрел Пакхангба – считаются воплощениями первого царя Конджил Тингтхокпа Нонгда Лайрен Пакхангбы (начало правления – 33 г. н.э.); они стали правителями четырех территориальных округов, чакров, – Хайи, Хайя, Кхунунг и Лангба (Кона). Считается, что династия Нингтуджа просуществовала до 27 апреля 1891 г., до завоевания Манипура британцами.

Санамахи стал домашним богом каждого домохозяйства, в то время как Пакхангба, культ которого имеет множество ограничений и тайн, стал богом, обитающим в уединенных местах. Растекание и распространение – существенный признак Санамахи; само его имя, как известно, буквально значит “жидкость, текущая, широко распространяемая”, что иногда интерпретируют как “жидкое золото”. Некоторые адепты считают Санамахи “солнечным божеством”, сила которого проявляется повсеместно, она, как “кровь”, “жизнетворная энергия” (*sana*), “распространяющаяся, текущая повсюду” (*eimahi*). Санамахи понимается моими информантами как персонификация Солнца, сила, воплощающаяся в людях и богах, вообще во всех существах: в рыбе нгаму (*Orientalis Schneilder*), в лягушках, обезьянах и пр. Он воплощен и в семенах плодов фикуса. Санамахи – бог, связанный с широкими массами людей и с публичными пространствами.

Любопытно введение в космологию религии мейтей коренящегося в большинстве мифологических историй тибето-бирманских народов сюжета о разделении тела священного персонажа. Одна из версий воплощения этого сюжета в мифе, где соединяются антропоморфное тело и элементы мироздания, приведена в начале статьи. Нилабир, объединяя теорию “большого взрыва” и миф о расчленении божества, пишет: «Для того, чтобы укрепить все вещи и существа, по совету отца, бог Санамахи взорвал себя: все его божественные силы и качества распространились по всей Вселенной. Его живот стал небом (*Marukpa korou Nongoiba*), спина – землей (*Manamna Malem Leioiba*). В космогонии это событие стали называть “взрывом Санамахи”¹²» (*Nilabir* 2012: 3–4).

Из царской хроники “Чейтхарол Кумбаба” ясно, что Санамахи был известен и под другими именами: Тайбангкхайба (или Тенгбангкхайба), Лай Вахаиба. В других трактатах он упоминается как Сантхонг, Сантъонг Апанба, Сантхонг Нингту, Сангтонг Пунгмаи Леппа, Нингнанг Апишак, Хуи Наха Кхангноуба, др. Не исключено, что речь идет о синкретизме различных племенных культов.

Важная функция Санамахи – контроль за соблюдением правды, истины. В тексте “Нингту Кангбарол” говорится, что царь Кангба воплотил образ Санамахи в камне и почитал его в храме на вершине горы Варои Чинг (*Waroi* – “окончательный суд”, *Ching* – “холм, гора”). Во время любого судебного разбирательства перед этим храмом на флагштоке поднимался флаг данного клана. Исследователь Йенгкхойба Бхагья считает, что культ Санамахи в годы правле-



Рис. 3. а) Статуя бога Пакхангбы и его супруги. Храм в крепости Кангла, 2014 г.

Фото автора **б)** Символический образ богини Леймарел Сидаб.

Этнографический музей в национальном парке, Тхоубал. Манипур, 2016 г. Фото автора

ния Кангбы был государственным (см. также: *Parratt* 1980: 38). Именем Сари – в рамках саманахизма понимаемого как синоним имени Саманахи – скреплялись клятвы; известна формула, когда человек клянется говорить правду: “Во имя Сари” (“Sari Washakpa”). Во время правления царя Каксубы Саманахи почитался под именем Сарисо, которое тоже используется в клятвах: “Сарисо! Я одолею его!” Судя по текстам манипурских хроник, некоторые цари древности обращались к Саманахи с просьбой о потомстве.

Во всех домах мейтей Саманахи почитают каждый день: сразу после захода солнца, когда видны последние его лучи, зажигают свечи в юго-западном углу дома, называемом *Саманахи качин*. Отправляясь на важное дело, люди кланяются Лайнингту (“царю богов”) в углу Саманахи качин. По словам моих информантов, в определенные дни Саманахи почитают особо: день Саджибу Чейраоба, когда бога просят прежде всего о здоровье и процветании; Ламда – первая суббота последнего месяца года мейтей, когда Саманахи подносят рыбу нгаму, сладости, фрукты, цветы.

Если учесть весь достаточно широкий спектр мифологических источников, станет очевидно, что облик Саманахи сложен и неоднозначен. С одной стороны, это домашнее божество, обитающее внутри жилища, с другой – это божество открытых пространств и широких масс. С одной стороны, это аскет, обладающий высокими качествами и чистыми помыслами¹³, с другой – *юрангба* (*yurangba*) – божество, которое пьет вино и колдует. Кроме того, в облике

Санамахи проигрывается тема андрогинности: считается, что у него множество обликов, он предстает то в мужской, то в женской ипостаси. Так, в сочинении “Numit Karra” он описывается как женское божество, супруга Пакхангбы, в других источниках – он бог мужской, имеет жену Уранаху. Наконец, варьирует временная локализация Санамахи: с одной стороны, он понимается как непосредственное продолжение Тенгбанбы Мапу – бога-творца начала мира, как бог, создавший все видимое и материальное пространство Вселенной, с другой стороны, согласно отдельным преданиям, он жил в царствование Кхагембы, т.е. в первой половине XVII в.

Любопытно и требующее дополнительного изучения и подтверждения замечание Нилабира о том, что Санамахи почитают и другие народы Манипура: тангул, куки, кабуи, ком, пурум, чхоте; по мнению исследователя, они жертвуют именно ему птиц, уток, собак, свиней.

Итак, цель создателей санамахизма – максимальные диверсификация и расширение сфер ответственности Санамахи, который выступает и как этноспецифическое божество, и как религиозный абсолют, к которому может быть сведена всякая творческая и обрядовая деятельность.

“С незапамятных времен...”: миф, вплавленный в историю, и миф-история как инструмент формирования религии

Периодизация истории саманахизма, восходящей к мифологическим предкам и царям, оказалась для создателей “новой старой” религии важным инструментом аргументации древности и исконности собственной религиозной системы. При этом мифологические события оказались тесно вплавлены в исторические.

Санатомба выделяет четыре периода истории мейтей. Началом первого, доисторического, или древнейшего, называются приблизительно 2000 г. до н.э. либо вообще “незапамятные времена”, а окончанием – 33 г. н.э., год рождения Нонгда Лайрен Пакхангбы – основателя и легендарного правителя княжества Канглейпак. Второй, называемый Санатомбой “периодом естественного развития”, длился с 33 г. н.э. до 1709 г. – года рождения царя Памхейбы, принявшего затем имя Гариб Ниваз (“Прибежище бедных”). Третий период – с начала XVIII в. и до 1920-х годов – включает в том числе время правления Гариба Ниваза, которое было ознаменовано преследованием местных культов. Преемники Гариба Ниваза особой жестокостью по отношению к традиционным верованиям не отличались. Хотя вишнуизм, особенно культ Кришны, продолжал распространяться и укрепляться; в период их правления положение местных культов улучшилось, их адепты более не подвергались гонениям. Однако Санатомба объединяет годы царствования Гариба Ниваза и его преемников в один период и считает, что в целом этот этап истории мейтей отмечен негативной коннотацией потери своей религии. С 1930 г., по мнению исследователя, начинается период “возврата к корням”: складывается организация “Мейтей Маруп”, наполняется содержанием этнонациональная идея *мейтейлон* (“мейтейство”).

Разберем представление о каждом из четырех исторических периодов подробнее.

Как в беседе с Санатомбой, так и в разговорах с другими нашими информантами, центральными оказываются идеи древности и непрерывности. По сути дела, вся ткань повествования разворачивалась вокруг них: “Религия Санамахи – одна из древнейших религий Юго-Восточной Азии. Она развилась в Манипуре и в основном практикуется народом мейтей (или митей), живущим в Манипуре, Ассаме, Трипуре, Уттар-Прадеше, Мьянме и Бангладеш,” – Санатомба пишет во введении к брошюре, редактором и составителем которой он выступил (*Sanatomba* 2012: i).

Основания для определения “доисторического периода” чрезвычайно зыбки; истоки саманахизма как религии, по словам моего собеседника, “теряются в глубине времен”. Однако Санатомба делает попытку оформления некоторой исторической достоверности развития этой религии и даже выявления момента ее зарождения, в чем ему помогает текст одной из хроник-пуйя. Начало периода древности, по Санатомбе, можно отнести к 2000 г. до н.э., к мифологическому времени жизни легендарных правителей мейтей. Согласно тексту “Канглей Санглен Пуба Пуйя”, до Нонгда Лайрела существовало 163 царя; Санатомба подсчитал примерное возможное время их царствования и отсчитав сроки их правления от 33 г. н.э. получил 2000 г. до н.э. Хотя и Санатомба, и цитирующие его другие авторы подчеркивают некоторую условность обеих дат и признают дискуссионность этой темы.

Авторитетные источники, будь то хроники или работы с изложением точек зрения тех или иных исследователей, оказываются важнейшим и порой единственным доказательством всякого тезиса. Санатомба пишет:

Наши легендарные предки – Коубру, Пурейромба, Марджинг, Тханджинг, Вангбрен – были старейшинами, они основали деревни. Нингту Канба был важнейшим из них, он основал небольшое царство в деревне Кангмонг, на территории современного Намбол-базар в западной части Импахала. На основании неолитических орудий, обнаруженных в районе Бисенпур и в западном Импахале, можно заключить, что Нингту Канба жил примерно в 2000 г. до н.э. Тогда существовал и саманахизм. Конечно, он имел разные названия в разные периоды истории. Это подтверждают материалы пуйя, древних сочинений мейтей, и об этом пишет профессор Сайрем Нилабир (*Sanatomba* 2012: ii).

Примечательно, что мои информанты не видят особенной необходимости как-то верифицировать существование саманахизма как религии. Для авторов текстов о саманахизме вполне достаточно указания на мейтей – народ, исповедующий его, а любые местные доиндуистские культы и верования объявляются его частью. При этом, предваряя тексты, собранные в брошюре, Санатомба подчеркивает сопоставимость саманахизма с другими, прежде всего мировыми прозелитическими религиями буддизмом, христианством, исламом, а также и с индуизмом:

На рассвете протоистории (нового каменного века) группы людей начали формировать поселения и почитать природные объекты, такие как солнце, воду, небо и т.д., как богов и богинь. Позднее развились крупные религии: индуизм, буддизм, христианство, ислам и т.д. Сходным образом и мейтей начали почитать природные объекты, а потом почитать Санамахи – сына Тенгбанбы Мапу как свое высшее божество (*Sanatomba* 2012: i).

А в первой же статье брошюры Нилабир, бывший директор Колледжа коммерции Дханаманджури в Импахале, ссылаясь на хронику “Пуйя Мейхоуба”, утверждает определенную культовую вертикаль и встраивает в нее идею религиозного спасения: “До того, как индуизм стал государственной религией в начале XVIII в. в Канглейпак (Манипуре), Бог Санамахи был почитаем: а) как идентичный Тенгбанбе Мапу, б) как путь, ведущий к Тенгбанбе Мапу, т.е. путь к спасению (*Salvation*)” (*Nilabir* 2012: 11). Эта интерпретация образа Санамахи становится ключевой для теологии саманахизма.

Историк Гангмумей Кабуи (Камей), придающий понятиям справедливости и истины сотериологический и аксеологический характер, также утверждает, что истина, которой “заведовал” Сари (Санамахи), была “путем к спасению”, а “люди почитали Бога Санамахи, и их религией было верование в истину и справедливость. Истина значит – согласно Сака Ламлел – знание и осознание Санамахи” (*Kabui [Kamei]* 1991: 6–7).

Мойрангтем Кирти Сингх пишет, что Санамахи стали понимать и как бога, приближающего спасение, освобождающего от пут, приводящего адептов к

Небу. Такие понятия, как Хамнунг Чангба, Ланба, Сакок, он сравнивает с индуистской мокшей, освобождением: “Освобождение в картине мира мейтей невозможно без милости Бога и руководства знатоков”. Санамахизм, в его понимании, во многом подобен даосизму: его задача – сохранять сущность, жизнь, естество, а также покровительствовать воинскому искусству, быть кладезью знаний, в том числе о траволечении и традиционной медицине. Кроме того, частью санамахизма, по словам Мойрангтема Кирти Сингха, являются практики универсальной любви: “...все люди – дети Бога, почитание его – единственный путь к спасению” (*Moirangthem Singh* 2012: 53). Итак, для адептов санамахизма “культ Санамахи пронизывает все религиозные практики мейтей”, и почитание Санамахи как единственного Бога, Бога жизни и смерти, – основа теологии их религии.

Одним из общих мест большинства племенных религий Индии оказывается неоднозначно сформулированный тезис о моно- или политеизме. Среди тибето-бирманских народов Северо-Востока Индии известен феномен почитания групп богов, отдельные имена и функции которых постепенно забываются, но общее их число остается неизменным. Так, известны группы из шести, семи, четырнадцати и более божеств. Конгломерат 14 племенных богов, Чоуда-дева, почитаемых в храме в старом городе Агарталы в Трипуре, особенно в рамках Кхарчи-пуджи, принадлежит в основном народу твипра; любопытно, что народ махх поклоняется тоже 14 богам, но другим.

Множественность богов мейтей, при лидирующей роли Санамахи, подчеркивается во всех описаниях теологии санамахизма. Нилабир отмечает: “Мейтей в древности почитали множество богов и богинь. Санамахи почитался ими как царь всех богов, создатель и хранитель мира. В космогонии мейтей Санамахи играет значительную, можно даже сказать ведущую роль” (*Nilabir* 2012: 1). Санатомба же для укрепления этого тезиса цитирует известную работу Томаса Каллана Ходсона “Мейтей” (1908 г.): «...божество, в честь которого устраивают особенные праздники, – Сенамахи (sic), как говорят мои друзья и информанты, – “администратор Вселенной”» (*Hodson* 1908; цит по: *Sanatomba* 2012: i–ii).

Тем не менее в основных этнографических текстах, описывающих религиозную культуру мейтей, Санамахи не очень сильно выделяется среди других богов. Так, Наоройбам Индрамани пишет: “Санамахи – один из ряда богов, таких как Пакхангба, Нонгшаба, Сорарен и лесные боги – уманг-лай. В домах есть святыни отдельно для каждого божества – для Санамахи, Атингкока Мару, Тхонгарела и др.” (*Naoroibam* 2012: 29). Не только Санамахи, но и другие боги могут носить титул Лайнингту (“царь богов”). В рамках же санамахизма Санамахи провозглашается главным и единым богом, творцом, хранителем справедливости, дающим путь к спасению. Так, исследователь Бхагья считает, что санамахизм как религия появился во время правления царя Кангбы (т.е. в незапамятной древности) и Санамахи почитался как добрый, благой бог (*Parratt* 1980: 38). В годы царствования Мории Пхамбалчи “было найдено много священных мест, люди жили в мире и покое и повторяли имя Сари (одно из имен Санамахи. – С.Р.), и соблюдали восемь религиозных принципов” – точно не известно, каких, но, по-видимому, имеющих отношение к истине, правдивости. В период правления Питинкой, внука Каксубы, “Санамахи почитался как единственный Бог, дающий спасение человечеству” (*Nilabir* 2012: 8) и были найдены многие священные места.

Начало второго периода развития санамахизма, называемого “естественным” или “историческим”, отнесено к 33 г. н.э., когда после политического хаоса древности, как считается, было создано царство Канглейпак, а Нонгда Лайрел Пакхангба стал царем Конна-чак. Завершился же этот период в начале

XVIII в., что маркируется – как уже мы указывали – восшествием на трон в 1709 г. царя Памхейбы, принявшего индуизм и имя Гариб Ниваз.

Период до начала XVIII в. описывается как наиболее благоприятный и естественный для развития местной религии. Нонгда Лайрел Пакхангба, по словам моих информантов, учредил три храма трех богов, которых почитал: Тенгбанбы Мапу, Имы Леймарел Сидаби и Санамахи. Нонгда Лайрел считается мудрым правителем, а культ Санамахи в годы его правления не только отправлялся в каждом домохозяйстве, но и – как подчеркивает Нилабир – был укреплен как ритуал на государственном уровне. Так, в “Санамахи Ченгхонгба” описывается обряд, в ходе которого богу подносился необрушенный рис и произносились молитвы Санамахи Ахонглон. Правда, исторические источники, подтверждающие это, немногочисленны, а датировка хроник весьма сомнительна. Но, по словам Санатомбы, саманахизм как религия достиг своего полного расцвета в царствование Кхагембы (1597–1652). Тем не менее и в годы правления Кхагембы помимо Санамахи почитались и другие боги, и это не отрицают современные адепты саманахизма. Все мои информанты последовательно повторяют мысль: саманахизм не предполагает поклонения только одному богу Санамахи, почитаются Тенгбанба Мапу, Има Леймарел Сидаби (см.: Рис. 36), Атийя Сидаба, Конджи Тенгтхокпа Пакхангба, Нонгтханг Лейма и другие божества.

По-видимому, в первой половине XVII в., в годы правления Кхагенбы (1597–1652), полностью сформировалась и лай-хараоба (см.: *Singh* 2008). К середине же XVII в. сложился организованный институт медиумов – амайба и амайби, а за отдельными субкланами (сагеи) закрепились свои божества (уманг-лаи) с их священными рощами и храмами. Что же касается культа Санамахи, то к середине XVII в. относится ряд новых данных о способах его почитания. Сохранилось описание поклонения Санамахи в доме старейшины клана Сагаи Пиба; особо почитали этого бога в день Саджибу Чейраоба, своего рода Новый год, когда богам подносят необрушенный рис, лепешки, фрукты, сладости, цветы.

С царем Кхагенбой связано создание скульптуры, представляющей Санамахи в виде антропоморфного существа. До Кхагенбы считалось, что этот бог не имеет формы; царь же – по словам моих информантов – напряженно размышлял над этим вопросом. У Кхагенбы родился сын Санахал, который в семь лет “растворился в воздухе”. Два медиума, женщина и мужчина, Имойну Ахонгби Амайби и Лейшанг Кхомма Амайба, пришли к царю и сказали, что мальчик – воплощение Санамахи и что царь сможет увидеть его. В назначенный день в зеркале на несколько мгновений появилось изображение Санамахи в виде Санахала и затем исчезло. В результате, как считается, Кхагенба уверился, что бога можно почитать и в человеческом облике. Он повелел сделать скульптуру из сплава нескольких металлов, которую стали почитать на государственном уровне. Кланом Сенджам, или Ахейбам Сагей, по совету медиумов Майчоу (Пандит), на круглых пластинах, похожих на монету, было выковано изображение Санамахи; эти святыни хранили в шкатулке, помещенной на бамбуковый трон в юго-западном углу дома среди сладко пахнущих цветов.

Подводя некоторый итог описанию “естественного” периода истории саманахизма, Нилабир в разделе “Статус Бога Санамахи в саманахизме” пишет:

До того, как индуизм стал государственной религией в начале XVIII в. в Канглеипак (Манипуре), Бог Санамахи был почитаем: а) как идентичный Тенгбанбе Мапу, б) как путь, ведущий к Тенгбанбе Мапу, т.е. путь к спасению. Его почитали на трех уровнях: 1) как государственного Бога, 2) как клановое божество, 3) как домашнее божество. Царь Кангба начал почитать его на государственном уровне. Нонгда Лайрел Пакхангба, первый царь исторического периода, 1 в. н.э., начал проводить церемонию Санамахи Ченгхонгба с пением Санамахи Ахонглон для процветания царя и всех жителей (*Nilabir* 2012: 11–12).

Таким образом, в рамках предложенной Санатомбой периодизации практически все мифологические истории и знания о ритуальной практике у мейтей помещены в первые два периода развития санамахизма – “доисторический” и “естественный”, а культ Санамахи как бога, персонифицирующего творческое начало и хранящего справедливость и истину, стал той осью, вокруг которой расположился весь прочий священный мир. Это осознанное, целенаправленное формирование системы верований, и Нилабир пишет: “Что такое религия, верования и организации. Вот христианство считается религией, также как ислам, индуизм, буддизм. Подобно им и религию Манипура мы можем назвать религией Санамахи” (*Nilabir* 2012: 5).

“Кризис и закат”: противостояние культов

Главным препятствием нормальному развитию местной религии мейтей, по словам моих собеседников, адептов санамахизма, оказывается появление в Манипуре чуждой религии в виде вишнуитских культов, сопровождавшееся формированием кастовой системы и – главное – насильственным внедрением как культов, так и кастового устройства в общество мейтей.

Различные культы индийского происхождения, и особенно вишнуизм, появлялись в Манипуре спорадически, во всяком случае, с середины XV в., но более активно – и это уже лучше документировано – с начала XVIII в. В 1704 г. царь Чарайронгба начал покровительствовать вишнуизму, однако о широком его распространении среди подданных речи не шло. Были построены храмы Кали и Вишну, но одновременно создавались и святилища местных богов, и – как утверждают мои информанты – храмы бога Лай Вахаиба (Санамахи). Но Чарайронгба внезапно умер. Памхейба (1690–1748), его сын и преемник, принявший имя Гариб Ниваз, взшел на трон в 1709 г. Сначала он тоже с уважением относился к традиционным культам, даже воздвиг камень для отправления культа Лай Вахаибы в Лейшангкхонге и велел вырыть водоем в его честь. Однако вскоре, в 1717 г., Памхейба поменял религию: сначала установил культ Кришны, а позднее – к концу 1720-х годов – принял посвящение от некого Гопала Даса и стал рамананди. Это событие в истории Манипура называется *Гариб Ниваз Лайминг Лоуба* – “перемена веры Гарибом Нивазом”. После Гопала Даса к царю был приближен брахман Шантидас Госаи Маханта, прибывший из Нара Сингх Тилла в Силхете (территория современного Ассама). Началась насильственная массовая индуизация. Подданные Гариба Ниваза были вынуждены оставить свои религию и культы и начать возвеличивать Раму.

Период, начавшийся в 1717 г., описывается историографами санамахизма как череда нескончаемых несчастий. Считается, что царь принимал все указы и проводил преобразования по совету Шантидаса Госаи. Были уничтожены почти все храмы местных богов (особенно большое количество в 1726 г.), *кон-маи* – бронзовые маски богов, неиконические образы богов уманг-лаи и скульптура Санамахи, сделанная в годы правления Кхагембы. Более того, по требованию правителя вскрывали могилы, выкапывали и сжигали трупы; так, согласно хронике “Чейтхарол Кумбаба”, в 1725 г. 20 числа месяца пхайрел, в воскресенье, могилы царей были вскрыты, тела вынуты и сожжены, пепел опущен в воду р. Нингти, и с этого времени ввели кремацию покойных.

В 1729 г. на 15 день месяца вакчинг (декабрь–январь) по царской инициативе состоялось событие, известное как *Нонгкранг Ируппа* (*Nongkhrang Eeruppa*): группе мейтей было приказано с ветвями дерева *нонгхрэнг* (*Angiosperm [Dicotyledon] Euphorbiaceae Phyllanthus simplex, Lemon scented eucalyptus*) в руках погрузиться в воды р. Лилонг в месте ее слияния с реками Ирил и Импахал, примерно в

8 км к югу от Импахала. Это был серьезный шаг: люди должны были поклясться, что они не откажутся от индуизма. Позднее, во время правления Бхагьячандры (1759–1798), была принята еще одна подобная клятва.

Уничтожались священные книги, хроники. Особо знаковое событие, получившее название *Пуйя Мейтхаба*, произошло 17 марта 1732 г.: около 120 рукописей пуйя были отобраны у их владельцев и сожжены около парадных ворот Кангла Уттра. До сих пор в среде мейтей именно Шантидасу Госаю приписываются слова: “Подобно тому, как сжигают книги, следует сжигать и мертвые тела”.

Вводились обязательные для повседневного использования отличительные знаки нового культа: форма *тилака*, свидетельствующая о принадлежности к традиции рамананди, наносимого сандалом на лоб и нос; тюрбаны для мужчин (подробнее см.: *Nilabir* 2009). Была предпринята попытка изменить пищевые практики мейтей: был запрещен алкоголь, насаждалось вегетарианство, употребление мяса наказывалось, был введен полный запрет на разведение птицы и свиней вблизи столицы, а нарушителей высылали в отдаленные деревни.

Согласно тексту “Санамахи Лайкан”, была проведена реформа систем родства, введено обозначение *готр* в название семи кланов мейтей: Шандилья готра – клан Нингтуджа, Коушик готра – клан Ангом, Вардвадж готра – клан Ченглей, Кашьяпа готра – клан Луванг, Мадхугалья готра – клан Кхуман, Атрейя готра – клан Мойранг, Гаутам готра – клан Пхантек. В рамках новой религии все мейтей за исключением небольшой группы мейтей-брахманов (бамон) были провозглашены кшатриями одной касты. Царская династия мейтей была приписана к Солнечной династии Сурья-вамше, к которой принадлежал и Рама.

Изменяли и праздничные традиции – не всегда сами обрядовые действия, но их интерпретацию и названия. Так, ежегодное соревнование по гребле на лодках *хейкру хидонгба* было обозначено как Дол Ятра. Празднование *Айян Йойрен Ируппа*, ритуальное купание в Лилонг Сахоупат в месяце вакчинг (декабрь–январь), стало называться Снан. *Вайра Тенкан* – праздник месяца пхайрен (январь–февраль) сменили киртаны в честь Рамы с обязательным произношением мантры “Хари Рама”. Обряды *Кхингба Лейтонг Пхатпа* месяца саджибу (март–апрель) стали обозначаться как празднование Бишуб-санкранти. Праздник *Ахонг кхонгчингба* (июнь–июль) стал Ратха-ятрой. *Лангбан Тарпан* – традиционное для мейтей кормление душ усопших в августе–сентябре – заменили на Питрилок-ираттху. Жертвоприношение птиц богине Нунгоуби, обряды *Тхоурей Вакамбонг* и *Чингнунг Нонгоуби* в месяц мера (сентябрь–октябрь), были заменены бескровным празднованием Даснан-квактанба. *Чаноу Хуичинту*, праздник вкушения риса нового урожая, был заменен Говардхана-пуджей.

Итак, важным элементом нарратива санамахизма оказывается тезис: общество мейтей в годы правления Гариба Ниваза подверглось насильственной индуизации, начала внедряться кастовая система. Об этом писал еще Ходсон: “Религиозные несогласные были преследуемы и наказываемы так же, как это делают с политическими оппонентами; массовые запреты и наказания погнали людей к принятию индуизма” (*Hodson* 1908: 35). Однако – как утверждают все наши информанты – старая религия мейтей не исчезла. Противостояние этим инициативам в обществе мейтей все-таки было, были несогласные и в самой царской семье, противодействие искоренению местной религии поддерживали жрецы и медиумы традиционных культов. Лидером оппозиции стал религиозный философ Лоурембам Кхонгнангтаба, он критиковал религиозную конверсию и насилие властей, призывал людей прятать книги.

Память моих собеседников хранит давние рассказы о переломном моменте, произошедшем в 1732–1733 гг., когда активность Гариба Ниваза по введению

нового культа начала снижаться. Мейтей считают, что критическую роль сыграло уничтожение образа Санамахи – после этого супруга царя и его сын Шьям Сай серьезно заболели. Тогда Гариб Ниваз решил воссоздать уничтоженные образы Санамахи и Леймарел, и в 1733 г. был воздвигнут посвященный им кирпичный храм в Толонг Юмпхаме¹⁴. Вишнуитский проповедник, получивший царское покровительство, Шанта Дас провел перед новыми статуями, облаченными в вишнуитские одежды, обряд *дживанияс* – “вдыхания жизни” и прочитал Тарока-мантру по традиции рамананди. Царица и сын чудесно излечились. Однако вокруг происходили странные явления, интерпретируемые как дурные предзнаменования: в жилые дома приходили белые муравьи, прилетали черные пчелы и птицы, приползали змеи. Источником неприяностей считались духи старых богов, а согласно адептам современного санамахизма, – прежде всего сам Санамахи. В целом традиционная обрядность мейтей не исчезла, хотя и была потеснена вишнуитскими культами Рамы, а позднее и Кришны. Старых богов почитали, некоторые из них, прежде всего Тенгбанба Мапу, получили титул “Гуру”, а представители царской династии Нингтуджа считали себя потомками его сына Пакхангбы.

Во второй половине 1730-х годов Гариб Ниваз велел брахманам почитать Санамахи (который был как бы “присвоен” лично царем), Юмтей-лай, Пантхой-би и Нонгшайю. Произошла идентификация Санамахи с другими богами, что было признаком синкретизации культов. Так, в рамках вишнуизма Санамахи как бы перешел на второе место, его стали интерпретировать как бхакта, называть Пханиндрой, Гарудой, Сварнамахи, Сенмахией. Появился брахманский нарратив, согласно которому воплощением Санамахи был Шантидас Госаи, который пришел из Силхета в Манипур проповедовать идеи традиции рамананди. Согласно другой версии, Санамахи был ближайшим учеником Чайтаньи, Нитьянандой, которого Санатомба назвал “архангелом гaudия-вишнуизма” (ПМА: февраль 2014).

Сын Гариба Ниваза Чит Сай постарался возродить старую религию. Он изгнал отца и его индуистских сподвижников в Бирму, где Гариб Ниваз был убит. Вишнуиты в княжестве Канглейпак начали подвергаться штрафам, а некоторые мейтей, ставшие вишнуитами, иногда преследовались. Но Чит Сая сместил с трона его собственный брат.

Проникновение в общество мейтей индуистских культов (прежде всего вишнуитских, и особенно культа Кришны *гоура-дхарма*, почти исключительно из Бенгалии) и социального устройства особенно активизировалось в годы правления царя Бхагьячандры (1763–1798), при котором в 1780 г. воздвигли в Импахале храм Шри Шри Говиндаджи. Значительной инновацией стало появление и распространение на местной почве *ната-санкиртан* (заимствованного из Ассама) и *раслилы* – важного элемента кришнаитского культа, впервые исполненного группой девушек во главе с царской дочерью Бимбавати Деви. Сформировалась особая социальная группа, своеобразная каста манипурских брахманов – бамонов, создавших организацию “Брахма-сабху”. Проникали в общество мейтей и принципы неприкасаемости, отказа от алкоголя; многие представители этого народа стали строгими вегетарианцами. Повсеместно распространились индуистская практика обрядов жизненного цикла (*самскар*) и использование в их отправлении санскрита. Укреплялось представление о том, что мейтей – потомки ариев, в частности легендарного героя “Махабхараты” Арджуны, который, скрываясь и скитаясь долгие годы, как считается, жил как раз в Манипуре, имел жену – местную принцессу и сына Бабрувахану. Эта сентиментальная история представлена в творчестве Рабиндраната Тагора, в известной танцевальной драме “Читрангада”. В середине XVIII в. расширив-

шееся царство Канглейпак получило романтическое обозначение Манипур, апеллирующее к легендарному царству, известному по текстам эпоса.

Открытых гонений на местные традиционные культы, обычаи и практики во второй половине XVIII в. и позднее уже не фиксируется. Более того, Санамахи и другие боги мейтей почитались во дворце Лангтхабал. Царь Чоураджит продолжал исполнение традиционных культов, бывал в Лейшангхонге, а стопы статуи своего предка Кхагембы покрыл золотом. То же делал и царь Чандракирти: он продолжал почитать старых богов, при том что вишнуитские культы при нем также развивались. Вишнуизм приспосабливался к реалиям Манипура (см.: *Moirangthem Kirti Singh* 1980). Ходсон писал: “Кажется, местные восприняли праздники, внешние обряды, кастовые символы и индуистскую исключительность. Внутренне же остались верны своим духам” (*Hodson* 1913: 523).

С точки зрения историографов саманахизма, в XVIII в. начался закат их религии, который длился до начала третьего десятилетия XX в. Стремясь разграничить индуизм и традиционные верования мейтей, Нилабир отмечает, что конкретные люди получали выгоду от изменения местного религиозного сценария, и даже делает такое замечание: “К 1930 г. индуизм в Манипуре поддерживался рядом заинтересованных лиц” (*Nilabir* 2012: 17). Следует, однако, учитывать разный смысл, вкладываемый в понятие “индуизм” разными исследователями; здесь, видимо, речь идет о политическом аспекте, в частности об организации “Брахма-сабха”, контролирующей значительный сегмент религиозной жизни мейтей.

“Возрождение” и/или изобретение?

В первой трети XX в. в Манипуре наблюдалась активизация двух противоположных, но связанных друг с другом тенденций: стремления соединить историю и культуру мейтей с индоарийской древностью¹⁵ и поиска путей для подчеркивания и развития своей самобытности.

Важным фактором, способствовавшим возрождению и поддержанию национального своеобразия мейтей, стало формирование структур, ратующих за артикуляцию и укрепление этнической идентичности. Решающую роль в их создании сыграл Наорем (Наория) Пхулло (Фулло) (*Naorem/Naoria Phullo* [1888–1941]). Пхулло родился 28 августа 1888 г. в д. Лайшрам района Качар (ныне территория шт. Ассам). В апреле 1930 г. он создал организацию “Апокпа Маруп”, куда вошли восемь человек. Сочинения Наорема Пхулло были посвящены происхождению и обычаям мейтей, размышлял он и о сущности “мейтейства”.

Пхулло противостоял индуизму, отвергал вишнуитские культы. Содержание “новой старой” религии (изложенное, в частности, в трактате “Тхирел Лайят”) он определял как набор морально-нравственных принципов: придерживаться простой еды, носить чистую и простую одежду, уважать родителей, хорошо себя вести и почитать Бога, в том числе посредством таких обрядов мейтей, как *чандан-селкаи*, *напет-селкхаи* и др. В трактате говорилось, что мейтей развили хорошую физическую и духовную дисциплину.

В 1935 г. три человека из Манипура – Такхелламбам Бокул, Пукхрамбам Сурчанд и Ибомча, – узнав о существовании “Апокпа Маруп”, отправились в Качар к Наореми Пхулло и прожили там один год и девять месяцев, общаясь и размышляя о религии. Эта религия вскоре получила различные наименования: апокпа-маруп, мейтей(митей)-маруп, Санамахи Лайнинг, Санамахи дхарма, а в англоязычных текстах – *Sanamahism*. Наорема стали называть “пророком” Санамахи, что было отражено в своеобразном титуле Лайнинггал (*Laininghal*). В 1937 г. Бокул, Сурчанд и Ибомча вернулись в Манипур и начали действовать:

был создан комитет из семи человек, призванный возглавить религиозную организацию (*Khundongbam* 2012: 36). Знаковая встреча, на которой присутствовало 11 человек, заинтересованных в формировании санамахизма, состоялась 2 сентября 1944 г.; было решено отвергнуть индуизм и бороться с заключенным в нем злом – неприкасаемостью и кастовостью. Шла речь о необходимости оформления своей древней религии как квинтэссенции мейтейлон (“мейтейства”), ее популяризации, в том числе посредством массовых акций. Организация “Митей Маруп” (“Meetei Marup”) с семицветным флагом (цветов кланов мейтей) была создана 13 мая 1945 г., а 14 мая (третий день первого месяца года календаря мейтей) эта новость была обнародована. Главным противником адептов “новой старой” веры стало объединение брахманов мейтей “Брахма-сабха”, чей авторитет к концу первой трети XX в. уже не был столь высок, как раньше: антикастовые настроения получали все более и более широкое распространение во всей Южной Азии. Деятельность “Митей Маруп” вызвала жесткую реакцию со стороны “Брахма-сабхи”, начались конфликты и даже стычки. А 31 октября 1947 г. брахманы издали постановление о социальном бойкоте (*интхокпа*) и предали ostracismу 38 участников “Митей Маруп”, что предполагало исключение их из социальной жизни (см.: *Decision* 1947). Всякий человек, следующий *гоура-дхарме* (индуизму), не должен был общаться с “отверженными”, встречаться с ними на праздниках и обрядах, не мог приглашать их на брачные и памятные церемонии (*шраддха*, *пхирои*, *лухонгба*). Запрещалось работать вместе с ними, есть, исключены были браки. Брахманы мейтей угрожали, что будут наказывать и тех, кто нарушит бойкот и будет продолжать общение с представителями мейтейлон. Были обращения в суд со стороны тех последователей “новой старой” религии, которых “Брахма-сабха” стремилась заклеймить и признать неприкасаемыми. Последующие два десятилетия (1950–1970-е годы) были временем вражды и конфликтов. Однако это не остановило подъема санамахизма, появились и другие религиозные организации, развивающие его практики – все они противостояли индуизму. Несовпадение интерпретаций истории мейтей иногда по-прежнему приводило к стычкам между мейтей-вишнуитами и санамахистами.

В день полнолуния месяца пхайрел (февраль–март), 6 февраля 1974 г., последователи Санамахи осуществили массовую акцию – церемонию освобождения от клятвы и “оставления индуизма”, т.е. как бы отменили насильственную индуизацию, осуществленную царем Памхейбой в 1717 г. В акции приняли участие сам царь Окендраджит, несколько жрецов и амайба, а также адепты религии, представлявшие сообщество мейтей, – все они погрузились в воды р. Лилонг.

В 1976 г. Законодательная ассамблея штата Манипур провела “Акт о создании храма Лайнингту Санамахи” (“*Lainingthou Sanamah Temple Board Act*”; *First M.R. Compound, Imphal*) (см.: Рис. 4а). Правда, вспыхнули беспорядки, и статую Санамахи перевезли из одного храма в другой. Местечко Конгмару стало одним из главных священных мест последователей санамахизма. В это же время был создан “Национальный фронт митей”. Начиная с 1978 г. день сожжения хроник пуйя (*Пуйя мейтхаба*) отмечается в Манипуре трауром.

В последние два десятилетия XX в. конфликтность между сторонниками санамахизма и мейтей-индуистами снизилась. Вырос уровень образованности общества в целом, укрепился интерес ко всему локальному и самобытному. В 1991 г. санамахизм был признан особой религией Индии и благодаря усилиям Р.К. Бирендры Сингха (офицеру государственной гражданской службы, *Indian Administrative Service*) включен в Перепись населения. Кроме того, еще один шаг в разделении индуизма и местных верований был сделан 23 апреля 1992 г.: махараджа Манипура Окендраджит провозгласил, что он открывает Лубак Табу (шкатулка



Рис. 4. а) Храм Лайнингту Санамахи в пространстве Канглы. Имфал, 2014 г. Фото автора **б)** Образы почитаемых богов мейтей: Санамахи и Леймарел Сидаби. Има-базар. Имфал, 2016 г. Фото автора

для хранения драгоценностей; в данном случае означает также, что священные культы и верования сохранялись мейтей в их домашнем обиходе и повседневной практике) и отвергает индуизм, считавшийся главной религией мейтей. Вместо него этот статус получает возрождаемый лайнингтуизм. В речи махараджи была подчеркнута неиндуистская, самобытная природа обрядов и богов Манипура. Традиционные праздники мейтей обретали все большую популярность: Саджибу Чейраоба (Новый год, раньше отмечаемый в рамках индуизма как Чарак-пуджа, а теперь приуроченный к первому дню месяца саджиба, хотя некоторые празднуют его в месяц вакчинг), Имойну иратпа, Пантхойби иратпа и др. (см.: Рис. 4б).

Однако Нилабир пишет: “Но мы должны еще много сделать для распространения и развития этой религии, включить знания о ней в программы колледжей и университетов, сделать так, чтобы она нашла свое место среди других религий мира” (Nilabir 2012: 17). Он признает, что существующий между доиндуистским и современным санамахизмом разрыв еще только предстоит преодолеть.

Тем временем в последнее десятилетие предпринимаются определенные попытки провозгласить религию санамахизм некоторой разновидностью “местного индуизма”. Об этом упоминают в своих речах отдельные политики Манипура, что может быть связано с распространением идеологии *хиндутвы*, индуистского национализма. Тезис же, что санамахизм – “религия одновременно древняя (в англоязычной литературе с ней связывается понятие *antiquity*. – С.Р.), живая и исторически развивающаяся” (ПМА: февраль 2015, интервью с Сапамчей Санатомбой), открывает бесконечный простор для новых интерпретаций. Все это отражено в вынесенном нами в эпиграф высказыванию Санатомбы, утверждающего, что в культе Санамахи соединились идеалы разных эпох, стран и религий. Однако Амарджит Шарма говорит: «Мы из поколения в поколение почитали Санамахи, как и других богов, и будем их почитать. Но вот когда появляются всевозможные “-измы” – приходят настоящие проблемы!» (ПМА: 10.02.2023, Дели). Поэтому, по-видимому, число людей, считающих себя адептами санамахизма как особой религии мейтей, в последние четверть века не растет.

Примечания

¹ Museum of Man, National Museum of Humankind, Indira Gandhi Rashtriya Manav Sangrahalaya.

² *Лай-хараоба* – важнейший сакральный институт мейтей, истоки которого лежат в незапамятной древности.

³ В старой литературе в значении “женщина-медиум” фигурирует главным образом понятие *майби*; в современных текстах чаще стала использоваться такая его форма, как *амайби*. Префикс *a-* означает в языке мейтей подчеркнуто уважительное отношение. Согласно моим информанткам-медиумам, термин *майби* относится к повитухам и знахаркам, тогда как медиумы, участницы обрядов, те, кто проводит *лай-хараобу*, должны именоваться *амайби*. В то же время, согласно моим наблюдениям, едва ли можно говорить о четком разделении этих занятий – знахарства, акушерства и проведения обрядов в честь богов *лай*.

⁴ Хорошо известен подобный сюжет в шиватских пуранах, он повествует о двух сыновьях божественной четы – Шивы и Парвати: Ганеше и Картикеее предложено было обежать вокруг всего света, чтобы выбрать из них самого сильного и достойного. Тогда как младший, Картикееа, помчался вокруг света на своем павлине, Ганеша, не торопясь, обошел трон Шивы и Парвати, объяснив это тем, что родительская чета равнозначна всей Вселенной. Историю мифологического сюжета у мейтей (время появления и возможное влияние текстов, известных в пуранах) еще следует прояснить.

⁵ S.R. Institute of Manipur Studies; Tera Bazar, Imphal.

⁶ Кангла – главное национально-священное пространство мейтей, парк-крепость в центре г. Имфал (см.: Kangla 1913). Здесь находятся природные объекты и исторические памятники (прежде всего Кангла Уттра, или Уттра Санггай, парадные ворота, воздвигнутые в 1629 г.), связанные с мифологическими персонажами и событиями, имеющими отношение к правящим династиям. Известен ряд устных запретов и предписаний касательно посещения Канглы: так, не советуют приходить сюда днем примерно с часа до четырех и вечером после захода солнца. На территории Канглы текут семь небольших рек; здесь расположены мегалитические сооружения (священные камни), святилища и могилы, здесь же хранятся священные лодки. Четыре стороны света (особенно в Кангле) связаны с незримым присутствием четырех богов-хранителей: Лайнингту Вангбрен (хранитель вод, обитающий на юго-востоке), Лайнингту Марджинг (воплощение Атии Сидабы, возглавляющий медиумов *амайба*, он связан с северо-востоком), Лайнингту Тхангджинг (Пакхангба, предок кланов Кеге и Мойранг, он обитает на юго-западе), Лайнингту Коабру (податель дождя, его направление – северо-запад). В Кангле есть поле для игры в поло, которая, как считается, зародилась именно здесь. Британцы в годы своего правления использовали территорию Канглы для военных нужд; после обретения Индией независимости здесь расположились подразделения ассамских стрелков. Статус территории Канглы был изменен 20 ноября 2004 г. (когда премьер-министром Индии был Манмохан Сингх), она была открыта для посещения – что понимается моими собеседниками как ее возвращение народу Манипура.

⁷ В холмистых районах проживает около 30 народов. Все они входят в число так наз. зарегистрированных племен, обладают своим языком и культурой. Самый крупный из них – народ тангул – обычно относят к числу нага.

⁸ Активная христианизация территории индийского Северо-Востока начинается со второй половины XIX в., и со временем ряд народов – особенно нага и мизо – почти полностью принимают эту религию. Сегодня Нагаленд – самый “плотный” баптистский ареал в мире, штат стал основным центром подготовки миссионеров-проповедников, работающих как в разных частях Индии, так и за ее пределами. Значительной христианизации подверглись и тангул, живущие в основном в северных районах Манипура. Тем не менее местные народы сохраняют свою, формировавшуюся до появления здесь индуизма и христианства, этническую, а отчасти и религиозную культуру (верования, обычаи, повествовательный фольклор, музыку).

⁹ Одним из старейших текстов *пуйя* является обнаруженный только в 1971 г. “Вакоклон Хилел Тилел Салай Амайлон Пукок Пуйя” (“Wakoklon Heelel Thilel Salai Amailon Pukok Puya”). Некоторыми исследователями он датируется 1400 г. до н.э., что едва ли верно. Самым же известным сочинением стала царская хроника “Чейтхарол Кумбаба” (“Cheitharol Kumbaba”, или “Cheithalon Kumpara”; см.: Cheitharol Kumbaba 1989), главную часть которой составляет список царей династии Нингтуджа начиная с ее основателя Нонгда Лайрен Пакхангба, чьи годы жизни определяют как 33–154 гг. н.э. Старейшая версия этого текста датируется, однако, XIX в. – временем, когда у власти был Джай Сингх, марионеточный правитель, поставленный после бирманского завоевания Манипура. По официальной версии, это копия с древнего текста, который “более недоступен”.

¹⁰ В 1930-е годы появился альтернативный этноним – “мейтей” (Meetei), который сторонники самобытности стараются внедрить вместо “мейтей”.

¹¹ Танец играет значимую роль в культуре мейтей. Хаобам Ибочаоба Сингх в своей небольшой работе, посвященной раслиле Манипура – сугубо вишнуитской танцевальной форме, написал небольшой раздел “Происхождение танца, музыки и ритма”. Первые танцы Тампха Нонгтханглейма появились в незапамятные времена, когда люди и боги жили вместе. Об этом известно из старинных книг “Лейшем Нунгшемлон”, “Лейтхак Лейкхарол”, “Пудин”. Хараба описывается как уничтожающий творение Ашибы, всячески старавшегося доделать землю и ее наполнение. Ашиба создал прекрасную девушку Нонгтханглейма, чтобы отвлечь внимание Харабы. От танца этой девушки (соблазн) и Хашибы произошли женский и мужской танцы (Singh 2009: 4–7).

¹² В оригинале – Sanamahi Explosion.

¹³ В индуистской брахманической классификации их бы обозначили как саттвические (избегание мясной пищи и всего “горячительного”).

¹⁴ Ныне в этом районе расположен Первый батальон манипурских стрелков.

¹⁵ Воплощением этой связи стали театр, прежде всего Арийский театр (*Aryan theater*), появившийся в 1930-е годы, а также мифо-исторические труды. Так, Атомбапу Шарма и Е. Нилаканта в своих работах поддерживали сложившуюся еще в XVIII в. гипотезу – ныне отвергнутую большинством историков – о связи древних народов современного Манипура с событиями и героями эпоса “Махабхарата” и упомянутого там Манипура.

¹⁶ См.: Declaration of revival, 23/4/1992 by then King Okendrajit, Royal Palace, Imphal (*Nilabir* 2015).

Источники и материалы

ПМА – Полевые материалы автора. 2014, 2015, 2016, 2023 гг. Информанты: Локендра Арамбам (Lokendra Arambam), Дханаджит Сингх (Dhanajit Singh), Момо Лайшрам (Momo Laishram), Сапамча Санатомба (Sapamcha Sanatomba), Хемолата Деви (Hemolata Devi), Барони Ашоби (Baroni Ashobi), Тхойби Хамджаби (Thoibi Hamjabi), Ратан Тийям (Ratan Thiyam), Мутуа Бахадур (Mutua Bahadur), Арункумар (Arunkumar), Бимолата Деви (Bimolata Devi), Сатчитананда Юннам (Saticitananda Yumnam), Премчанд (Premchand), Г. Амарджит Шарма (G. Amarjit Sharma), Басанти Лаймаюм (Basanti Laimayum), Ушам Роджио (Usham Rojio).

Decision 1947 – Decision of the Brahma Sabha to Ex-Communicate 38 Leaders of the Meetei Marup // Ngasi: A Manipur Weekly. 19.12.1947.

Dun 1886 – *Dun E.W. Gazetteer of Manipur*. Calcutta: Published by Superintendent Government Printing, under the orders of the Quarter-Master General in India, 1886.
Cheitharol Kumbaba 1989 – *Ibungohal L., Khelchandra N. Cheitharol Kumbaba*. Imphal: Sahitya Parishad, 1989.

- Kangla 1913 – Kangla: The Ancient Capital of Manipur. Imphal: State Archaeology; Kangla Fort Board, 2013.
- Manikchand Singh* 2005 – *Manikchand Konsam Singh*. Sanamahai Laihui. Imphal: Published by Shrimati Konsam Ongbee Jamini Devi, 2005.
- Mishra* 2021 – *Mishra Y.* Sanamahism: The Lost Religion of Manipur // Livehistoryindia.com. 24.10.2021. <https://www.livehistoryindia.com/story/living-culture/sanamahism-manipur>

Научная литература

- Brandt C.* Writing off Domination: The Chakma and Meitei Script Movements // South Asian History and Culture. 2017. No. 9 (5). P. 1–25.
- Hodson T.C.* The Native Tribes of Manipur // The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1901. No. 31. P. 300–309.
- Hodson T.C.* The Meitheis. L.: David Nutt, 1908.
- Hodson T.C.* The Religion of Manipur // Folklore. 1913. Vol. 24. No. 4. P. 518–523.
- Kabui (Kamei) G.* Glimpses of Land and People of Ancient Manipur // Manipur Past and Present. Vol. I / Ed. N. Sanajaoba. New Delhi: Mittal Publications, 1988. P. 5–36.
- Kabui (Kamei) G.* History of Manipur: Pre-Colonial Period. Vol. I. New Delhi: National Publishing House, 1991.
- Khundongbam G.* Renaissance of Sanamahism // The Sanamahism: History of Sanamahai Religion and It's Philosophy / Ed. S. Sanatomba (Bhegya). Imphal: S.R. Institute of Manipur Studies; Tera Bazar, 2012. P. 32–45.
- Manikchand Singh K.* The Evolution of the Meitei State: A Confederacy through the Last Two Millennia // Manipur Past and Present. Vol. I / Ed. N. Sanajaoba. New Delhi: Mittal Publications, 1988. P. 38–57.
- McCulloch W.S.* An Accounts of the Valley of Mannipore and Hill Tribes. Calcutta: Bengal Printing Company, 1859.
- Moirangthem Singh K.* Religious Developments in Manipur in the 18th and 19th Century. Imphal: Manipur State Kala Academy, 1980.
- Moirangthem Singh K.* Religion and Culture of Manipur. New Delhi: Manas Publications, 1988.
- Moirangthem Singh K.* Philosophy of Sanamahism // The Sanamahism: History of Sanamahai Religion and It's Philosophy / Ed. S. Sanatomba (Bhegya). Imphal: S.R. Institute of Manipur Studies; Tera Bazar, 2012. P. 46–60.
- Naoroibam I.* The Condition of Sanamahism in Manipur (1709 to 1930 A.D.) // The Sanamahism: History of Sanamahai Religion and It's Philosophy / Ed. S. Sanatomba (Bhegya). Imphal: S.R. Institute of Manipur Studies; Tera Bazar, 2012. P. 18–31.
- Nilabir S.* The Revivalist Movement of Sanamahism // Manipur Past and Present. Vol. II / Ed. N. Sanajaoba. New Delhi: Mittal Publications, 1991. P. 68–83.
- Nilabir S.* Sanskritization Process of Manipur under King Garib Niwaz // New Insights into the Glorious Heritage of Manipur. Vol. II / Ed. D.H. Sharma. New Delhi: Akansha Publishing House, 2009. P. 3–36.
- Nilabir S.* The Origin and Development of Sanamahism (from 2000 B.C. to 1709 A.D.) // The Sanamahism: History of Sanamahai Religion and It's Philosophy / Ed. S. Sanatomba (Bhegya). Imphal: S.R. Institute of Manipur Studies; Tera Bazar, 2012. P. 1–17.
- Nilabir S.* Laiyingthou Sanamahai Amasung Sanamahai Laining Hinggat Eehou (A Book on Lord Sanamahai and Revivalist Movement of Sanamahism). Imphal: G.M. Publications, 2015.
- Parratt S.N.A.* The Religion of Manipur, Beliefs, Rituals and Historical Development. Calcutta: Firma KLM (Pvt.) Limited, 1980.

- Parratt S.N.A. The Court Chronicle of the Kings of Manipur – Cheitharon Kumpapa: Original Text, Translation and Notes. N.Y.: Routledge; Taylor & Francis Group, 2005.
- Roy J. History of Manipur. Calcutta: Firma KLM (Pvt) Ltd, [1973] 1999.
- Sanajaoba N. (ed.) Manipur Treaties and Documents (1110–1971). Vol. I. New Delhi: Mittal Publications, 1993.
- Sanatomba S. (Bhegya) Introduction // The Sanamahism: History of Sanamahi Religion and It's Philosophy / Ed. S. Sanatomba (Bhegya). Imphal: S.R. Institute of Manipur Studies; Tera Bazar, 2012. P. i–iv.
- Shakespeare J. Manipur Festival // Folklore. 1910. Vol. 21. No. 1. P. 79–82.
- Shakespeare J. The Religion of Manipur // Folklore. 1913. Vol. 24. No. 4. P. 409–455.
- Singh G.P. Religious and Cultural Syncretization of the 16th Century Manipur // The Other Manipur / Ed. H.D. Sharma. New Delhi: Akansha Publishing House, 2013. P. 618–659.
- Singh H.I. The Pre-World War-II Form of Ras Leela. Imphal: Published by (L) Haobam Ongbi Shantibala Devi; M/s CCP; Uripok Bachaspati Leikak, 2009.
- Singh K.S. (ed.) India's Communities, 6 vols. Delhi: Anthropological Survey of India; Oxford University Press, 1998.
- Singh N.N. Religious Syncretism among the Meiteis of Manipur, India // International Research Journal of Social Sciences. 2015. Vol. 4 (8). P. 21–26.
- Singh N.N. Meitei Religion: An Emic Perspective // Spectrum. 2018. Vol. 6 (1). P. 72–80.
- Singh W.L. Lai Haraoba. Imphal: Manipur Pandit Loishang, 2008.
- Tensuba K.C. Genesis of Indian Tribes: An Approach to the History of Meities and Thais. New Delhi: M.C. Mittal; Inter-India Publications, 1993.

Research Article

Ryzhakova, S.I. Sanamahism of Meitei: “New Ancient” Religion of Manipur [Samanakhizm u meitei: “novaia staraia” religiia Manipura]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 4, pp. 41–65. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040036> EDN: HIXQCY ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Svetlana Ryzhakova | <https://orcid.org/0000-0002-8707-3231> | sryzhakova@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

Sanamahism, Meitei, Manipur, ethno-nationalism, tribal religions, traditionalism

Abstract

Sanamahism is a noticeable phenomenon in the religious picture of the Indian state of Manipur, the ethno-national religion of the Meitei people, which began to form on the basis of old traditional cults in the 1930s. Adherents of Sanamahism initially opposed their religion as the main form of expression of ethnic identity Meitei (Meiteilon) to Hinduism: they emphasized the forced conversion of Meitei to Hinduism, and the organizations they formed, “Apokpa Marup” in 1930 and “Meitei Marup” in 1945, were in a tough fight against the “Brahma Sabha”. The creators of Sanamahism opposed the caste division of society and emphasized the originality of the mythological narratives and ritual practices of Meitei. The peculiar theology of the “new ancient” religion is based on the interpretation of the image of the god Sanamahi as the main creative principle of the world and the supreme God. The most important element of Sanamahism is a kind of myth-history that uses traditional mythological, ritual and cult elements, but organizes

them in a new way. In the last decade of the twentieth century the confrontation between Meitei Hindus and Sanamahists has decreased, and at present there are even some attempts to proclaim the Sanamahism as a sort of “local Hinduism”.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769>
[grant no. 22-28-00505]

References

- Brandt, C. 2017. Writing off Domination: The Chakma and Meitei Script Movements. *South Asian History and Culture* 9 (5): 1–25.
- Hodson, T.C. 1901. The Native Tribes of Manipur. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 31: 300–309.
- Hodson, T.C. 1908. *The Meitheids*. London: David Nutt.
- Hodson, T.C. 1913. The Religion of Manipur. *Folklore* 24 (4): 518–523.
- Kabui (Kamei), G. 1988. Glimpses of Land and People of Ancient Manipur. In *Manipur Past and Present*, edited by N. Sanajaoba, I: 5–36. New Delhi: Mittal Publications.
- Kabui (Kamei), G. 1991. *History of Manipur: Pre-Colonial Period*. Vol. I. New Delhi: National Publishing House.
- Khundongbam, G. 2012. Renaissance of Sanamahism. In *The Sanamahism: History of Sanamahi Religion and It's Philosophy*, edited by S. Sanatomba (Bhegya), 32–45. Imphal: S.R. Institute of Manipur Studies; Tera Bazar.
- Manikchand Singh, K. 1988. The Evolution of the Meitei State: A Confederacy through the Last Two Millennia. In *Manipur Past and Present*, edited by N. Sanajaoba, I: 38–57. New Delhi: Mittal Publications.
- McCulloch, W.S. 1859. *An Accounts of the Valley of Mannipore and Hill Tribes*. Calcutta: Bengal Printing Company.
- Moirangthem Singh, K. 1980. *Religious Developments in Manipur in the 18th and 19th Century*. Imphal: Manipur State Kala Academy.
- Moirangthem Singh, K. 1988. *Religion and Culture of Manipur*. New Delhi: Manas Publications.
- Moirangthem Singh, K. 2012. Philosophy of Sanamahism. In *The Sanamahism: History of Sanamahi Religion and It's Philosophy*, edited by S. Sanatomba (Bhegya), 46–60. Imphal: S.R. Institute of Manipur Studies; Tera Bazar.
- Naoroibam, I. 2012. The Condition of Sanamahism in Manipur (1709 to 1930 A.D.). In *The Sanamahism: History of Sanamahi Religion and It's Philosophy*, edited by S. Sanatomba (Bhegya), 18–31. Imphal: S.R. Institute of Manipur Studies; Tera Bazar.
- Nilabir, S. 1991. The Revivalist Movement of Sanamahism. In *Manipur Past and Present*, edited by N. Sanajaoba, II: 68–83. New Delhi: Mittal Publications.
- Nilabir, S. 2009. Sanskritization Process of Manipur under King Garib Niwaz. In *New Insights into the Glorious Heritage of Manipur*, edited by D.H. Sharma, II: 3–36. New Delhi: Akansha Publishing House.
- Nilabir, S. 2012. The Origin and Development of Sanamahism (from 2000 B.C. to 1709 A.D.). *The Sanamahism: History of Sanamahi Religion and It's Philosophy*, edited by S. Sanatomba (Bhegya), 1–17. Imphal: S.R. Institute of Manipur Studies; Tera Bazar.
- Nilabir, S. 2015. *Laiyingthou Sanamahi Amasung Sanamahi Laining Hinggat Eehou (A Book on Lord Sanamahi and Revivalist Movement of Sanamahism)*. Imphal: G.M. Publications.

- Parratt, S.N.A. 1980. *The Religion of Manipur, Beliefs, Rituals and Historical Development*. Calcutta: Firma KLM (Pvt.) Limited.
- Parratt, S.N.A. 2005. *The Court Chronicle of the Kings of Manipur – Cheitharon Kumpapa: Original Text, Translation and Notes*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Roy, J. (1973) 1999. *History of Manipur*. Calcutta: Firma KLM (Pvt) Ltd.
- Sanajaoba, N., ed. 1993. *Manipur Treaties and Documents (1110–1971)*. Vol. I. New Delhi: Mittal Publications.
- Sanatomba, S. (Bhegya). 2012. Introduction. In *The Sanamahism: History of Sanamahi Religion and It's Philosophy*, edited by S. Sanatomba (Bhegya), i–iv. Imphal: S.R. Institute of Manipur Studies; Tera Bazar.
- Shakespeare, J. 1910. Manipur Festival. *Folklore* 21 (1): 79–82.
- Shakespeare, J. 1913. The Religion of Manipur. *Folklore* 24 (4): 409–455.
- Singh, G.P. 2013. Religious and Cultural Syncretization of the 16th Century Manipur. In *The Other Manipur*, edited by H.D. Sharma, 618–659. New Delhi: Akansha Publishing House.
- Singh, H.I. 2009. *The Pre-World War-II Form of Ras Leela*. Imphal: Published by (L) Haobam Ongbi Shantibala Devi; M/s CCP; Uripok Bachaspati Leikak.
- Singh, K.S., ed. 1998. *India's Communities, 6 vols*. Delhi: Anthropological Survey of India; Oxford University Press.
- Singh, N.N. 2015. Religious Syncretism among the Meiteis of Manipur, India. *International Research Journal of Social Sciences* 4 (8): 21–26.
- Singh, N.N. 2018. Meitei Religion: An Emic Perspective. *Spectrum* 6 (1): 72–80.
- Singh, W.L. 2008. *Lai Haraoba*. Imphal: Manipur Pandit Loishang.
- Tensuba, K.C. 1993. *Genesis of Indian Tribes: An Approach to the History of Meities and Thais*. New Delhi: M.C. Mittal; Inter-India Publications.

РЕЛИГИЯ КИРАТОВ В НЕПАЛЕ: ПОИСКИ НОВОЙ ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Л.А. Стрельцова

Лилия Александровна Стрельцова | <https://orcid.org/0000-0001-5729-9136> | liliboridko@gmail.com | ассистент | Санкт-Петербургский государственный университет (Университетская наб. 7/9, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Ключевые слова

киранти, религия киратов, традиционные верования, санскритизация, Непал

Аннотация

Восточнонепальские народы лимбу, раи, йакха и сунувары входят в широкую этническую общность киранти. Непрерывность их традиционной религиозной культуры (почитание духов и обряды у временных алтарей) обеспечивалась комплексом устных текстов мундхум, хранителями которых выступали шаманы. В XX в. в силу социокультурных и политических причин традиционные верования подверглись серьезным изменениям. В начале XX в. возникло новое реформаторское учение Сатья Хангма (на яз. лимбу “истинная вера”); ее проповедник Пхальгунанда соединил традиционные верования с индуистскими представлениями, трансформировав догматику и религиозную практику. В конце XX в. в Непале начались политические процессы, способствовавшие росту этнорелигиозного самосознания ряда народов, что привело к появлению феномена религии киратов. В переписях населения с 1991 г. появилась графа “религия киратов”.

Группа народов киранти, о современных религиозных представлениях которой пойдет речь, проживает в широком ареале Восточных Гималаев, прежде всего в Восточном Непале, Даржилинге и Сиккиме, обладающих общими историей и культурой (Subba 1999: 30).

Языки киранти¹ (*kirāt/kirāṭi/kirāt*) объединяют в одноименную языковую ветвь, относящуюся к тибето-бирманской подсемье. Наименование “кирата” (санскр. *kirāta*) известно по индийскому эпосу “Махабхарата” и использовалось равнинным индоарийским населением для обозначения жителей предгорья Гималаев. Кираты представлялись как варвары, обитавшие на границах цивилизованной Индии (Gaenszle 2002: 32). В непальских Королевских хрониках упоминается первая династия Киратов, в общей сложности правившая страной

Статья поступила 10.04.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 01.07.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Стрельцова Л.А. Религия киратов в Непале: поиски новой этнорелигиозной идентичности // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 66–83. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040048> EDN: HIXVTO

Streltsova, L.A. 2023. Religiiia kiratov v Nepale: poiski novoi etnoreligioznoi identichnosti [The “Kirat Religion” in Nepal: Quest for a New Religious and Ethnic Identity]. *Этнографическое обозрение* 4: 66–83. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040048> EDN: HIXVTO

более 800 лет. Из-за отсутствия источников сложно судить о распространенности этнонима “кирата” в Непале в Средние века, но после объединения страны под властью династии Шахов в XVIII в. “киратами” стали называть народы, расселенные к востоку от долины Катманду. Территории, где проживало преимущественно тибето-бирманское население, получили обозначения Ближний, Средний и Дальний Кират (*Chemjong* 2017: 65).

Как среди самих киранти, так и среди исследователей гималайского региона не сложилось единого мнения, какие конкретно народы входят в эту группу. В “Мулуки Айн” (1854), первом своде законов королевства Непал, лимбу, раи и сунувары были объединены под общим названием “киранты” и включены в кастовую систему. Они занимали среднее положение в кастовой иерархии, поскольку являлись *матвали* (неп. “пьющие спиртное”) (*Höffer* 2012). С 2001 г. в группу киранти включают лимбу, раи, йакха² и сунуваров (*Chemjong* 2017: 67). В пользу такого объединения говорит то, что между этими четырьмя этносами существует сложная система брачных союзов, у них имеются похожие практики, совершаются сходные ритуалы. Первый исследователь киранти Иман Сингх Чемджонг включал в эту группу почти всех представителей монголоидной расы в Непале: лепча, мангаров, тамангов, гурунгов, сунуваров и хаю, в отличие от монголоидов, проживающих за пределами Восточных Гималаев (бодо, гаро, нагов, манипури, трипури и др.). Вероятно, такая позиция обусловлена его политическими взглядами: Чемджонг выступал за создание единого государства киранти (*Subba* 1999: 31). У народа раи есть легенда, повествующая о том, что первопредками киратов были четыре брата. Три брата (обычно это раи и лимбу, а третий – йакха или сунувар, в зависимости от того, какой клан рассказывает легенду) жили в горах, а четвертый – на равнине. Для раи таким четвертым братом выступают представители народов меч и коч. Существование потерянного мифологического брата позволяет раи устанавливать связи с сообществами, проживающими на равнинных территориях (*Schlemmer* 2003: 124).

“Киранти” – экзоэтноним, принятый еще во времена королевского правления в Непале и относящийся к нескольким народам, представители которых начали использовать его как самоназвание, и оно зафиксировано в официальной номенклатуре. Это свидетельствует о стремлении киранти ассоциироваться со славным эпическим прошлым и подчеркнуть свое отличие от индуистских групп (*Gaenszle* 2002: 33). В Непале этноним “киранти” стал активно использоваться как эндоэтноним в 1950-е годы, когда в стране начался рост этнического самосознания. Однако в 1960-е годы этот рост затормозился в результате проводившейся реакционистской политики властей: пришедший к власти король Махендра запретил все политические партии и национальные общественные организации. В конце 1980-х годов в стране началась борьба против сложившейся системы правления, снова активизировались этнические организации. В 1989 г. в Непале было основано “Общество киратов йактхунгов” (“*Kirat Yakthung Chumlung*”), занимавшееся политической деятельностью в Лимбуване³, а также сохранением культурного наследия лимбу и улучшением их социального положения. В 1990-е годы с похожими функциями были основаны общества раи, йакха и сунуваров. Все эти организации использовали в названиях этноним “кираты”.

Первым достижением этнических организаций киранти было включение в перепись населения 1991 г. графы “религия киратов”, однако в результате только 1% населения причислил себя к приверженцам этой религии. Активисты киранти развернули просветительскую кампанию в регионах, где проживают народы, входящие в эту группу, и уже в переписи 2001 г. количество последователей этой религии увеличилось до 4,5%, однако к переписи 2011 г. вновь

сократилось – до 3,1%. Тем не менее это четвертая по численности религия в Непале.

Глава “Общества киратов йактхунгов” заявил, что введение в перепись графы “религия киратов” преследовало цель показать, как велико число ее приверженцев – представителей четырех народов, объединенных под одним названием (“кираты”). Кроме того, “Общество киратов йактхунгов” требовало объявления выходными тех дней, на которые приходятся традиционные праздники Убхаули (выпадающий на месяц байсакх – апрель–май) и Удхаули (выпадающий на месяц магаширша – ноябрь–декабрь)⁴ (*Chemjong* 2017: 68). Оба праздника получили государственное признание в 2009 г. У раи Убхаули называется Убхаули Сакела, у йакха – Йучанг, у лимбу – Яква Тангнам, у сунуваров – Убхаули Фолшьядар. Удхаули у раи носит название Удхаули Сакела, у йакха – Часува, у лимбу – Часок Тонгнам, у сунуваров – Удхаули Фолшьядар.

Таким образом, “религия киратов”, появившаяся в рамках политического дискурса в Непале, в 1991 г. была признана властями на государственном уровне. Однако этот термин не отражает верования всех киранти. На настоящий момент религиозные представления тех, кто не относит себя к индуистам, можно разделить на две группы. Одну из них, более традиционную, можно охарактеризовать как шаманистический анимизм (*Альбедиль, Стрельцова* 2020: 59). Другая включает в себя последователей нового религиозного учения Сатъя Хангма (с яз. лимбу – “истинная вера”), позднее присвоивших себе название “религия киратов”.

В центре настоящего исследования – религия киратов и то, какую роль она играет в формировании новых религиозной, социальной и этнической идентичностей народов киранти. В качестве источников были использованы проповеди религиозных лидеров, выложенные на *YouTube*, новостные порталы *Kirāt Ingshe* и *Kirāt Samāchār*. Религия киратов и факторы, которые привели к ее появлению, рассматривались в работах австрийского антрополога Мартина Генцле (*Gaenszle* 2002, 2013, 2016), французского исследователя Георга Шлеммера (*Schlemmer* 2003, 2019), английского антрополога Дэвида Геллнера (*Gellner, Shrestha* 2018) и норвежской исследовательницы Линды Густавссон (*Gustavsson* 2013).

Традиционные верования киранти

Прежде чем описывать современное религиозное явление – религию киратов, необходимо дать краткое описание традиционных верований народов, входящих в группу киранти. У всех этих народов определяющую роль в формировании мировоззрения играют мифы, сакральную основу бытия определяют ритуалы, а главными хранителями знаний и ритуальными специалистами являются шаманы. Для народов киранти характерно распространение *мундхума* – корпуса священных текстов, в который входят мифы, излагаемые шаманами во время ритуалов (*Sagant* 2008: 433). С языка лимбу слово “мундхум” переводится как “история”; в широком смысле это устная традиция, образ жизни, унаследованный от предков, куда включаются и традиционные религиозные представления киранти. Выделяется два основных мифологических сюжета мундхума: происхождение мира и человека; история расселения предков по клановым территориям. Последний сюжет наиболее часто встречается у раи; Генцле в своей статье “Там, где высыхают воды, – место происхождения мифов и ритуалов Раи” предпринял попытку сопоставления мифологического и реального ландшафтов раи (*Gaenszle* 2012: 2–3). Так как народы, входящие в состав киранти, имеют клановую структуру, то мундхумы могут отличаться от клана к клану и функционировать лишь на той территории, которую занимает опре-

деленный клан (*Schlemmer* 2003: 131). Мундхум традиционно передается устно от шамана к шаману; шаманы получают от своих наставников и подробное изложение содержания мифов, и описание ритуалов. Знание мифов сохраняется также старшими членами клана. Обыватели же лишь поверхностно знакомы с сюжетами и не могут совершать ритуалы.

У лимбу шаманы подразделяются на три категории в зависимости от культовых задач и возможностей: *федангма*, *самба* и *йеба* (*биджува*). И хотя зачастую их функции пересекаются, как отмечал французский антрополог Филип Саган в своей работе “Спящий шаман”, есть и существенные различия. Шаманы-федангма поддерживают связь с духами-покровителями клана, дома и местности, совершают сельскохозяйственные ритуалы, а также ритуалы жизненного цикла, проводящиеся во внутренней части дома, куда не допускаются посторонние (*Sagant* 2008: 435, 437). Шаманы-самба считаются в первую очередь знатоками мундхума, но могут выполнять и функции федангм. Шаманы-йеба не проводят ритуалы во внутренней части дома, поскольку их основное предназначение – защита от внешних злых духов, которые потенциально могут навредить семье или клану. К последней категории могут относиться как шаманы-мужчины (*йеба*), так и шаманы-женщины (*йема*), однако количество последних значительно меньше (*Gustavsson* 2013: 54–55).

У раи есть две категории ритуальных специалистов: деревенские жрецы и шаманы. Основное различие между ними заключается в том, что у жрецов нет духа-помощника, обеспечивающего шаманам взаимодействие с потусторонним миром. Различаются и их функции: первые обращаются к духам предков-покровителей и проводят ритуалы, связанные с плодородием, вторые же защищают семьи от вредоносных духов. У раи названия шаманов могут иметь локальные варианты, но часто их именуют *биджува*, как и шаманов лимбу.

Поскольку раи и лимбу проживают в относительной близости, их шаманы могут замещать друг друга в ритуальной деятельности (*Allen* 1976: 124–126); йеба и биджува выполняют схожие функции, защищая свои сообщества от злых духов, схожи и их сложные костюмы и фетиши. Одежда шаманов состоит из белой юбки и белого пояса, на который надевается широкая кожаная полоса с массивными колокольчиками – колокольчики символизируют силу различных божеств. Головной убор – белый тюрбан, на него крепятся перья диких птиц. У шаманов народа раи перья направлены вверх, у лимбу – в стороны или вниз. Очевиден символизм головных уборов: перья указывают на мистическое путешествие шаманов в иной мир, именно поэтому для костюма предпочтительнее перья диких птиц (*Jones* 1976: 35). Шаманы носят плоские сумки, расшитые ракушками каури, и ожерелья из плодов рудракши (*Elaeocarpus ganitrus*). Сумки и ожерелья надеваются крест-накрест. В сумках шаманы держат фетиши: камни-септарины, горный кварц, колокольчик, маленький двухмембранный барабан дамару, ритуальный деревянный нож тхурми⁵, различные рога и большую ракушку каури. Одним из заместителей бубна у шаманов лимбу является медная тарелка, по которой ударяют плоским металлическим предметом. Эти атрибуты необходимы шаманам для разных целей, в том числе для усиления их мощи и для защиты от духов, способных причинить им вред.

Традиционно шаманы обеспечивают обрядовую жизнь всех народов, входящих в число киранти. Они совершают как календарные ритуалы, так и ритуалы жизненного цикла (рождение, свадьбу и похороны). Подобный способ символизации сущностно значимых событий характерен для многих народов. Интерес представляют окказиональные ритуалы⁶, отмеченные местной спецификой: *мангенна* (с яз. лимбу – “поднимание головы”) и *тонгсинг* (с яз. лимбу – “сближение”), они могут проводиться отдельно или в рамках более крупного

ритуального комплекса. Тонгсинг имеет особое значение для лимбу, поскольку он направлен на единение и сотрудничество между живыми людьми и духами умерших предков (*Subba* 1995: 156), а также на обеспечение благополучия и процветания кланов или иных сообществ; у раи этот ритуал не проводится.

Когда раи или лимбу сталкиваются с завистью, жизненными неурядицами или происками злокозненных духов, шаманы проводят ритуальное “поднимание головы” (*мангенну*). “Опущенная голова” приводит к уменьшению жизненных сил, которые необходимо восстанавливать. В “Мундхуме о творении мира”, зафиксированном Баираги Каинлой, говорится, что первый подобный ритуал был проведен для воскрешения первочеловека, созданного демиургом из нечистот. Божество в негодовании плюнуло на сотворенного, отчего тот испытал острое чувство стыда и повесил голову. Чтобы человек голову поднял, бог-демиург провел ритуал мангенны (*Kainla* 2004).

У лимбу при проведении мангенны шаман возводит алтари в соответствии с количеством участников. Два больших алтаря делаются для хозяина и хозяйки дома: на листья банана помещается поднос с двумя пригоршнями риса, два сосуда с цветами и светильник. По бокам располагаются две бутылки с вставленными в них листьями и четыре бамбуковые тонгбы с традиционным ячменным пивом. За подносом шаман ставит пустую тарелку и нож-кхукри. Ножи нужны, чтобы отгонять злых духов, способных помешать правильному ходу ритуала. Перед началом ритуала шаман приносит в жертву птицу, затем размещает ее перед алтарем. Мангенна может проводиться как в присутствии, так и в отсутствии членов семьи, когда в качестве замещения используется верхняя одежда – рубашка или блузка (*Limbu* 2010: 38–40).

У раи при мангенне сложный алтарь не возводится. Хозяин и хозяйка дома берут в руки соответственно серп и большой нож. Помощники шамана держат над ними подносы со светильниками и птицами. Затем шаман помещает на голову хозяев цветы, поскольку душа человека сравнивается с цветком, который “поднимает голову”, когда напьется воды. После этого шаман убивает птиц, а мясо съедается участниками ритуала после его завершения. Затем шаман брызгает водой по четырем углам дома и дует в трубу из бедренной кости человека (*Allen* 1976: 135).

Для поддержания традиционной системы верований киранти необходимы три компонента: 1) мифы, составляющие основу мировоззрения; 2) ритуалы, связанные с этими мифами; 3) шаманы – главные хранители сакральных знаний и ритуальные специалисты. У киранти мифы включены в корпус священных текстов, опирающихся на устную традицию (мундхум). У всех киранти сохранился обширный комплекс обрядов, связанных с сельскохозяйственными работами и жизненным циклом, но вместе с тем фиксируются и ритуалы, обладающие местной спецификой. Традиционные верования остаются неотъемлемой частью жизни киранти, проживающих в сельских районах.

Трансформация традиционных верований киранти

Традиционные верования киранти начали меняться с 1774 г. после возникновения единого Королевства Непал. С одной стороны, государство включало автохтонные народы в кастовую систему, тем самым помещая их в русло брахманизма, с другой стороны, неиндуистское население само стремилось к принятию брахманических обычаев и ритуалов, так как санскритизация становилась механизмом социализации в кастовом обществе и была тесно связана с желанием отдельных групп повысить свой статус (*Успенская* 2010: 135). Для киранти индуистская традиция ассоциировалась с более высоким культурным,

социальным и экономическим статусом непальцев-парбатия. Наибольшей санскритизации подверглись раи, поскольку, проживая на территории княжества Макванпура, которым управляла индуистская династия Сен, исторически находились в более тесном контакте с индуистским населением Непала.

Изменения затронули практически все аспекты традиционных верований. Некоторые киранти остались приверженцами религии предков, незначительно скорректировав ее в соответствии с новыми потребностями общества. Некоторые примкнули к учению Сатъя Хангмы, для которого характерно, с одной стороны, формальное декларирование следования традиционным верованиям, а с другой – их существенное изменение и в обрядовом, и в догматическом отношениях. Изменения коснулись мундхума, ритуальных специалистов и перформативной стороны ритуалов. Кроме того, у киранти появились постоянные культовые сооружения.

Соседство с индуизмом и буддизмом, опиравшимися на огромное количество письменных текстов, всегда достаточно остро воспринималось киранти. Поэтому особым предметом гордости стало появление собственной системы письма у лимбу. Согласно преданиям, письменность лимбу была придумана в IX в. н.э. правителем Шириджунгом Хангом. Однако эта легенда не соответствует исторической реальности. Вероятно, письменность лимбу появилась в XVIII в. во время проникновения буддизма на территорию современного Сиккима, а предполагаемый создатель – лимбу Тейонгши Шириджунга – был буддистом. Исследователь языка лимбу Жорж ван Дрим утверждал, что письменности лепча и лимбу (появившиеся примерно в одно время) были разработаны для того, чтобы усилить распространение буддизма в их среде (*van Driem* 1987: xxv).

В начале XX в. письменность лимбу была возрождена или частично реконструирована. Мундхум, который шаманы веками сохраняли в устной форме, сопровождая священными текстами ритуалы, теперь получил письменную фиксацию. В 1920-е годы Чемджонг нашел в Даржилинге ряд рукописей на языке лимбу. Вместе с другим активистом Лалшоре Сендангом он разработал новую версию письма лимбу, добавив недостающие символы, отражающие фонемы, заимствованные из непальского языка (*Subba* 2008: 85). Чемджонг предпринял и первую попытку полноценной фиксации мундхума, опубликовав “Веды киратов”. Автор выделил в мундхуме две части: устную – древнейший корпус устных текстов, передающихся по памяти среди шаманов-самба, и письменную – более поздние записанные тексты. Последние Чемджонг предложил разделить на четыре группы: мундхум о творении мира и происхождении человека; мундхум о культурном герое-первопредке, основоположнике жизненного уклада лимбу; мундхум о различных духах и божествах; мундхум о происхождении и расселении кланов лимбу (*Chemjong* 2003: 18–19). Следует отметить, что собранные Чемджонгом тексты несут в себе влияние, с одной стороны, индуистской традиции, с другой – христианства. Например, один из мифов – “Смешение языков киранти” – является пересказом мифа о Вавилонской башне (*Chemjong* 2017: 30).

Отсутствие собственной системы письма у раи привело к тому, что мундхум раи начал искажаться, и шаманы стали обращаться к непальскому языку во время совершения различных ритуалов. Более того, в их религиозную практику проникли явления, характерные именно для индуизма: ритуалы, совершаемые на манер пуджи; концепции чистоты и нечистоты; постоянные алтари вместо временных (*Schlemmer* 2019: 7–8).

На религиозную жизнь киранти большое влияние оказала санскритизация: к середине XX в. число шаманов значительно сократилось; увеличилась как внутренняя миграция (в границах Непала), так и внешняя (за пределы Непала),

поэтому проживающие в других государствах киранти начали обращаться за помощью к другим ритуальным специалистам. Лимбу и раи стали приглашать брахманов для осуществления различных обрядов и ритуалов: составления гороскопов, совершения Сатьянараяна пуджи для благополучия главы дома, проведения церемонии первого кормления ребенка рисом. Брахманы стали заменять шаманов и в похоронных ритуалах (Jones 1976: 69; Schlemmer 2019: 7–8).

Еще одним фактором, ограничивающим число шаманов, стал длинный период шаманского ученичества. Многие киранти не стремятся отдавать своих детей в ученики шаманам, а отправляют в школы с расчетом на возможное получение высшего образования (Gustavsson 2013: 56–57). Отмечается также, что современные ритуальные специалисты слабее своих предшественников, которые, по преданиям, могли контролировать бури, метать молнии и переноситься на большие расстояния (Sagant 2008: 403–404). Историческая роль шаманов как врачей также уменьшилась в связи с распространением западной медицины на территории Непала.

Традиционные верования киранти не имели названия, однако в первой половине XX в. индийское “Сиккимское литературное общество” предложило для них определение “юмаизм” (от имени богини Юмы). Нет достоверных сведений, кто начал его использовать, однако термин “юмаизм” впервые встречается в англоязычной работе Чемджонга “История и культура киратов” (1967), в которой он пишет о китайских истоках веры в богиню Юму (Chemjong 2003: 99).

В Индии народы, которые можно было бы отнести к киранти, не сформировали единой этнической группы, поэтому “юмаизм” – это скорее традиционное верование только одних лимбу. Необходимость дать наименование существующей религии была продиктована экономическими и политическими причинами. С 1977 г. этнические ассоциации лимбу Сиккима обращались в центральное индийское правительство с просьбой включить их в состав “зарегистрированных племен”. Эти племена в Индии отличаются большим разнообразием, и нет четко определенных критериев, согласно которым сообщества могли бы быть отнесены к этой категории. Для обоснования своей просьбы сиккимские лимбу использовали следующие аргументы: они обладают ярко выраженными примитивными чертами, собственной культурой, проживают на определенной территории, ограничены в контактах с индийским обществом в целом и страдают от социально-экономической отсталости (Limboo 2003: 163). В 2002 г. лимбу получили статус зарегистрированного племени, который предоставил им существенные политические, экономические и социальные преимущества. Лимбу гарантировалось политическое представительство в Государственном собрании Сиккима, были выделены квоты на их обучение, лечение и т.д.

Термин “юмаизм” прижился и на непальской почве, и его стали применять активисты для того, чтобы обозначать религиозные практики, в меньшей степени подвергшиеся санскритизации. Непальский поэт и исследователь традиционных верований киранти Баираги Каинла (настоящее имя Тилвикрам Нембанг) в одном из своих интервью утверждал, что именно юмаизм отражает религиозные представления всех лимбу (Yuma Samyo 2019).

Появление нового религиозного учения Сатья Хангма

В 1920-е годы гуру Пхальгунанда⁷ основал новое религиозное учение Сатья Хангма. Пхаламсингх Народж Лингден (1885–1949) родился в бедной семье лимбу в районе Панчатхар (современная провинция Коши в Непале), его мать рано умерла, отец женился еще раз. Согласно официальной биографии, мальчик обрел просветление в возрасте восьми лет (Биография б.г.). Когда Пхальгунан-

да был подростком, его семья переехала в поисках лучшей доли в Бутан, а будущий гуру, достигший к тому времени подросткового возраста, остался в родной деревне. В 1907 г. он был зачислен в Британский гуркхский полк, в составе которого отправился в Бирму, а потом в Европу на поля сражений Первой мировой войны. В армии он стал практиковать как тантрический лекарь (Gaenszle 2013: 52–56). Вероятно, в Бирме Пхальгунанда познакомился с идеями индуистского учения Джосмани, относившегося к традиции сантов⁸. Эта традиция поэтов-мистиков, придерживавшихся идей бхакти, в XIX в. пришла из Северной Индии на территории Непала и Бирмы (Мьянмы). Санты проповедовали идеи религиозного реформаторства, захватившие и общественную сферу. Движение объединяло в поэтической проповеди верования натхов, вишнуитское бхакти и эзотерические йогические практики. В конце XVIII – начале XIX в. влияние Джосмани распространялось на все слои непальского общества – от королевской семьи до недавно покоренных народностей. Последователи Джосмани выступали против многобожия, идолопоклонства, против кастовой системы и ограничения прав женщин (последние требования облекались в форму проповеди равенства всех верующих перед богом). Критике также подвергались ритуальные жертвоприношения животных и употребление алкоголя (*Sthaneshtar* 2010: 218–219).

Открытость идей учения Джосмани для всех непальских каст и народностей, вероятно, привлекла и Пхаламсингха Народжа Лингдена. Его официальная биография это не подтверждает, но некоторые непальские авторы говорят, что он прошел все этапы инициации и получил новое имя Пхальгунанда (см., напр.: *Lamichane* 2018). В 1918 г. Пхальгунанда вернулся в Непал, где начал проповедовать. Идеи Джосмани в его изложении приобрели этнический колорит. Пхальгунанда стремился не столько приблизить лимбу к индуистским обычаям и обрядам, сколько изменить отсталый, по его мнению, образ жизни соплеменников. С одной стороны, он подчеркивал связь своего учения с религией предков, заявляя, что получил откровение от верховного божества Тагеры Нингвафумы (Биография б.г.), а с другой – предлагал внести значительные изменения, зафиксированные в составленном им документе “Декларация истинной веры”, в религиозную и социальную жизнь лимбу.

Первое положение “Декларации” провозглашало отказ от употребления мяса, что было продолжением постепенной трансформации пищевых привычек коренных народов в рамках санскритизации. Это ограничение хорошо согласовывалось с брахманическими традициями – многие брахманы являются вегетарианцами (*Jones* 1976: 71). Воздержание от мяса было связано и со следующими положениями “Декларации истинной веры”: с отказом от жертвоприношений животных и с регулированием обрядов детства и похоронных ритуалов. Все подношения божествам и духам должны были стать бескровными, как в индуизме, предлагалось использовать для этого фрукты, благовония, цветы и рис. Еще одной привычкой коренных народов, с которой призывал бороться Пхальгунанда, было употребление местного алкоголя и использование его в качестве подношения.

Отдельно гуру подчеркивал мирный путь распространения своего учения и уважение к другим религиям. Пхальгунанда выдвинул идею строительства храмов и сопровождающих их образовательных центров, где дети обоих полов должны были обучаться новому писанию и медитации. Таким образом, в Сатья Хангма шаманов сменили храмовые служители (*Nembang* 2017: 14–16).

Для того чтобы дети могли обучаться на родном языке, Пхальгунанда сам изготовил деревянные блоки шрифтом лимбу для литографической печати. В работе над первой книгой ему помогал Чемдзонг, однако не сохранилось точ-

ной информации, насколько плодотворным было это сотрудничество, поскольку Пхальгунанда и Чемджонг подходили к распространению шрифта с разных позиций: первый – с религиозной, второй – с академической (Gaenszle 2013: 59). В биографии Пхальгунанды говорится, что гуру было божественное откровение, во время которого он узнал текст утерянного мундхума. Письменная фиксация текста позволила избежать изменений и искажений, которым подвергся традиционный мундхум, передававшийся устно от шамана к шаману (Nembang 2017: 14–16). Первые книги Пхальгунанды содержали тексты, задействованные в домашних ритуалах и ритуалах жизненного цикла. Вероятно, в эти тексты были внесены существенные изменения для лучшего отражения новых идей учения Сатъя Хангмы.

После смерти Пхальгунанды его религиозное учение на некоторое время потеряло популярность. Однако гуру предсказал свое перерождение среди лимбу, и его последователи начали объединяться вокруг новой фигуры – Атмананды⁹, Шьяма Бахадур Лингдена (1954), правнука старшего брата Пхальгунанды. Считается, что у Пхальгунанды и Атмананды разные духовные пути. Первый шел путем аскета, второй – путем добродетельного мирянина (Gaenszle 2013: 68). Атмананда много сделал для институционализации учения Сатъя Хангма, именно под его воздействием начала формироваться постоянно действующая община последователей.

Уже существующее название “Сатъя Хангма”, очевидно, не соответствовало амбициям Атмананды по распространению учения на все народы, входящие в группу киранти. В Непале в 1979 г. адептами Сатъя Хангмы было основано “Общество по развитию религии и литературы киратов”, целью которого являлось продвижение на государственном и международном уровнях “религии, мундхума, языка, письменности, литературы, обрядов и обычаев киратов” (Limbu 2021: 133), были открыты центры изучения всех этих аспектов культуры киранти. В настоящее время гуру Атмананда занимается развитием района Мангсебунг, где расположен его ашрам: строятся школы, храмы, дороги, возводятся статуи. Мангсебунг становится местом религиозного паломничества. Последователи религии киратов проживают более чем в 20 странах мира, что позволяет Атмананде в своих проповедях позиционировать ее как мировую религию. Атмананда регулярно обращается к наследию Пхальгунанды, когда говорит о важности сохранения языка, необходимости поддержания спокойствия в стране и во всем мире (Kirat TV 2018; Mangsebung TV 2020a).

Гуру Атмананда систематически выступает с проповедями, проводит храмовые церемонии в Мангсебунге. Под его руководством в религии киратов возник новый институт священнослужителей. Теперь любой киранти может совершать обряды и читать священные тексты после того, как пройдет специальное обучение. Чтобы стать священнослужителем, не нужно учиться у шамана, болеть “шаманской болезнью”. Излишними также оказываются и шаманские атрибуты: барабаны, корзины, сумки с фетишами, одеяния с перьями. Новые священнослужители носят светлые одежду и головные уборы. Подобная форма одежды была предложена гуру Пхальгунандой (Falelung TV 2020).

С начала 2000-х годов “религия киратов” начала постепенно ассоциироваться с современными приверженцами движения Сатъя Хангма. Гуру Атмананда и его последователи ведут активную миссионерскую деятельность: основывают журналы, интернет-порталы, каналы на *YouTube* и группы в соцсетях, посвященные основным принципам религиозного движения. В 2000 г. в Катманду состоялся “Первый международный съезд приверженцев религии киратов” в честь 116-летия Пхальгунанды. В 2011 г. прошел второй съезд, который открывал бывший президент страны Рам Баран Ядав. Уже тогда стало очевидно, что

последователи учения Сатья Хангма претендуют на эксклюзивное использование названия “религия киратов” в политическом и культурном дискурсах. Подобная позиция, а также активная реформаторская деятельность духовных учителей привели к расколу внутри киранти, ранее признававших уместность использования наименования “религия киратов” для обозначения собственных традиционных верований.

Наиболее активны как в политическом плане, так и в плане интереса к собственному духовному наследию представители народа лимбу. В 2018 г. в Катманду, затем в 2019 г. в Дхаране прошли международные семинары, посвященные мифам, религиозным и философским основаниям юмаизма. Семинары явились отражением этого раскола и продемонстрировали изменение отношения самих киранти к названию “религия киратов”. Председательствующим на семинарах был Каинла, в начале 2000-х годов выступавший за активное распространение “религии киратов” в политическом дискурсе. По мнению участников семинаров, лимбу добились поставленных целей, поэтому необходимо сменить название с “религии киратов” на “юмаизм”, поскольку оно лучше отражает суть традиционных верований лимбу (Onlinekhabar 2018). Каинла также критикует религию киратов, поскольку считает, что она основана на учении гуру, а это сближает ее с индуизмом, но отдаляет от исконных религиозных практик коренных народов (Yuma Samyo 2019).

Появление в общественном дискурсе обоих названий наглядно демонстрирует существование двух отдельных религиозных движений у лимбу. Полемика продолжилась в 2021 г. перед проведением новой переписи населения в Непале. Часть лимбу выступала за то, чтобы ввести отдельную графу “юмаизм” наряду с “религией киратов”. Однако официальные представители “Общества киратов йактхунгов” не поддержали это предложение, посчитав, что лучше продемонстрировать центральной непальской администрации свое единство (Purbeli News 2021).

Представители народа раи подверглись санскритизации в большей степени, нежели лимбу, поэтому они менее активны в политической деятельности. Их этническая организация “Общество киратов раи” (“Kirat Rai Yayokkha”) ориентирована на сохранение своей культурной идентичности, на продвижение национальных танцев и костюма. Традиционные верования раи остаются безымянными, и потому представителям этого народа проще принять предложенный официальный вариант названия – “религия киратов”. Если говорить о религиозных практиках учения Сатья Хангма, то они оказываются близки раи, поскольку, с одной стороны, имеют значительное сходство с индуистскими обрядами, с другой – в них декларируется преемственность традиционных верований.

Появление новых культовых сооружений в религии киратов

Представители религии киратов меняют и ритуальное пространство. Традиционно киранти поклонялись природе; идея строительства храмовых сооружений принадлежала гуру Пхальгунанде. Первый храм был возведен в 1928 г. в д. Лабрекути района Панчатхар, второй – в 1929 г. в д. Чукчинамба района Илам, в 1940 г. появилось храмовое сооружение в д. Нигурадин района Тапледжунг. Новые храмы стали называться на языке лимбу *мангхим* (*māṅhim*; с яз. лимбу – “место проживания божества”). На официальном портале религии киратов утверждается, что в мире более 180 мангхимов (в Непале, Индии, Бутане и США)¹⁰. В Непале они отмечают места, связанные с жизнью Пхальгунанды.

Внешний облик мангхимов изначально был предложен гуру Пхальгунандой: простое деревянное одноэтажное четырехугольное строение с крышей-пагодой.

Современные мангхимы могут иметь более сложную архитектуру. К некоторым храмам пристроена крытая площадка для ритуального костра, являющаяся частью постоянной конструкции. Во многих элементах обстановки мангхимов видна индуистская символика. Так, в Мангсебунге перед храмом установлены светильники двух типов: малые – по периметру прямоугольной конструкции, разомкнутой с одной стороны, и большой – на стороне размыкания, который зажигает сам Атмананда. В этом мангхиме также есть изображение трезубца и барабана дамару¹¹. Рядом с мангхимами всегда стоят белые флаги – наследие религиозного движения Джосмани. Белый флаг даровал адептам Джосмани премьер-министр Джанг Бахадур Рана (1817–1877) в качестве признания за ними права проповедовать свое учение (Kiratrai n.d.).

Внутри мангхима располагается пирамидальное сооружение с восемью уровнями, символизирующими восемь верхних миров (Subba 2009: 180). На уровнях могут быть расположены 108 ламп (Gustavsson 2013: 107). По углам пирамиды расставляют сосуды с зелеными растениями, наверху на подносе устанавливают три сосуда с водой и цветами. История происхождения пирамидального алтаря не совсем ясна: подобная форма, по мнению одних исследователей, была заимствована из практик Джосмани (однако материальных доказательств тому нет) (Gellner, Shrestha 2018), по мнению других – она напоминает буддийскую ступу (Gustavsson 2013: 107). В храмах часто устанавливаются также небольшие портреты гуру Пхальгунанды, Атмананды или Шириджунга Ханга – легендарного правителя, придумавшего систему письма лимбу. Как и индуистские изображения богов или гуру, эти портреты украшают цветочными гирляндами, а перед ними зажигают светильники.

Отдельно следует упомянуть Кират мангхим мандир в районе Сано Хаттибан в Катманду. Это место связывают с легендарной правящей династией Киратов. В 1848 г. было основано армейское подразделение, куда входили киранти, и данная территория была передана им в официальное пользование для проведения ритуалов. А в 1990-е годы было принято решение о строительстве на этом месте единого храма для киранти. Структура мангхима и функции, которые он выполняет в долине Катманду, отражают политические цели, которые киранти преследовали в 1990–2000-е годы.

Символика Кират мангхим мандира призвана показать единство народов, входящих в состав киранти. Мангхим ориентирован по сторонам света, и каждая его сторона соотносится с определенным народом: запад – с лимбу, север – с раи, юг – с йакха, восток – с сунуварами (Gaenszle 2016: 11). Помимо пирамидальной конструкции внутри Кират мангхим мандира в центре расположен высокий столб, обвитый белой и красной тканью. Столб символизирует ось мира и связывает этот мангхим с традиционными обрядами лимбу (вертикальный шест устанавливается во время проведения лимбу окказионального ритуала тонгсинг). В Кират мангхим мандире также находится святилища раи (три камня разных размеров), сунуваров (колокольчики и трезубцы) и йакха (полукруглая конструкция, похожая на клетку). В отличие от мангхимов, связанных с религией киратов, в этом храме ритуалы проводит шаман-федангма, назначенный на пост храмового шамана в 2002 г. “Обществом киратов йактхумба” (Gellner, Shrestha 2018). До 2006 г. в Кират мангхим мандире проводили службы как приверженцы традиционных верований, так и последователи религии киратов. Однако последних изгнали с храмовой территории, поскольку они начали практиковать огненные жертвоприношения, которые характерны для индуистской традиции, но не для верований народов киранти. Все же определенное влияние религии киратов сохранилось и после ухода ее представителей: в Кират мангхим мандире за-

претили кровавые жертвоприношения, которые ранее являлись важной частью ритуалов (*Gellner, Shrestha* 2018).

Изменение ритуального пространства у киранти повлекло за собой изменение и обрядовых практик. Самое главное новшество – возникновение храмовых ритуалов, наиболее ярко выраженное в религии киратов. С одной стороны, это шаг к большей институционализации верований, с другой – существенное отступление от религии предков. Гуру киратов не только перемещают в новое пространство привычные ритуалы, но и добавляют ранее не существовавшие. Подобные изменения делают религию киратов понятной индуистскому большинству в Непале.

Для последователей религии киратов постепенно вводят правила посещения мангхимов и участия в службах. Например, в одном из образовательных видео на канале “Новости Мангсебунга” говорится, что адепты должны надевать белую одежду, мужчины – шапки, а женщины – белые косынки, покрывающие волосы. Для возлияния жертвенному огню им необходимо масло, для подношений – рис и благовония, но не ароматические палочки. Также рекомендуется приносить новые или чистые деньги. Когда адепты приходят в храм, они должны очиститься – умыться водой с гор, затем три раза обойти вокруг здания. Внутри храма возлагают цветы, деньги и фрукты, после чего совершают подношение масла светильнику.

Храмовые священники устраивают для прихожан службы, на которых читают мундхум киратов (*Mangsebung khabar* 2022). В крупных киратских мангхимах ритуальные службы совершаются утром и вечером. Утром до еды священники читают отрывки из мундхума Атмананды, зажигают светильники и благовония, даруют благословения пришедшим верующим. Отметку на лоб они ставят пеплом, что опять же сближает новую традицию с шиваитской. Вечерняя служба начинается после захода солнца (*Gellner, Shrestha* 2018).

Последователи религии киратов сохранили ритуал мангенна, практиковавшийся раи и лимбу. Если мангенна исполняется как часть родильной обрядности для защиты будущей матери и ребенка, то проводится непосредственно в доме и выполняет традиционные функции. В этом случае изменения затрагивают в большей степени перформативную сторону ритуала: подчеркивается необходимость отказа от жертвоприношений животных, которые маркируются как отсталые и нечистые, в качестве подношений разрешаются различные виды цветов, вода в сосуде, огонь в светильнике и рис. Однако ритуал мангенна приобретает и новые смыслы. Смещается место его проведения: наиболее предпочтительным оказывается мангхим, поскольку храм – жилище богов, чистое место, не оскверненное кровавыми жертвоприношениями (*Mangsebung TV* 2020b). Подобная риторика явно демонстрирует влияние индуизма на религию киратов. В том случае, когда мангенна исполняется на прихрамовой территории, она проводится у жертвенного костра, который представляет собой перевернутую усеченную пирамиду (*Falelung TV* 2018).

Нововведением является проведение мангенны как отдельного храмового ритуала в честь дня рождения гуру Атмананды. На видеоканале “Мангсебунг ТВ” представлено видео с таким действием: именинник с женой сидят на отдельном возвышении в ашраме в Мангсебунге, перед ними стоят подношения; около полусотни служителей в белых одеждах, с желто-красными лентами через плечо читают по книгам текст на манер индуистских бхаджанов¹²; группа последователей играет на пяти музыкальных инструментах¹³, которые используются в Непале во время индуистских религиозных праздников (причем среди них нет традиционных для киранти барабанов чьямбрунг); зажжены негасимые светильники. Совершаемые на восьмой минуте видео действия с подносом, на

котором размещены светильник, цветы и рис, напоминают индуистскую арати – огненный ритуал почитания божества или уважаемой личности. Как и в индуистском обряде, гуру Атмананда проводит руками над горящим светильником, тем самым как бы получая божественное благословение. Заканчивается публичная мангенна коллективными танцами под звуки различных инструментов (Mangsebung TV 2018).

Гуру Атмананда отдельно проводит ритуал мангенны, чтобы “поднять голову” всем последователям религии киратов. Этот ритуал исполняет скорее роль тонгсинга – объединения и восстановления жизненной энергии всех участников. Вместе с тем от традиционного исполнения ничего не остается: гуру обходит вокруг алтаря со светильниками и по очереди зажигает их. Далее пришедшие могут получить благословение у алтаря (Mangsebung TV 2022).

Появление храмов в религиозной практике киранти способствовало обеспечению большего контроля за исполняемыми ритуалами и укреплению общины последователей. Кроме того, часть традиционных ритуалов переместилась на храмовую территорию. Явно видны и следы прямого влияния доминирующей идеологии индуизма: поклонение статуям и изображениям гуру, обряды, включающие зажжение огня.

* * *

Религия киратов, распространяющаяся среди некоторых тибето-бирманских народов Непала, представляет собой комплексное явление. Существование религиозного движения, номинально не связанного ни с индуизмом, ни с буддизмом, позволяет народам киранти сохранять собственные религиозную и этническую идентичности на официальном уровне и противостоять ассимиляции в индуистское общество. В таком контексте термин “религия киратов” включает в себя как традиционные, так и модернизированные верования.

В рамках религиозного дискурса, особенно для самих народов киранти, религия киратов тесно ассоциируется с новым религиозным движением Сатья Хангма, последователи которого с начала XXI в. прикладывают усилия к тому, чтобы апроприировать название “религия киратов”. Религия киратов отличается от традиционных верований киранти, поскольку стремится к большей институализации и унификации ритуальной деятельности. Изменения затрагивают мундхум (корпус священных текстов киранти), шаманов и места поклонения. Мундхум заменяют книги, содержание которых лишь отдаленно связано с традиционными преданиями. На место шаманов приходят священнослужители. Последователи религии киратов возводят мангхимы – храмы, куда смещается часть ритуалов, проводившихся ранее или на природе, или в доме. Сами ритуалы также претерпевают изменения: исчезают алкоголь и жертвы животных, появляются новые, явно заимствованные из индуизма практики, такие как огненное жертвоприношение. Некоторые представители народов киранти критикуют последователей религии киратов именно за подверженность влиянию индуизма, поскольку унификация религиозной деятельности по индуистскому образцу может привести к превращению отдельной религии киратов в индуистскую секту (см.: Global Network 2020, 2022).

Примечания

¹ На данный момент нет устоявшейся традиции их именования как в непальских источниках, так и в работах западных исследователей. Впервые название “киранти” (*kirāñī*) было использовано британским резидентом Брайаном

Хьютоном Ходжсоном в эссе “О племени киранти в Центральных Гималаях” (Hodgson 1880: 397–407). Автор статьи везде используется именно этот вариант названия группы народов, за исключением цитат или особо отмеченных случаев.

² В русскоязычной литературе нет устоявшейся транслитерации, поэтому возможен вариант “якха”.

³ Лимбуван – это исконные земли, на которых проживали лимбу, в Непале сейчас входят в провинцию Коси

⁴ Убхаули и Удхаули – названия двух сельскохозяйственных сезонов в традиции киранти. Часто этими словами обозначаются и праздники, соответствующие их началу и окончанию.

⁵ Нож тхурми распространен и у других гималайских народов (у тхагми и шерпов). Он имеет три лезвия, на каждом из которых изображен Наг, три наверх, символизирующие божество-творца Тагеру Нингвафуму, и набалдашник в виде головы Гаруды.

⁶ Оккациональные ритуалы относятся к достаточно малоизученным явлениям традиционных верований. Существует мнение среди исследователей, что развитие ритуала шло от оккационального обряда к календарному, от ритуала, незакрепленного во времени, к закрепленному (Толстой 2003: 87).

⁷ Пхальгунанда; с неп. – “ликование в любви”.

⁸ Сант (“благой”) – употребляется в широком смысле для обозначения подвижников и проповедников бхакти любого толка, практически как синоним термина “садху” (*sādhu*, букв. “подвижник, аскет”, “благой, набожный человек”).

⁹ Атмананда; с неп. – “ликование в душе”.

¹⁰ См.: Kiratingse. <https://kiratingse.net> (дата обращения 18.02.2023) (неп. яз.).

¹¹ В шиваизме этот символ означает Шиву, исполняющего божественный танец.

¹² Бхаджан – особый тип религиозных песнопений в индуизме.

¹³ К ним относятся два духовых (шахнай, рамсинга), два ударных (тъямако, дамаха) и медные тарелки.

Источники и материалы

Биография б.г. – Биография гуру Пхальгунанды // Kiratingse. <https://clck.ru/33uufj> (дата обращения 18.02.2023) (неп. яз.)

Falelung TV 2018 – Мангенна – часть мундхума киратов // YouTube. 07.06.2018. <https://youtu.be/KvWtSs-ZXBg> (неп. яз.)

Falelung TV 2020 – Интервью со священнослужителем религии киратов Б. Керунгом // YouTube. 10.04.2020. <https://youtu.be/PccCDYbhDFM> (неп. яз.)

Global Network 2020 – К. Мабуханг: какая религия у лимбу, магаров, гурунгов и сунуваров? Демистификация религии киратов. Ч. 2 // YouTube. 18.11.2020. <https://youtu.be/2DoSkWlr0Zs> (неп. яз.)

Global Network 2022 – Выступление М. Мабуханга: в чем разница между киратами из Мангсебунга и йакхтунгами (лимбу)? // YouTube. 08.01.2022. <https://youtu.be/J5C4Klg39Ic> (неп. яз.)

Kirat TV 2018 – Проповедь гуру Атмананды // YouTube. 08.12.2018. <https://youtu.be/J9vw5C5QDcA> (неп. яз.)

Lamichane 2018 – Lamichane V. Жизнь в тюрьме и протест Гьяндила Даса // Samachardainik. 28 Шравана, 2075 (13.08.2018). <https://samachardainik.com/news-details/2907/mail-to> (неп. яз.)

Mangsebung khabar 2022 – Что нужно нести на службу в мангхим? // YouTube. 20.07.2022. <https://youtu.be/mUsWWLTD4CM> (неп. яз.)

- Mangsebung TV 2018 – Мангенна // YouTube. 04.10.2018. <https://youtu.be/VYdoscaLe9E> (неп. яз.)
- Mangsebung TV 2020a – Проповедь гуру Атмананды // YouTube. 10.05.2020. https://youtu.be/mhNnZDxG3_U (неп. яз.)
- Mangsebung TV 2020b – Что такое мангенна? // YouTube. 16.06.2020. <https://youtu.be/E1RVg5wVDVQ> (неп. яз.)
- Mangsebung TV 2022 – Гуру киратов “поднял головы” киратам по всему миру // YouTube. 19.01.2022. <https://youtu.be/mgnVWn7imKk> (неп. яз.)
- Nembang 2017 – Nembang N. Три основы для изменения общества, [предложенные] Пхальгунандой // Kirat Samachar 2017. Kartik 2017. P. 14–16. (неп. яз.)
- Onlinekhabar 2018 – Заявление лимбу об отделении от “религии киратов” // Onlinekhabar. 2075 Вайсах 19 (02.05.2018). <https://www.onlinekhabar.com/2018/05/676342> (неп. яз.)
- Purbeli News 2021 – Национальная перепись населения: путаница в том, к какой религии относить лимбу // Purbeli News, 2078 Картик 26 (12.11.2021) <https://purbelinews.com/478554> (неп. яз.)
- Yuma Samyo 2019 – Мундхум с точки зрения Б. Каинлы. 05.11.2019 // YouTube. <https://youtu.be/xPHV-wfIYNc> (неп. яз.)

Научная литература

- Альбедиль М.Ф., Стрельцова Л.А. Непал. Как сохранить веру предков? // Азия и Африка сегодня. 2022. № 6. С. 58–65. <https://doi.org/10.31857/S032150750020423-7>
- Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003.
- Успенская Е.Н. Антропология индийской касты. СПб.: Наука, 2010.
- Allen N. Shamanism among the Thulung Rai // Spirit Possession in the Nepal Himalayas / Ed. J.T. Hitchcock, R.L. Jones. Warminster: ARIS & PHILLIPS, 1976. P. 124–140.
- Chemjong D.D. “Limbuwan is Our Home-Land, Nepal is Our Country”: History, Territory, and Identity in Limbuwan’s Movement. PhD diss. abstract. Cornell University, 2017.
- Chemjong I.S. History and Culture of the Kirat People. Kathmandu: Kirat Yakthung Chumlung, 2003.
- Gaenszle M. The Kiranti Groups of East Nepal // Contemporary Society: Tribal Studies. Vol. V, The Concept of Tribal Society. New Delhi: Concept Publishing Company, 2002. P. 31–56.
- Gaenszle M. Where the Waters Dry up – the Place of Origin in Rai Myth and Ritual // Origins and Migrations in the Extended Eastern Himalayas / Eds. T. Huber, S. Blackburn. Leiden: Brill, 2012. P. 33–47. https://doi.org/10.1163/9789004228368_004
- Gaenszle M. The Power of Script: Phalgunanda’s Role in the Formation of Kiranti Ethnicity // Routeing Democracy in the Himalayas / Eds. Vibha Arora, N. Jayaram. New Delhi: Routledge India, 2013. P. 50–73. <https://doi.org/10.4324/9780367818463-4>
- Gaenszle M. Redefining Kiranti Religion in Contemporary // Religion, Secularism, and Ethnicity in Contemporary Nepal / Eds. D.N. Gellner, S.L. Hausner, C. Letizia. New Delhi: Oxford University Press, 2016. P. 326–352.
- Gellner D., Shrestha B.G. Limbu Adaptations of Religion in the Diaspora // Global Nepalis: Religion, Culture, and Community in a New and Old Diaspora / Eds. D.N. Gellner, S.L. Hausner: Oxford University Press, 2018. P. 332–359.
- Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious

- Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. MA Thesis. Department of Culture Studies and Oriental Languages, University of Oslo, 2013.
- Hodgson B.H.* Miscellaneous Essays Relating to Indian Subjects. L.: Truner & Co, 1880.
- Höffer A.* The Caste Hierarchy and the State in Nepal: A Study of the Muluki Ain of 1854. Kathmandu: Himal Books Classic, 2012.
- Jones R.L.* Sanskritization in Eastern Nepal // *Ethnology*. 1976. Vol. 15. No. 1. P. 63–75.
- Kainla B.* Nawacait Mundhum. Kathmandu: Limbu Sahitya ra Sanskriti Utthan tatha Prakash Samaj, 2004. (неп. яз.)
- Limboo K.B.* Limboos of Sikkim. New Delhi: Tarun Advertising Agency, 2003.
- Limbu B.B.* Mangenna in Limbu Community: Ritual Text and Its Social-Cultural Values. MA Thesis. Central Department of English, Tribhuvan University, 2010.
- Limbu M.* Delinking, Relinking, and Linking Writing and Rhetorics: Inventions and Interventions of the Sirijanga Syllabary. STAR Scholars Paperback. 01.03.2021.
- Sagant P.* The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. New Delhi: Oxford University Press, 2008.
- Schlemmer G.* Following the Ancestors and Managing the Otherness // *Encyclopedia of the Religions of Indigenous People of South Asia* / Ed. M. Carrin. Leiden: Brill, 2019. halshs-02303985
- Schlemmer G.* New Past for the Sake of a Better Future: Re-Inventing the History of the Kirant in East Nepal // *European Bulletin of Himalayan Research*. 2003. No. 25/26. P. 119–144.
- Sthaneshwar T.* Songs of Transformation: Vernacular Josmanī Literature and the Yoga of Cosmic Awareness // *International Journal of Hindu Studies*. 2010. Vol. 14. No. 2/3. P. 201–228.
- Subba C.* Limbu Culture and Religion. Kathmandu: K.B. Subba, 1995.
- Subba J.R.* History, Culture and Customs of Sikkim. Sikkim: Gyan Publishing House, 2008.
- Subba J.R.* Mythology of the People of Sikkim. Sikkim: Gyan Publishing House, 2009.
- Subba T.B.* Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. Chennai: Orient Blackswan, 1999.
- van Driem G.L.* A Grammar of Limbu. Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1987.

Research Article

Streltsova, L.A. The “Kirat Religion” in Nepal: Quest for a New Religious and Ethnic Identity [Religiia kiratov v Nepale: poiski novoi etno-religioznoi identichnosti]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 4, pp. 66–83. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040048> EDN: HIXVTO ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Liliya Streltsova | <https://orcid.org/0000-0001-5729-9136> | liliboridko@gmail.com | St. Petersburg University (7/9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

Kirat religion, traditional beliefs, Nepal, Kiranti, Sanskritisation

Abstract

The Limbu, Rai Yakha and Sunuwar peoples of eastern Nepal are part of the wider Kiranti ethnic group. Traditionally they used to worship spirits and objects of nature.

Rituals were held at temporary altars built from natural materials. The continuity of the tradition was ensured by a complex of oral texts called *mundhum*, which was transmitted by shamans. In the 20th century, for sociocultural and political reasons, these traditional beliefs underwent major changes. At the beginning of the 20th century, a new reformist doctrine of Satya Hangma (Limbu “true faith”) emerged. Guru Phalgunanda combined traditional beliefs with Hindu ideas, transforming dogmatics and religious practice. At the end of the 20th century political processes began in Nepal, which led to the growth of ethno-religious self-awareness of various groups. For the first time, in the 1991 census, there was included an option to recognize the “Kirat religion”.

References

- Albedil, M.F., and L.A. Streltsova. 2022. Nepal. Kak sokhranit' veru predkov? [Nepal: How to Preserve the Beliefs of Ancestors?]. *Aziia i Afrika segodnia* 6: 58–65. <https://doi.org/10.31857/S032150750020423-7>
- Allen, N. 1976. Shamanism among the Thulung Rai. In *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, edited by J.T. Hitchcock and R.L. Jones, 124–140. Warminster: ARIS & PHILLIPS.
- Chemjong, D.D. 2017. “Limbuwan is Our Home-Land, Nepal is Our Country”: History, Territory, and Identity in Limbuwan's Movement. PhD diss. abstract. Cornell University.
- Chemjong, I.S. 2003. *History and Culture of the Kirat People*. Kathmandu: Kirat Yakthung Chumlung.
- Gaenszle, M. 2002. The Kiranti Groups of East Nepal. In *Contemporary Society: Tribal Studies*. Vol. 5, *Concept of Tribal Society*, 31–56. New Delhi: Concept Publishing Company.
- Gaenszle, M. 2012. Where the Waters Dry up – the Place of Origin in Rai Myth and Ritual. In *Origins and Migrations in the Extended Eastern Himalayas*, edited by T. Huber and S. Blackburn, 33–47. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004228368_004
- Gaenszle, M. 2013. The Power of Script: Phalgunanda's Role in the Formation of Kiranti Ethnicity. In *Routeing Democracy in the Himalayas*, edited by Vibha Arora and N. Jayaram, 50–73. <https://doi.org/10.4324/9780367818463-4>
- Gaenszle, M. 2016. Redefining Kiranti Religion in Contemporary. In *Religion, Secularism, and Ethnicity in Contemporary Nepal*, edited by D.N. Gellner, S.L. Hausner, and C. Letizia, 326–352. New Delhi: Oxford University Press.
- Gellner, D., and B.G. Shrestha. 2018. Limbu Adaptations of Religion in the Diaspora. In *Global Nepalis: Religion, Culture, and Community in a New and Old Diaspora*, edited by D.N. Gellner, S.L. Hausner, 332–359. New Delhi: Oxford University Press.
- Gustavsson, L. 2013. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. MA Thesis. Department of Culture Studies and Oriental Languages, University of Oslo.
- Hodgson, B.H. 1880. *Miscellaneous Essays Relating to Indian Subjects*. London: Truner & Co.
- Höffer, A. 2012. *The Caste Hierarchy and the State in Nepal: A Study of the Muluki Ain of 1854*. Kathmandu: Himal Books Classic.
- Jones, R.L. 1976. Sanskritization in Eastern Nepal. *Ethnology* 15 (1): 63–75.
- Kainla, B. 2004. *Nawacait Mundhum* [Mundhum on the Creation]. Kathmandu: Limbu Sahitya ra Sanskriti Utthan tatha Prakash Samaj. (nepali)
- Limboo, K.B. 2003. *Limboos of Sikkim*. New Delhi: Tarun Advertising Agency.

- Limbu, B.B. 2010. *Mangenna in Limbu Community: Ritual Text and Its Social-Cultural Values*. MA Thesis. Central Department of English, Tribhuvan University.
- Limbu, M. 2021. *Delinking, Relinking, and Linking Writing and Rhetorics: Inventions and Interventions of the Sirijanga Syllabary*. STAR Scholars, Paperback. 01.03.2021.
- Sagant, P. 2008. *The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal*. New Delhi: Oxford University Press.
- Schlemmer, G. 2003. New Past for the Sake of a Better Future: Re-Inventing the History of the Kirant in East Nepal. *European Bulletin of Himalayan Research* 25/26: 119–144.
- Schlemmer, G. 2019. Following the Ancestors and Managing the Otherness. In *Encyclopedia of the Religions of Indigenous People of South Asia*, edited by M. Carrin. Leiden: Brill. halshs-02303985
- Sthaneshwar, T. 2010. Songs of Transformation: Vernacular Josmanī Literature and the Yoga of Cosmic Awareness. *International Journal of Hindu Studies* 14 (2/3): 201–228.
- Subba, C. 1995. *Limbu Culture and Religion*. Kathmandu: K.B. Subba.
- Subba, J.R. 2008. *History, Culture and Customs of Sikkim*. Sikkim: Gyan Publishing House.
- Subba, J.R. 2009. *Mythology of the People of Sikkim*. Sikkim: Gyan Publishing House.
- Subba, T.B. 1999. *Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas*. Chennai: Orient Blackswan.
- Tolstoi, N.I. 2003. *Ocherki slavianskogo yazychestva* [Essays on Slavic Paganism]. Moscow: Indrik.
- Uspenskaia, E.N. 2010. *Antropologiiia indiiskoi kasty* [Anthropology of the Indian Caste]. St. Petersburg: Nauka.
- van Driem, G.L. 1987. *A Grammar of Limbu*. Amsterdam: Mouton de Gruyter.

ХЕРАКА: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ И НОВАЯ МИФОЛОГИЯ У НАГА

А.А. Бычкова

Анна Анатольевна Бычкова | <https://orcid.org/0000-0001-5003-8005> | aneta-taurus@rambler.ru | независимый исследователь (Москва, Россия)

Ключевые слова

племена, религиозно-реформаторское движение, мифология, этнос, идеология

Аннотация

В конце 20-х годов XX в. на территории племен нага, расселенных в Северо-Восточной Индии, развернулось религиозно-реформаторское движение, обусловленное рядом политических и экономических причин. За прошедшие почти сто лет это движение претерпело существенные изменения. Возникли новая мифология и новая религия – хэрака. Герои былых времен не просто сохранились в памяти этноса, они живут своей жизнью и продолжают играть определенные роли на политической арене региона и страны. Мы пытаемся рассмотреть образы реальных людей в процессе эволюции исторической памяти и понять, какое место занимает религия херака в новой официальной мифологии. Нам представляется, что развитие херака связано с противостоянием двух националистических идеологий: идеологии создания независимого христианского государства Нагалим на территории расселения племен нага и идеологии хиндутвы.

В Оксфорде, в музее Питта-Риверса, основанном в 1884 г., хранятся тетради, испещренные загадочными знаками и рисунками. Тетради принадлежали молодой женщине по имени Гайдилиу из племени нага ронгмеи (кабуи), родившейся 26 января 1915 г. в д. Нунгкао в дистрикте Теменглонг княжества Манипур в Северо-Восточной Индии. Тетради были изъяты британскими властями при аресте этой женщины в 1932 г. по обвинению в вооруженном сопротивлении и убийствах христиан. Гайдилиу заявила, что данные письмена, начертанные ее рукой, невозможно перевести на какой-либо из существующих языков, поскольку они написаны языком божества и только будущий мессия сможет их расшифровать. Прошло более 80 лет, прежде чем копии тетрадей были переданы родственникам скончавшейся к тому времени Гайдилиу, почитаемой в наши дни как воплощение богини (*Arkotong Longkumer* 2016a: 123–147). Эта молодая женщина возглавила религиозно-реформаторское движение, которое в 1929–1974 гг. называлось движением племени *кача нага* (“зелиангронг”), движением Гайдилиу, *перайсе* (“старая практика”), *келумсе* (“практика молитвы”), *ранисе* (“движение королевь”); в 1974 г. оно получило официальное название

Статья поступила 10.04.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 01.07.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Бычкова А.А. Херака: историческая память и новая мифология у нага // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 84–93. <https://doi.org/10.31857/S086954152304005X> EDN: HJCNLS

Bychkova, A.A. 2023. Kheraka: istoricheskaiia pamiat' i novaia mifologiiia u naga [Heraka: Historical Memory and New Mythology of Naga Tribes]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 84–93. <https://doi.org/10.31857/S086954152304005X> EDN: HJCNLS

“религия хэрака” (*Arkotong Longkumer* 2010: 2). События тех дней очень живо описывает в видеоинтервью антрополог Урсула Грэхем Бауэр, в свое время прозванная британской прессой “царицей нага” (*Bower* 1985)¹.

Племена нага проживают на территории нескольких штатов Северо-Востока Индии: в Нагаленде, Манипуре, Ассаме, Аруначал-Прадеше, а также в Мьянме. Происхождение этнонима “нага”, возможно, связано с прилагательными *nanga* (хинди), *nangta* (бенгали), *nagna* (санскрит) – “обнаженный” (*Elwin* 1969: 47). Тадженьюба Ао (1926–1994), первый представитель племени ао, получивший юридическое образование, связывал этимологию этого этнонима с существительным *naggra*, что на языке ассам означает “воин” (*Tajenyuba* 1957: ii).

Языки племен нага относятся к тибето-бирманской группе сино-тибетской языковой семьи. Сами обитатели региона идентифицируют себя по принадлежности к конкретному племени и деревне. Британская школа социальной антропологии была основополагающей в истории изучения племен Северо-Восточной Индии. В 1921 г. вышла фундаментальная монография британского антрополога Джона Хенри Хаттона “Ангами нага”, которая в 1969 г. была переиздана (*Hutton* 1969). Любопытны записки британских военных и служащих Ост-Индской компании, представленные в антологии “Нага в девятнадцатом веке”, составленной Верриером Элвином (*Elwin* 1969). До сих пор не только западные исследователи, но и представители племен нага цитируют эти работы, хотя за последнее время вышли интересные публикации, авторами которых являются в том числе и сами нага. Изучением движения хэрака занимается Аркотонг Лонгкумер, доцент Эдинбургского университета, осуществивший полевую работу в деревне нага земи. В данном контексте интерес представляют племена, известные под общим названием зелиангронг (земи, лиангмеи и ронгмеи), живущие в Манипуре, Нагаленде и дистрикте Качар штата Ассам, часть которых исповедует религию херака. Численность зелиангронг в Нагаленде – 74 877 человек². В переписи населения 2011 г. нет данных о численности адептов херака, по всей видимости, они попали в немногочисленные для этого региона категории “хинду”³ или “иные религии”. В конце 20-х годов прошлого века в районе расселения зелиангронг, в округе Горы Северный Качар, сложилась напряженная обстановка ввиду нехватки продовольствия и территориальных разногласий с племенами куки. В рамках принятой в этих краях подсечно-огневой системы часть принадлежащей домохозяйствам земли после активного использования оставляют под паром на несколько лет. Куки с поощрения британской администрации стали захватывать “отдыхающие” земли, что привело к падению производства риса и к голоду. Появление в этих краях харизматичных лидеров антибританского движения было как нельзя кстати.

Джон Хенри Хаттон упоминает о пророчестве, бытовавшем у нага ангами, предрекавшем появление монарха Бхим раджи, который изгонит британцев и будет править всеми, “кто ест из деревянных тарелок”, т.е. всеми нага (*Hutton* 1969: 252). Этот правитель, по поверью, почивает в пещере, в земле кача нага (зелиангронг), т.е. в дистрикте Качар в Горах Северный Качар штата Ассам. В дистрикте Качар на вершине горы Бхубан расположен храм Шивы, построенный правителями Качарского царства⁴. Каждый год в феврале–марте (в лунном месяце магх) по случаю наступления дня бракосочетания Шивы и Парвати сюда совершают паломничество тысячи адептов. В пещере, расположенной ниже храма Шивы, человек по имени Хайпу Джадонанг, родившийся в 1905 г. в д. Лонкао дистрикта Теменглонг княжества Манипур, и его кузина Гайдилу услышали божественные откровения – так объявили они соплеменникам после возвращения из пещеры. В наши дни в феврале, в ночь полнолуния зелиангронг из штатов Нагаленд, Манипур, Ассам отправляются в паломничество к пещере

горы Бхубан, главному святилищу адептов херака. Попробуем предположить, что привело Хайпу Джадонанг и Гайдилиу – двух молодых людей племени ронгмеи (кабуи) – к горе Бхубан. Они родились в княжестве Манипур. Традиционные верования мейтей, основного этноса Манипура, включали почитание духов леса, рек, духов предков; верховным божеством считался Санамахи, важную роль играл культ богини-матери Леймарен (Parratt 2005: 2). Особые функции выполняли шаманы (*майба*) или шаманки (*майбу*) (Moirangthem Singh 1988: 4). Хайпу Джадонанг взял на себя функции *майба*: он лечил людей, беря за это плату (Arkotong Longkumer 2010: 38). Гайдилиу, несмотря на свой юный возраст, тоже стала выполнять функции *майбу*. Молодые люди знали о значении, которое придавалось горе Бхубан, знали о паломниках, а также о старом пророчестве. Видимо, это знание и побудило их к поиску собственного духовного опыта. На допросе после ареста Гайдилиу объясняет, что она отправилась в пещеру вместе с Джадонангом, чтобы молиться тамошнему богу о благоденствии, поскольку знала, что так поступают жители долины (Ibid.: 33). Молодым людям, по их словам, открылся смысл религии, которую они должны донести до соплеменников, чтобы те отказались от старых верований и ритуалов и стали почитать истинного бога Тингванга.

Патрик Доналд Стрейси, с 1928 г. сотрудник лесного управления Британской Индии, первый директор лесного департамента штата Нагаленд, утверждает, что Джадонанг служил в Месопотамии в составе трудового корпуса (*labour corps*)⁵ (Stracey 1968: 42). Однако это представляется сомнительным ввиду его малого возраста в период Первой мировой войны 1914–1918 гг. Джадонанг стал проповедовать идеи миллениаризма, наступления царства справедливости и благоденствия после того, как его сограждане “изопьют священной воды, струящейся из рукоятки его меча, и принесут достаточное количество жертвоприношений митхуна, одомашненного дикого быка”⁶ (Ibid.). Стрейси упоминает также человеческие жертвоприношения, а именно убийство христиан. Под началом Джадонанга было 500 воинов, готовых выступить, чтобы покончить и с властью британцев, и с врагами зелианронг – куки. Он объявил себя мессией, пришествие которого было предсказано, и главой независимого “королевства нага”. Джадонанг потребовал, чтобы налоги платили ему, а не британским властям. Два огромных питона, которых он держал у себя дома, должны были служить символами могущества (Ibid.). Можно предположить, что мысль о питонах пришла ему в голову, поскольку он знал о том, что легендарный первый правитель Манипура Пакхангба считался инкарнацией божественного змея-дракона Пакхангбы, широко представленного в геральдике и мифологии Манипура и по сей день почитаемого адептами традиционных верований мейтей. Гайдилиу стала жрицей нового культа. Джадонанг и Гайдилиу выступали против христианизации нага, поскольку христианство воспринималось ими как вера колонизаторов, и против самих христиан. Они создали храм новой религии по образу и подобию индуистских храмов. В двухуровневом храме Джадонанга размещались пять круглых черных камней⁷, алтарь был залит кровью жертвенных животных; глиняные фигурки Вишну и его супруги были наряжены в традиционную одежду племени ронгмеи, рядом с ними была фигурка *митхуна* (Arkotong Longkumer 2010: 82). Представленный антураж полностью соответствует индуистскому храму, как и имя божества.

В 1931 г. в родной деревне Джадонанга были убиты торговцы из Манипура, и мужчина был обвинен в этом преступлении. Вины он не признал, однако был приговорен британской администрацией к высшей мере наказания и повешен. Дом Джадонанга был сожжен, питоны застрелены. Гайдилиу со своими сторонниками начала партизанскую войну против британцев и их союзников –

христиан. Повстанцы ушли в джунгли и построили там крепость. Когда крепость окружили британцы, Гайдилу обещала своей магической силой отвести от осажденных пули врагов, однако в 1932 г. британцы все же взяли крепость. Гайдилу была арестована и посажена в тюрьму. Во время ареста она объявила окружающим, что силой ее магии была создана ее тень-двойник, и британцы увезут в тюрьму двойника, а она сама спасется и явится в родных краях в новом обличье, так что узнать ее будет нельзя. Поэтому появление Грэхем Бауэр в племени земли, как вспоминает она сама, было воспринято как пришествие Гайдилу, и к ней обращались как к богине (Bower 1985).

Жизнь Грэхем Бауэр (1914–1988) подобна авантюрному роману. Она впервые приехала в Индию в 1937 г. в гости к подруге, брат которой был британским представителем при дворе махараджи Манипура. Девушка заинтересовалась культурой нага и предприняла ряд путешествий по территории племени земли. Когда началась Вторая мировая война, она вступила в ряды женской вспомогательной службы. В марте 1942 г. Грэхем Бауэр создала группу разведчиков из добровольцев нага. Спасенные британские летчики называли ее “королевой нага”; в американском комиксе она представлена в образе “королевы джунглей”. В январе 1945 г. фотография Грэхем Бауэр была опубликована на обложке журнала “Тайм”.

В 1937 г. Джавахарлал Неру посетил тюрьму в г. Шиллонге и видел там Гайдилу. Выступая на митинге в г. Силчаре, он назвал ее Нага Рани, и этот своеобразный титул позднее за ней закрепился; здесь очевидна коннотация к героине антибританского восстания 1857 г. рани⁸ Лакшми Бай. После 1947 г. Гайдилу была выпущена на свободу и получила пенсию как политическая заключенная, однако не отказалась от участия в политике. Гайдилу требовала от правительства Индии предоставления территориям проживания зелиангронг статуса отдельного штата, с включением в него части современных Ассама, Манипура и Нагаленда. С 1960 г. она вела партизанскую войну с властями и “вышла из леса” только в 1966 г. В течение 10 лет ей запрещалось возвращаться в родную деревню.

Примером реконструкции коллективной памяти и создания нового мифа, призванного инкапсулировать традиционные верования племен в идеологию *хиндутвы*⁹ с использованием образа Махатмы Ганди, может служить история о Гайдилу, или Рани Маа¹⁰, – последовательнице Махатмы Ганди, всю жизнь упорно идущей путем ненасильственного сопротивления (подробнее см.: Бычкова 2020). Гайдилу удостоена ряда государственных наград Индии, включая и третью по важности *Падма Бхушан*. Береговая морская пограничная служба присвоила имя Рани Гайдилу сторожевому судну. К 100-летию со дня рождения Гайдилу были выпущены банкноты с ее портретом достоинством 5 и 100 рупий, а в Дели 24 августа 2015 г. состоялось торжественное заседание, посвященное этой дате, на котором выступали премьер-министр, губернатор штата, политики, представители интеллигенции. В 2000 г. была учреждена государственная премия в 100 тыс. рупий, вручаемая ежегодно 8 марта, в память о пяти выдающихся женщинах Индии, среди которых названа и Гайдилу. Племенное божество Тингкао и так наз. религия херака в новой мифологии представлены как исконные верования местных племен, входящих в ареал индуизма, а Гайдилу получила статус новой индуистской святой. Адепты херака в настоящее время используют такие символы индуизма, как “ом”¹¹ и “свастика”¹² (Arkotong Longkumer 2016b: 205–206). Образ Рани Маа коррелирует с образом Матери Индии. Попытаемся проследить эволюцию новой веры, которую проповедовала Гайдилу.

В предисловии к “Книге Проповедника зелианронг херака” (“Zelianrong Heraka Preacher Handbook”) Н.С. Зелианг, бывший президент Ассоциации херака,

трактует название религии как “чистый или истинный” (*Arkotong Longkumer* 2010: 8): *хера* означает “мелкие боги”, *ка* – “ограждать”, таким образом, смысл в ограждении верующих от мелких богов, поклонение которым предусматривало жертвоприношения (т.е. лишние расходы), и в почитании лишь единого всеведущего и всеведущего бога Тингванга (*Ibid.*). Херака требует от адептов соблюдения в повседневной жизни правил, переданных непосредственно Тингвангом Джадонангу и Гайдилу в пещере Бхубан; сумма этих правил, *хингде* (*Hingde*), – квинтэссенция религии, закрепленной в дидактической “Книге хингде” (*Ibid.*: 9). “Книга” объясняет суть ритуалов, связанных с жизненным циклом: рождением, женитьбой, смертью. Для приобщения к религии херака существуют следующие правила: 1) Тингванг создал землю и разрушит ее впоследствии, верь в него, воспевай его, молись; 2) уважай родителей и старших и сохраняй культуру зелиангронг; 3) будь дисциплинирован, храни тело в чистоте; 4) будь честен в речах и делах; 5) люби всех сыновей и дочерей Тингванга и ищи пути для обеспечения их благосостояния и мира; 6) соблюдай правила и ритуалы полнолуния; 7) построй храм (молельный дом); 8) верь в перерождение (*Ibid.*: 103–104).

Легенда гласит, что у бога пещеры Бхубан был сын по имени Гейриемнанг, наделенный умом и красотой. Однако он не оправдал надежд отца, поскольку чрезмерно увлекался женским полом, и не стал мессией, явление которого было предсказано (*Ibid.*: 32). Некоторые люди верят, что мессией был Джадонанг, некоторые считают, что главная роль принадлежала Гайдилу ввиду ее прямой коммуникации с Тингвангом, позволяющей людям вылечиться от любых болезней простым путем рецитации ее гимнов (*Ibid.*: 102).

В каждой деревне, в соответствии с указаниями бога, переданными Гайдилу во сне, должен быть построен храм (*kelumki*) (*Ibid.*: 106), который внутри разделяется на две секции: правая для мужчин, левая для женщин. В обеих секциях предусмотрены подиумы, с которых каждый желающий может выступить. К двухуровневому алтарю ведут три ступеньки, подниматься по ним можно только с правой ноги. На верхний уровень с молитвой кладут фрукты, овощи и цветы, на нижний – бумажные деньги и монеты. После произнесения молитвы следует совершить поворот против часовой стрелки и вернуться на свое место. Перед храмом необходимо устроить открытую площадку для приветствия солнца.

На горе Бхубан, ниже храма Шивы расположены два храма херака. Один из них называется Нага храм Бишну, второй – Мемориальная пещера Гейриемнанга. Каждые три месяца в храмах происходит смена жрецов. Фигурки Бхубана и Гейриемнанга одеты в красно-бело-черные одежды (*Ibid.*: 32–33). Богам преподносят фрукты. Аркотонг Лонгкумер, наблюдавший эти обряды, описывает молитву восходящему солнцу так: три молодых человека в традиционной одежде маршируют и салютуют солнцу, и отмечает, что в этот момент у него возникли ассоциации с маршировкой членов религиозно-просветительской организации РСС (“Раштрия Сваямсевак Сангх” или “Союз добровольных служителей государства”, созданный в 1925 г.) (*Ibid.*: 37). Паломники три раза поют осанну Гайдилу (*Cheham Rani*). Затем выходит вперед старейшина и произносит молитву.

Этнограф Будха Камей в статье “Херака, исконная религия” цитирует Паутанзана Ньюме, генерального секретаря Ассоциации херака, который в работе “Возникновение и реформация херака” (“The Origin and Reformation of Heraka”) определил этапы эволюции ритуалов (*Kamei* 2011). На первом этапе Рани Маа велела приносить жертвы, в том числе кровавые, единому богу Рангвангу. По прошествии 15 лет наступил второй этап: Рани Маа велела убивать крупных жертвенных животных с помощью *dao*¹³, а мелких с помощью заостренной палки, причем животное следовало держать за ноги, чтобы слить кровь. Еще через 10 лет наступил третий этап: Рани Маа объявила, что жертвенное животное

следует связать и заткнуть ему рот, курице следует свернуть шею, не проливая крови, а количество жертвоприношений следует уменьшить. Когда минуло еще 5 лет, 11 января 1990 г. в д. Кепело в Северных Качарских горах Рани Маа объявила публично, что принесено уже достаточно жертв, отныне жертвоприношения с убийством животных запрещаются. Молитва должна совершаться в чистоте тела и души, в таком случае злые духи будут бессильны. Она также сказала, что возможное зло (или вред) следует переадресовывать ей, поскольку она в силах противостоять ему и нейтрализовать дурное влияние. Таким образом, за 30 лет взгляд Гайдилу на ритуал жертвоприношения кардинально изменился. Из воительницы 30–60-х годов прошлого века она превратилась в поборницу ненасилия в отношении людей и животных. В чем причина таких резких изменений? Как отмечает Аркотонг Лонгкумер, херака вписывается в контекст дискурса по поводу этничности и национализма (*Arkotong Longkumer* 2016b: 206). Нам представляется, что причина лежит в противостоянии двух националистических идеологий: идеологии создания независимого христианского государства Нагалим на территории расселения племен нага и идеологии хиндутвы.

Христианизация Северо-Востока Индии проходила сравнительно легко. Мягкая сила, применявшаяся миссионерами-пресвитерианцами из Уэллса, баптистами из США, представителями иных деноминаций, оказалась эффективной. Осуществлен был перевод Библии на местные языки, на которых ведется служба в церквях. Высокий уровень грамотности в регионе – заслуга христианских миссий. Например, в Нагаленде, где в 2011 г. христиане составляли 87,93% населения, 82,75% мужчин и 76,11% женщин были грамотными¹⁴. Идея создания первого в Азии христианского государства на территории расселения племен нага принадлежит Реджинальду Коупланду (1884–1952), профессору колониальной истории Оксфордского университета, который в 1942 г. участвовал в работе комиссии Стаффорда Криппса¹⁵. Маркером движения под лозунгом “Нагаленд принадлежит Христу” стала религия, отличная от традиционных верований большинства населения Индии. В полночь с 14 на 15 августа 1947 г. Ангами Запу Физо с группой сторонников, пытаясь опередить провозглашение независимости Индии (День независимости Индии – 15 августа), провозгласил создание независимого государства Нагаленд, надеясь, что ему удастся убедить власти Индии в законности этого шага. Миесизокхо Зинию, биограф Ангами Запу Физо, утверждает, что последний получил благословение Махатмы Ганди на создание независимого Нагаленда на землях, где проживают племена, известные под общим названием нага (*Zinyu* 2014: 8). Поскольку встреча Физо и Ганди проходила без свидетелей, не представляется возможным выяснить, какие слова на самом деле были произнесены. Сторонники покойного Физо отмечают 14 августа как День независимости Нагаленда, требуя расширить границы штата за счет территорий Манипура, Аруначал-Прадеша, Ассама, где проживают племена нага, и образовать Народную Республику Нагалим.

В свою очередь идеологи хиндутвы пытаются инкапсулировать христианские общины и адептов религии предков как представителей “отсталых в социальном плане хинду” в структуру индуистского общества. Образ Рани Маа как нельзя лучше вписывается в идею о том, что племена (*ванаवास*)¹⁶ являются носителями исконного мировоззрения – хиндутвы. Правящая Бхаратия Джаната Партии (БДП) основной целью ставит защиту государства хинду. Хотя в северо-восточных штатах БДП проводит политику мягкой силы, в связи с ростом здесь христианского населения быют тревогу такие организации, как Всемирный совет индугов (*Vishva Hindu Parishad*)¹⁷, Армия Ханумана (*Bajrang Dal*)¹⁸, РСС, которые неоднократно выдвигали обвинения против христианских общин в поощрении прозелитизма и даже в насильственном крещении людей

(Hindutva Push 2017). Они добиваются закрытия уже существующих церквей или препятствуют сооружению новых.

Нам представляется, что центральное правительство Индии и средства массовой информации именно потому стали уделять внимание небольшой по численности общине херака, что адепты этой религии противопоставляются большинству населения северо-восточных штатов, принадлежащему к различным деноминациям христианства. Особый смысл приобретают в данном контексте категории этничности и религиозной принадлежности. В начале XXI в. индусский национализм продолжает развиваться и берет на вооружение новые тактические приемы. Появился термин *неохиндутва*. В статье Эдварда Андерсона и Аркотонга Лонгкумера «“Неохиндутва”: развитие новых форм, сфер приложения и выражения индусского национализма», опубликованной в журнале “Современная Южная Азия”, анализируются методы, используемые для “проникновения в новые сферы: организационные, территориальные, научные” (Anderson, Arkotong Longkumer 2018: 371–377).

Таким образом, религиозно-реформаторское движение племен зелиангронг, обусловленное рядом политических и экономических причин, за прошедшие сто лет претерпело ряд изменений. Отказ от значительных затрат, связанных с практикой жертвоприношения животных, а также от многочисленных табу, запрещающих работу и посещение школ в определенные дни, и принятие норм гигиены имели практический смысл. Возникла новая мифология и новая идеология – херака. В Манипуре 30 августа 2022 г. отмечали 91 годовщину со дня гибели Джадонанга: в г. Импахале в Парке Джадонанга цветы к статуе героя возложили все, кто почитает его как борца против иноземных захватчиков, адепты херака и члены законодательного собрания (Sarojkumar Sharma 2022). Образы этнонациональных героев Джадонанга и Гайдилуу в настоящее время актуальны, хотя и претерпели определенные изменения в ходе индоктринации херака. Вначале безусловным лидером был Джадонанг, воспринимаемый как мессия, упомянутый в предсказаниях, с атрибутами могущества в виде магического дао, питонов, символов королевской власти. Затем на первый план вышла Гайдилуу, образ которой менялся, подобно тому как меняются образы богинь индуизма. В 30-е годы прошлого века последовательно она играла роли майби, воительницы и узницы. В 60-е годы Гайдилуу – лидер группы сепаратистов, после 1966 г. – изгнанница, которой в течение 10 лет было запрещено возвращаться в родную деревню. И наконец, она принимает облик индуистской святой, дочери бога пещеры горы Бхубанг. Если сравнить ее фотографию в тюрьме с поздними фотографиями и видеозаписями, трудно поверить, что это один человек. К ней в дом стала являться богиня Намджианай, едущая на льве (Arkotong Longkumer 2010: 181), что имеет ясную коннотацию с богиней Дургой, поражающей злого демона Махишу. Видимо, Гайдилуу позиционировала себя как символ женской силы, способной объединить соплеменников и противостоять христианскому большинству. Образ Рани Маа также коррелирует с образом Матери Индии.

Центральное правительство Индии и средства массовой информации уделяют внимание небольшой по численности общине херака, поскольку адепты этой религии, в рамках идеологии неохиндутвы, включаются в число хинду в противовес большинству населения северо-восточных штатов, принадлежащему к различным деноминациям христианства. Тем временем появился новый пророк херака, человек, провозгласивший себя истинным мессией, последователи которого недовольны прямыми ассоциациями херака с идеологией хиндутвы (Arkotong Longkumer 2016b: 203). Не умирают идеи и лозунги миллениаризма. Интересно было бы проследить за дальнейшей эволюцией херака, однако это требует специального полевого исследования.

Примечания

¹ Имеется в виду беседа Урсулы Грэхем Бауэр с профессором Аланом Макфарлейном; 4 ноября 1985 г. в Кембридже.

² Перепись населения 2011 г. // Population Census. <https://www.census2011.co.in/census>

³ Хинду – индус, приверженец индуизма.

⁴ Качарское царство, или царство Димаса, – царство, существовавшее на территории Ассама в IX–XIX вв.

⁵ Трудовой корпус (войска трудового обеспечения) был создан в 1915 г. и существовал до 1921 г. В настоящее время аналогичные функции в британской армии осуществляют войска тылового обеспечения (Royal Logistics Corps).

⁶ Митхун – гаял, представитель рода настоящих быков (латинское название – *bos gaurus/bos frontalis*), символ благосостояния и благополучия у племен нага.

⁷ Племена нага почитали священные камни.

⁸ Рани – жена раджи, царица.

⁹ *Хиндутва* – концепция идентичности хинду как истинных граждан *хинду раштры*, государства индусов.

¹⁰ Маа – мать, уважительное обращение к женщине.

¹¹ Ом – сакральный звук, изначальная мантра.

¹² Свастика – орнаментальный мотив в виде розетки с загибающимися в одну сторону лучами, один из древних символов солярных знаков.

¹⁴ Перепись населения 2011 г. // Population Census. <https://www.census2011.co.in/census>

¹⁵ Задачей миссии Криппса было достижение договоренности с лидерами национально-освободительного движения о лояльности в период войны в обмен на обещание предоставления самоуправления Индии.

¹⁶ Ванаваса/ванавасин; с санскрита – “живущий в лесу”.

¹⁷ Всемирный совет индусов – религиозно-культурная и общественно-политическая организация, образованная в 1964 г. с целью укрепления всемирного братства индусов.

¹⁸ Армия Ханумана – молодежное крыло Всемирного совета индусов. Хануман (Баджранг) – чтимое индусами обезьяноподобное божество, один из главных героев эпоса “Рамаяна”.

Источники и материалы

Bower 1985 – Bower U.G. Video interview. Cambridge. 04.11.1985. <https://www.youtube.com/watch?v=oKy3I5afxEA>

Kamei 2011 – Kamei B. Heraka: The Primordial Religion, Sangai Express // E-PAO. webcasted on 06.03.2011. http://e-pao.net/epSubPageExtractor.asp?src=manipur.Manipur_and_Religion.Heraka_The_primordial_religion

Hindutva Push 2017 – Hindutva Push: Anti-Conversion Bills in Manipur and Assam Next? // Business Standard. 10.08.2017. https://www.business-standard.com/article/economy-policy/hindutva-push-anti-conversion-bills-in-manipur-and-assam-next-117081000406_1.html

Sarojkumar Sharma 2022 – Sarojkumar Sharma. Manipur Remembers Tribal Freedom Fighter Haipou Jadonang on 91-th Anniversary // The Times of India. 30.08.2022. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/imphal/manipur-remembers-tribal-freedom-fighter-haipou-jadonang-on-9th-death-anniversary/articleshow/93865963.cms>

Научная литература

- Бычкова А.А. Метаморфозы или путь на северо-восток // Махатма Ганди и современный мир / Отв. ред. Т.Н. Загородникова. М.: РАН, 2020. С. 102–112.
- Arkotong Longkumer*. Reform, Identity and Narratives of Belonging. L.: Continuum International Publishing Group, 2010.
- Arkotong Longkumer*. Lines that Speak: The Gaidinliu Notebooks as Language, Prophecy, and Textuality // *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 2016a. Vol. 6. No. 2. P. 123–147.
- Arkotong Longkumer*. The Poetry of Resistance: The Heraka Movement of Northeast India. Guwahati: Bhabani Offset and Imaging Systems Pvt. Ltd., 2016b.
- Anderson E., Arkotong Longkumer*. “Nagas Can’t Sit Lotus Style”: Baba Ramdev, Patanjali, and Neo-Hindutva // *Contemporary South Asia*. 2018. Vol. 26. P. 400–420.
- Stracey P.D.* Nagaland Nightmare. Bombay: Allied Publishers Private Limited, 1968.
- Elwin V.* The Nagas in the Nineteenth Century. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Hutton J.H.* The Angami Nagas. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Moirangthem Singh K.* Religion and Culture of Manipur. New Delhi: Manas Publications, 1988.
- Parratt S.N.A.* The Religion of Manipur, Beliefs, Rituals and Historical Development. Calcutta: Firma KLM Private Limited, 1980.
- Tajenyuba Ao.* Ao Naga Customary Laws. Mokokchung: Barkataki and Company Private Limited, 1957.
- Zinyu M.* Phizo and the Naga Problem. Kohima: N.V. Press, 2014.

Research Article

Bychkova, A.A. Heraka: Historical Memory and New Mythology of Naga Tribes [Kheraka: istoricheskaja pamiat’ i novaia mifologija u naga]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 4, pp. 84–93. <https://doi.org/10.31857/S086954152304005X>
 EDN: HJCNLS ISSN 0869-5415 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences
 © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Anna Bychkova | <https://orcid.org/0000-0001-5003-8005> | aneta-aurus@rambler.ru | independent researcher (Moscow, Russia)

Keywords

tribes, religious reformation movement, mythology, ethnos, ideology

Abstract

In the late 1920s, on the territory where Naga tribes resided in the North East India, there emerged a mass religious reformation movement triggered by certain political and economic factors. Over the hundred years that have passed since, this movement has undergone changes. There appeared a new mythology and new religion called Heraka. Not only did heroes of past times remain in the social memory, but they continued to live their own lives and keep playing important roles in the political arena of the region and the country. I attempt to examine the images of real human characters in the context of evolution of the historical memory and gain the understanding of the place that Heraka occupies in the new official mythology. I argue that the development of Heraka is related to the split between the dividing lines of two nationalist ideologies: the ideology of forming an independent Christian state of Nagalim within the territory of residence of Naga tribes and the ideology of Hindutva.

References

- Anderson E., and Arkotong Longkumer. 2018. "Nagas Can't Sit Lotus Style": Baba Ramdev, Patanjali, and Neo-Hindutva. *Contemporary South Asia* 26 (4): 400–420.
- Arkotong Longkumer. 2010. *Reform, Identity and Narratives of Belonging*. London: Continuum International Publishing Group, 2010.
- Arkotong Longkumer. 2016. Lines that Speak: The Gaidinliu Notebooks as Language, Prophecy and Textuality. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6 (2): 123–147.
- Arkotong Longkumer. 2016. *The Poetry of Resistance: The Heraka Movement of Northeast India*. Guwahati: Bhabani Offset and Imaging Systems Pvt. Ltd.
- Bychkova, A.A. 2020. Metamorfozy ili put' na severo-vostok [Metamorphosis or Passage to the North East]. In *Makhatma Gandi i sovremennyyi mir* [Mahatma Gandy and the Modern World], edited by T.N. Zagorodnikova, 102–112. Moscow: RAN.
- Elwin, V. 1969. *The Nagas in the Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Hutton, J.H. 1969. *The Angami Nagas*. Oxford: Oxford University Press.
- Moirangthem Singh, K. 1988. *Religion and Culture of Manipur*. New Delhi: Manas Publications.
- Parratt, S.N.A. 1980. *The Religion of Manipur, Beliefs, Rituals and Historical Development*. Calcutta: Firma KLM Private Limited.
- Stracey, P.D. 1968. *Nagaland Nightmare*. Bombay: Allied Publishers Private Limited.
- Tajenyuba Ao. 1957. *Ao Naga Customary Laws*. Mokokchung: Tajanyuba Award Trust.
- Zinyu, M. 2014. *Phizo and the Naga Problem*. Kohima: N.V. Press.

НАВАЯНА БХИМРАО РАМДЖИ АМБЕДКАРА: БУДДИЙСКИЙ МОДЕРНИЗМ КАК ИНСТРУМЕНТ СОЦИАЛЬНЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ

М.Б. Щербак

Мария Борисовна Щербак | <https://orcid.org/0000-0001-6998-1829> | mariam.net@mail.ru | младший научный сотрудник центра азиатских и тихоокеанских исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

Б.Р. Амбедкар, махары, наваяна, религиозная конверсия, социальный конструктивизм

Аннотация

Статья посвящена исследованию феномена наваяны (необуддизма), созданной Бхимрао Рамджи Амбедкаром (1891–1956) в качестве инструмента смены социальной идентичности сообщества махаров. Проблема пережитков кастовой системы в Индии обострилась в период борьбы за независимость. Для построения новой индийской нации необходимо было включить в ее ряды все страты индийского общества, в том числе так наз. неприкасаемых. Наиболее интересным в этой связи нам представляется социальный проект Амбедкара, который опираясь на историю сообщества махаров, с одной стороны, и используя религиозную конверсию – с другой, попытался создать для неприкасаемых новую социальную идентичность. Амбедкар выступал за уничтожение кастовой системы в Индии и рассматривал полный разрыв с индуизмом как единственную возможность для низких каст обрести равные со всеми права. Он считал, что только религиозная конверсия позволит избавиться от бремени неприкасаемости.

Информация о финансовой поддержке

Статья публикуется в рамках НИР ИЭА РАН

В г. Нагпуре в Центральной Индии 14 октября 1956 г. произошло событие, имевшее колоссальное значение для движения за права неприкасаемых: его лидер Бхимрао Рамджи Амбедкар принял буддизм от бирманского монаха Шри Чандрамани. Вслед за своим лидером 500 тыс. человек, принадлежащих к касте махаров, перешли в буддизм. Несмотря на то что всего несколько месяцев спустя Амбедкара не стало, общее число обращенных продолжало неуклонно расти и достигло 3 млн человек к общеиндийской переписи населения 1961 г. (Tartakov 2003: 193).

После завоевания Индии мусульманами в начале XIII в. буддизм, широко распространенный на территории субконтинента, потерял поддержку царских

Статья поступила 10.04.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 01.07.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Щербак М.Б. Навайна Бхимрао Рамджи Амбедкара: буддийский модернизм как инструмент социальных преобразований // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 94–107. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040061> EDN: HJGURG

Shcherbak, M.B. 2023. Navaiana Bkhirao Ramdzhi Ambedkara: buddiiskii modernizm kak instrument sotsial'nykh preobrazovaniy [Navayana of Bhimrao Ramji Ambedkar: Buddhist Modernism as an Instrument of Social Transformation]. *Etнографическое обозрение* 4: 94–107. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040061> EDN: HJGURG

династий, все большую силу набирали индуистские культы Шивы и Вишну. Лишившись некогда привилегированного положения, буддизм постепенно вытеснялся от центра к периферии Южной Азии – в Непал, Бутан и Шри-Ланку, оставаясь важной составляющей религиозной жизни народов этих стран. Малочисленные буддийские общины, зафиксированные на территории Индии во время переписи 1951 г., были в основном представлены непальцами и тибетцами. Ситуация резко изменилась к концу XIX в. благодаря интересу европейского сообщества к культурам и религиям Востока и к их возрождению. Модернисты XIX–XX вв. рассматривали буддизм не только как религиозную практику, но и как инструмент социальных преобразований. Не стала исключением и наваяна Амбедкара. Предпосылки обращения неприкасаемых в буддизм, которые будут рассмотрены нами далее, позволяют утверждать, что это был не только и не столько религиозный, сколько социальный проект.

Социальные, политические и культурные предпосылки “великой конверсии”

К концу XIX – началу XX в. интерес Запада к индийской культуре, в особенности религии и философии, стал неуклонно расти. Об этом свидетельствуют такие события, как создание Томасом Рис-Дэвидсом в 1881 г. “Общества палийских текстов” (“Pali Text Society”), чьей основной задачей был перевод памятников буддийской литературы, в первую очередь палийского канона “Трипитака”, на европейские языки, и учреждение в 1891 г. Анагарики Дхармапалой (1864–1933) “Общества Махабодхи” (“Mahabodhi Society”) для восстановления буддийских святынь на территории Индии и возрождения традиций буддийского паломничества. Духовные поиски религиозных модернистов в Южной Азии были во многом обусловлены европейским колониальным влиянием, что повлекло за собой, с одной стороны, интеграцию западных христианских, прежде всего протестантских, ценностей в культуру повседневности региона, с другой – ярко выраженный протест против замещения традиционных верований и обычаев культурой колонизаторов (*Агаджанян* 1993). При этом возрождение религиозных святынь и практик не рассматривалось отдельно от повседневной жизни исповедующих буддизм народов. “Новый” возрожденный буддизм предполагал взаимную активную включенность монашеской общины и мирян в жизнь друг друга. Например, идеолог сингальского буддийского возрождения Анагарика Дхармапала не только возродил древние буддийские практики медитации, но и много занимался вопросами светской этики. В 1898 г. Дхармапала создал “Повседневный кодекс для мирян” (“Daily Code for Laity”), опубликованный в виде брошюры, адресованной в основном сингальской интеллигенции и горожанам из среднего класса (*Kloppenborg* 1992: 281).

Другим важным аспектом, предшествовавшим “великой конверсии”, стала борьба Индии за независимость. Необходимость построения новой общендийской нации, вставшая перед отцами-основателями, требовала в первую очередь объединения всех страт индийского общества, чему препятствовали пережитки кастового строя, в частности феномен неприкасаемости. Единой политики по преодолению неприкасаемости разработано не было. Так, Махатма Ганди выступал за более мягкий инклюзивистский путь: называя неприкасаемых *хариджанами* (*harijan* – досл. “божьи дети”), он всячески пытался изменить отношение общества к низким кастам, пускал их представителей в свои ашрамы, разделял с ними трапезу. Тем не менее широкомасштабных социальных изменений эта политика Ганди не принесла: для низких каст по-прежнему были закрыты индуистские храмы, принадлежащие более высококастовым сообществам;

деревенские колодцы, пользование которыми было жестко регламентировано по кастовому признаку, по-прежнему были им недоступны.

Более радикальный путь социальных перемен предложил Амбедкар. Будучи выходцем из касты махаров (крупнейшей неприкасаемой касты штата Махараштра), он сам неоднократно подвергался дискриминации. Решение проблемы неприкасаемости Амбедкар видел не в изменении отношения к ней индийского общества, а в изменении общества как такового. В отличие от Ганди, Амбедкар использовал в своем дискурсе слово *dalit* (*dalit* – досл. “угнетенный”), демонстрируя свой взгляд на положение неприкасаемых в индийском социуме. И если Ганди, придерживаясь политики ненасилия, стремился интегрировать хариджанов в индийское общество, то Амбедкар, вдохновленный идеями марксизма, предлагал наделить правами далитов, ограничив при этом в правах высокие касты (*Omvedt* 2004). Наиболее радикальным предложением Амбедкара стало реформирование индуизма и полное упразднение касты как социального института, являвшегося, по его мнению, препятствием для построения демократического и экономически развитого общества новой Индии; Амбедкар считал, что окончательное равенство невозможно, пока существует кастовая система. “Неприкасаемость – это продукт кастовой системы. Пока будет существовать каста, будет существовать и неприкасаемость. Только разрушение кастовой системы может освободить неприкасаемых” (*Ambedkar* 2014. Vol. 17. Pt. I: 230).

При этом равенство, с точки зрения Амбедкара, должно быть прежде всего социальным: необходимо обеспечить неприкасаемым доступ к образованию, к государственной службе, к лучшим условиям проживания, к питьевой воде и т.д. Свободный вход в храмы и возможность отправлять индуистские обряды он считал вторичными:

Внимание борцов за права неприкасаемых должно быть направлено в первую очередь на улучшение экономических и социальных условий жизни далитов, а не на доступ в храмы и совместный прием пищи. Необходимо мобилизовать общественность, чтобы были открыты колодцы, а дети из неприкасаемых каст имели свободный доступ в школы (*Ibid.*: 229).

Сравнивая подходы Ганди и Амбедкара к ликвидации проблемы неприкасаемости, можно выделить две противоположные стратегии. Если первый называл кастовую дискриминацию “грехом” и пытался включить неприкасаемых в индуистское сообщество путем привлечения внимания интеллигенции к проблемам хариджанов, то второй скорее стремился обособить низкие касты, считая, что они никогда не смогут стать частью системы, однажды их отвергнувшей. Свою стратегию улучшения положения далитов в индийском обществе Амбедкар видел, во-первых, в ликвидации кастовой структуры как таковой, во-вторых, в наделении неприкасаемых равными с представителями высоких каст правами и возможностями, закрепленными на законодательном уровне. Методы Ганди были направлены на эволюцию индуистского сообщества через осознание “грехов прошлого” и все большую инклюзию неприкасаемых в жизнь новой свободной нации. Программа Амбедкара же предполагала жесткую революционную трансформацию социума путем избавления от религиозных пережитков.

Однако для Амбедкара недостаточно было разрушить уже сформировавшееся самосознание неприкасаемых, необходимо было сконструировать для них новую идентичность. Частично он уже попытался это сделать введением термина “далит” для обозначения представителей всех низких каст – далитская идентичность должна была консолидировать их в борьбе за свои права, объединив в новую общность. В конструировании идентичности своего родного сообщества махаров Амбедкар пошел еще дальше: опираясь на историческую память, он

выступал за “возврат к корням”, чтобы впоследствии, прибегнув к религиозной конверсии, избавиться от неприкасаемости.

Сообщество махаров до конверсии: “возврат к корням”

Согласно исследователям индийской кастовой системы, а также трудам самого Амбедкара, махары являются крупнейшей неприкасаемой кастой штата Махараштра (*Robertson* 1938; *Russel, Hira Lal* 1975; *Enthoven* 1920; *Singh* 2004). Александр Робертсон приводит в своей работе распространенную в Махараштре поговорку: “Везде, где есть деревня, есть махарвада (место за пределами деревни, где живут махары)” (*Robertson* 1938: 44). Среди исследователей племен и каст Центральной Индии и Бомбея бытует предположение, что махары, вероятно, являются потомками наиболее раннего аборигенного населения, с которым арии встретились во время своего вторжения в Индию (*Russel, Hira Lal* 1975; *Enthoven* 1920). Среди самих махаров популярна легенда об их происхождении, отсылающая к памятной битве Пандавов и Кауравов, описанной в “Махабхарате”. Махары являются, по разным версиям, потомками либо самих Пандавов, либо их союзников, которые после битвы на Курукшетре осели в Махараштре (*Russel, Hira Lal* 1975; *Padole, Rajani* 2019). Стоит отметить, что подобные истории легендарного происхождения свойственны для мифологии всех индийских каст, в частности для каст неприкасаемых. Это своего рода попытка компенсации своего нынешнего низкого социального статуса “славным прошлым”. Как правило, легенды о возникновении того или иного сообщества имеют общую канву: мифическим предком является представитель более высокой касты, потерявший свои привилегии по тем или иным причинам (*Успенская* 2010). Однако наибольший интерес для нашей работы представляют эссе Амбедкара “Махары: кем они были и как стали неприкасаемыми?”, посвященное возникновению не только неприкасаемости вообще, но и сообщества махаров в частности (*Ambedkar* 2014. Vol. 17. Pt. II: 137–151). Амбедкар ставит последовательно несколько вопросов о происхождении, самоназвании и социальном статусе махаров. Отвергая предположения Роберта Вэйна Рассела и Реджинальда Эдварда Энтховена о существовании этого сообщества на территории Индостана до прихода ариев, Амбедкар выдвигает свою собственную гипотезу о том, что махары не были коренным населением региона, они пришли туда извне вместе с маратхами. Приводя доводы в пользу этого предположения, Амбедкар утверждает, что “повсюду, где есть маратхи, есть и махары”, подчеркивая, таким образом, давнюю неразрывную связь этих двух сообществ (*Ibid.*: 139). Далее Амбедкар пишет, что у маратхов существует клановость, их кланы (*kul*) очень похожи на кланы махаров, а при ближайшем рассмотрении становится понятным, что и названия этих кланов совпадают. Рассуждая о социальном статусе махаров и продолжая доказывать, что они относились к более “высоким” сословиям, Амбедкар говорит о том, что кланы, известные у махаров, можно также найти и у раджпутов, чья принадлежность к варне кшатриев не вызывает сомнения. Таким образом, можно сделать заключение, что махары изначально также были воинским сословием. В качестве дополнительного аргумента Амбедкар приводит уже упомянутую нами местную легенду о возникновении подкасты махаров *сомаваниш*¹, представители которой участвовали в битве при Курукшетре (*Padole, Rajani* 2019). В пользу гипотезы о единстве махаров и маратхов, с точки зрения Амбедкара, говорит и тот факт, что традиционное приветствие, употребляемое махарами, а именно слово *johar*, является производным от санскритского *yoddhar*. Известно, пишет Амбедкар, что в санскритской традиции приветствия у представителей разных варн разли-

чались. Так, брахманы использовали слово *namaskar*, в то время как кшатрии – *yoddhar*. Таким образом, сомнительно, что изначально низкокастовым махарам было бы позволено кшатрийское приветствие, утверждает Амбедкар. Более того, он приводит данные о том, что слово *johar* использовалось и маратхами еще во времена правления Шиваджи (1552–1597) и только впоследствии было заменено на *Ram Ram*. Таким образом, устойчивое использование приветствия *johar*, с одной стороны, подчеркивает историческую принадлежность махаров к воинскому сословию, с другой – еще больше укрепляет их связь с маратхами.

Еще одним аргументом в пользу кшатрийского статуса махаров Амбедкар считает погребальные обряды. Несмотря на то что махары хоронят умерших, а не кремируют, как это принято у кшатриев вообще и у маратхов в частности, Амбедкар утверждает, что эта традиция сложилась позднее, а изначально махары, как и все кшатрии, кремировали своих покойников. Он приводит в пример соблюдаемый махарами по сей день обычай приносить на кладбище пепел и горшочек с тлеющими углями. Ныне существующий погребальный обычай был, говорит он, вероятно, навязан махарам намного позже, когда они уже потеряли свой некогда высокий социальный статус (Ambedkar 2014. Vol. 17. Pt. II: 142). Еще один из признаков неприкасаемости, а именно локализацию поселений (махары живут за пределами деревень), Амбедкар объясняет древними межплеменными конфликтами, когда побежденные были вынуждены наниматься в услужение к победителям, однако не могли полностью стать частью их сообщества, поэтому селились отдельно. В пользу расселения за пределами деревни говорит также тот факт, что исторически махары служили дозорными и охранниками. Что касается употребления в пищу говядины, – фактора, являющегося в рамках брахманических норм особенно “загрязняющим”, – Амбедкар утверждает, что изначально она не была табуирована, коровы приносились в жертву, а их мясо употреблялось всеми сословиями, с той лишь разницей, что более привилегированные слои населения могли позволить себе свежее мясо, тогда как бедняки довольствовались объедками и падалью. Первоначально, пишет Амбедкар, употребление говядины того или иного качества было символом лишь экономической стратификации и только позднее, когда жертвоприношения животных, в частности коров, были осуждены Буддой, и его последователи стали исключать мясо из своего рациона, поедание говядины или отказ от нее приобрели религиозный смысл. Таким образом, утверждает Амбедкар, брахманы, подражая буддистам, переняли их предпочтения в еде, сакрализовав корову. Получалось, что все, кто продолжал придерживаться старых пищевых привычек, отвергались индуизмом. Махары же, согласно Амбедкару, получали коровьи туши от жителей деревни в качестве вознаграждения за охрану территории. А поскольку служба махаров по-прежнему оплачивалась мясом, они автоматически получили статус “неприкасаемых”, так как продолжали употреблять говядину в пищу (Ibid.: 148).

Интересно, что во времена британского правления махары, несмотря на свой низкий кастовый статус, активно призывались в ряды британской армии. В период с 1800 по 1890 г. их участие в военных кампаниях Великобритании было особенно велико. В частности, сохранились записи о службе махаров в Бомбейском морском батальоне. На момент создания подразделения в конце XVIII в. среди пяти сотен его солдат было значительное число махаров, чамаров, а также мусульман, тогда как высококастовые индусы, хоть и призывались на флот, на поверку оказывались небоеспособными – в силу кастовых предрассудков они отказывались “пересекать черные воды” (выходить в море). В связи с этим в Бомбейский морской батальон стали охотно набирать мусульман и представителей низких каст. Так, к 1877 г. в нем насчитывалось

685 солдат, из которых 492 были махарами, 188 – мусульманами. Махары также служили в большинстве других военных подразделений Бомбея и принимали участие в таких военных кампаниях британской армии, как Третья англо-маратхская война, Вторая англо-сикхская война, Вторая афганская война (Maude, Basham 1985: 30–37). Махарами служба в колониальных войсках рассматривалась как безусловная возможность повысить свой социальный статус. В рядах британской индийской армии служил и отец самого Амбедкара (Omvedt 2004). С развитием индустриального производства все большее число неприкасаемых стали освобождаться от военной службы и переводиться на гражданские объекты: их труд использовался на строительстве железных дорог, на текстильных фабриках и т.д. Британское правительство предоставило далитам возможности для социальной мобильности, которыми те не преминули воспользоваться. Усилилась миграция из деревень в крупные города Махараштры. Именно городская прослойка далитов составила впоследствии основной костяк движения неприкасаемых (Telumbde 2017: 37–39).

Таким образом, можно говорить о том, что Амбедкар, основываясь на данных антропологической науки, на социальных и исторических фактах, с одной стороны, и на народных традициях – с другой, предпринял попытку конструирования исторически “высококастовой идентичности” махаров через своеобразный процесс “кшатризации”. Труды Амбедкара о происхождении махаров и о том, что изначально каста относилась к “воинственным расам” (*martial races*), говорят не только о глубокой проработке проблемы, но и о таланте автора как социального конструктивиста, пытающегося создать для своего сообщества “легендарное прошлое” и через это повысить их уровень в социальной иерархии. Устанавливая преемственность с подходящим историческим прошлым, Амбедкар создал для махаров своеобразную “новую старую” идентичность.

Наваяна Амбедкара

Однако полностью исключить религиозный компонент из своей программы социальных преобразований Амбедкар не мог. Отметив, что основы кастового устройства индийского общества регламентированы религией, он выступил с резкой критикой индуизма и довольно смелыми идеями по его модернизации. Так, кроме включения низких каст во все аспекты религиозной жизни (обеспечение им доступа в храмы, разрешение участвовать в ритуалах и т.д.), Амбедкар предложил ограничить в правах брахманов – самую привилегированную часть общества, ответственную, с его точки зрения, за возникновение самой идеи кастовой сегрегации и дискриминации. В частности, им был предложен проект, предусматривающий: обязательную сертификацию брахманов, подобную сертификации адвокатов и врачей; введение квот, регулирующих численность брахманов в стране; запрет для брахманов на религиозную практику “без лицензии” (Ambedkar 2014. Vol. 1: 77). Конечно, подобные предложения встретили сопротивление со стороны высоких каст.

Осознав утопичность идеи модернизации индуизма как системы, Амбедкар, выступая на очередной конференции для неприкасаемых в 1935 г. в Йеоле, произнес свою знаменитую фразу: “Я точно не умру хинду”, обозначив тем самым, что видит возможность освобождения от кастового неравенства в отказе от самой индуистской парадигмы – в религиозной конверсии (Zelliot 2016: 364). Заявление Амбедкара имело грандиозный общественный резонанс: в его адрес стали поступать телеграммы от представительств разных религий, в первую очередь от христиан и мусульман, которые приветствовали его решение сменить религию и выражали надежды на дальнейшее сотрудниче-

ство. Не осталось это заявление и без внимания Ганди – главного оппонента Амбедкара. Отец индийской нации высказался крайне негативно насчет решения “отказаться от веры предков” и настоятельно рекомендовал лидеру далитов одуматься (*Ambedkar* 2014. Vol. 17. Pt. III: 97–98). Объявив, что он сам и его последователи намерены принять другую религию, Амбедкар, однако, не уточнил, какую именно. Очевидно было лишь то, что речь идет об одной из эгалитарных традиций. Тем не менее Амбедкар прекрасно понимал, что ни христианство, ни ислам не подходят для его цели: несмотря на ярко выраженный эгалитаризм этих учений, в условиях национально-освободительной борьбы и строительства новой нации христианство прочно ассоциировалось с колонизаторами, а ислам являлся главным конкурентом “индусскости”. Следовательно, для религиозной конверсии необходимо было найти “свой”, индийский вариант. Им мог бы стать сикхизм, но так как выяснилось, что существует явное противоречие между заявляемым равенством и реальным положением социальных слоев внутри сикхского сообщества, он не был принят Амбедкаром. Рассмотрев разные варианты, лидер неприкасаемых обратился к буддизму. Стоит отметить, что, выбрав буддизм в качестве новой религии далитов, Амбедкар не захотел примыкать ни к одной из традиционных школ тхеравады или махаяны. Всячески подчеркивая модернистский характер, создаваемого им буддийского учения, Амбедкар использовал термин наваяна (“новая колесница”). Биографы Амбедкара отмечают, что интересоваться буддизмом он начал еще в 1908 г., когда после успешного окончания средней школы один из учителей подарил мальчику книгу о жизни и философии Будды (*Teltumbde* 2017). Тем не менее логично предположить, что Амбедкар следовал общим модернистским настроениям времени: в начале XX в. интерес к буддизму как в Южной Азии, так и за ее пределами был крайне высок.

Имея привычку основательно подходить ко всему, что он делает, Амбедкар посвятил многие годы изучению палийских текстов. Он пишет фундаментальный труд “Будда и Его Дхамма” (*Ambedkar* 2014. Vol. 11), а также эссе “Будда или Карл Маркс” (*Ambedkar* 2014. Vol. 3), где проводит параллели между буддийской доктриной и марксизмом, оказавшим в свое время на него сильное влияние, и сравнивает их. В результате Амбедкар приходит к выводу, что цели буддизма и марксизма схожи, однако достигаются разными средствами. Ключевым аспектом теории Маркса, подвергшейся критике со стороны лидера далитов, стал декларируемый ею насильственный способ претворения в жизнь социальных преобразований, в то время как буддизм предлагает более “демократичный и бескровный” путь:

Коммунисты говорят, что есть лишь два пути к установлению коммунизма. Первый – это насилие. Ничто другое не сможет сломать сложившуюся систему. Второй путь – это диктатура пролетариата. Ничто другое не сможет поддерживать вновь сформированную систему. Теперь сходства и различия между Буддой и Карлом Марксом становятся очевидными. Цели у обоих схожи, но средства разные (*Ambedkar* 2014. Vol. 3: 450).

Амбедкар также отмечал неспособность марксизма справиться с проблемой кастовой системы:

Все являются рабами кастовой системы. Но не у всех рабов одинаковый статус. Вдохновляя пролетариат на экономическую революцию, Карл Маркс говорил: “Вам нечего терять, кроме ваших цепей”. Но то, как социальные и религиозные права распределяются между разными кастами, где одним позволено больше, а другим меньше, делает слоган Маркса неубедительным, чтобы восстановить индусов против кастовой системы (*Ambedkar* 2014. Vol. 1: 72).

В статье 1950 г. для журнала *Maha Bodhi* Амбедкар проводит последовательный компаративный анализ буддизма в его сравнении с христианством, исламом и индуизмом и приходит к выводу, что лишь буддизм может считаться религией, идеально подходящей для построения справедливого общества. Кроме этого, Амбедкар выдвигает революционные идеи: ссылаясь на текст “Махапариниббана сутты” в ее вольной модернистской интерпретации, он заявляет, что сам Будда даровал своим ученикам право модифицировать свое учение, если в определенный момент времени и при определенных обстоятельствах оно покажется им устаревшим, не отвечающим проблемам современности. Опираясь на эти строки, Амбедкар предлагает следующие шаги по модернизации буддизма: 1) создать “буддийскую Библию” – настольную книгу буддиста с толкованием основных постулатов буддийской философии; 2) внести изменение в организацию, цели и задачи монашеской сангхи; 3) основать международную буддийскую миссию.

Что касается создания единого свода священных текстов буддизма, то здесь можно смело говорить, что Амбедкар добился поставленной цели, написав книгу “Будда и Его Дхамма”, в которой не только привел описание жизни исторического Будды, но и дал развернутый комментарий ключевых аспектов буддийского учения. Внесение изменений в жизнь монашеской общины виделось Амбедкару необходимым, так как, с его точки зрения, с течением времени монахи отдалились от своей первоначальной миссии. Согласно Амбедкару, буддийский монах – это не аскет и затворник, проводящий дни за чтением сутр и медитацией, а в первую очередь общественный деятель, чьей задачей является наставление мирян и распространение Дхармы. Буддийская миссия тесно связана с модернизацией буддийской сангхи. Амбедкар утверждает, что буддийские монахи должны брать пример с христианских миссионеров, которые добились больших успехов в Азии, распространяя свое учение через социальное служение (создание школ и больниц и работу в них), а также через проповедь. В своем письме генеральному секретарю “Общества Махабодхи” Шри Д. Валисингхе от 30 октября 1956 г. Амбедкар пишет: “Я боюсь, что сангхе придется изменить свое мировоззрение, и вместо того чтобы становиться отшельниками, они должны стать, подобно христианским миссионерам, социальными работниками и проповедниками” (Ambedkar 2014. Vol. 17. Pt. I: 446–448).

Модернистской рецепции подверглись и основы буддийского учения. Так, Амбедкар предложил концептуально новое видение причин ухода Сиддхартхи Гаутамы в отшельничество, новую интерпретацию четырех благородных истин и концепции кармы. Амбедкар отверг легенду о “четыре встречах” Будды, заставивших его стать аскетом и начать поиск пути избавления от страданий. Согласно Амбедкару, эта легенда появилась позднее, чтобы замаскировать реальную причину ухода Будды: Будда пытался разрешить мирным демократическим путем конфликт за доступ к питьевой воде, возникший между племенем Шакьев, к которому он принадлежал, и соседним племенем, но потерпел неудачу и удалился в добровольное изгнание (Ambedkar 2014. Vol. 11: 57). Подобное прочтение легенды о жизни Будды может показаться странным, однако стоит вспомнить, что сам Амбедкар проводил широкую кампанию за беспрепятственный доступ к питьевой воде для представителей неприкасаемых каст. Таким образом, схожий сюжет должен был найти отклик в среде далитов и привлечь их внимание к буддизму как к эгалитарному учению.

Отдельная глава книги “Будда и Его Дхамма” посвящена теме религиозной конверсии. В качестве примеров Амбедкар отбирает истории об обращении в буддизм представителей разных социальных слоев, вплоть до маргинальных, вероятно, также с целью продемонстрировать читателям, что Будда не делал различий между людьми ни по их происхождению, ни по роду занятий.

Интересен и тезис Амбедкара о том, что концепция кармы как основы механизма перерождения приписывается буддизму неверно. С его точки зрения, Будда не мог утверждать, что карма наследуется живыми существами при переходе из одной жизни в другую, так как в противовес индуистской концепции кармы и личностной души, с которой эта карма связана, в буддизме разработана концепция *анатмы* – “не-Я”, а следовательно, и карма не может быть личной и наследованию не подлежит. В интерпретации Амбедкара, карма – это некий единый моральный закон, где действия каждого индивида влияют не только и не столько на его текущее воплощение, но и на мировой нравственный порядок в целом. Таким образом, отрицательные действия одного человека ухудшают моральную ситуацию во всем мире. Выводом из этих рассуждений становится следующий постулат: социальное положение, физические особенности, достаток и прочее не могут быть следствием накопленной “неблаготворной” кармы. Утверждение о наследовании кармы, по словам Амбедкара, было приписано буддийскому учению брахманами, стремившимися включить буддизм в религиозное разнообразие индуизма, сделав его тем самым лишь одной из индуистских сект (Ambedkar 2014. Vol. 11: 337–346). Все вышеизложенное имело целью убедить представителей неприкасаемых каст, что их положение в обществе никак не зависит от закона кармы, что подобная интерпретация кастового неравенства была “изобретена” брахманами с целью подчинить себе нижестоящие социальные страты.

Похожие идеи можно найти и в эссе “Неприкасаемые: кем они были и как стали неприкасаемыми?” (Ambedkar 2014. Vol. 7), где Амбедкар развивает мысль о том, что далиты в далеком прошлом были буддистами, однако с развитием индуизма как системы, были поглощены им и заключены в “оковы неприкасаемости”. Стоит отметить, что работа “Будда и Его Дхамма” подверглась критике со стороны представителей “Общества Махабодхи”, считавших, что в силу слишком вольных интерпретаций буддийского учения и многочисленных авторских нововведений ее правильно было бы назвать “Амбедкар и Его Дхамма” (Singh 2010: 196).

Фундаментальный труд “Будда и Его Дхамма” должен был подготовить почву для массовой религиозной конверсии далитов. В своем письме генеральному секретарю “Общества Махабодхи” от 16 февраля 1955 г. Амбедкар говорит о необходимости разработки специальной формулы принятия буддизма не только для монахов, но и для мирян:

В буддизме была церемония инициации для членов сангхи, но не было церемонии инициации в Дхарму для мирян. В христианстве существует два таинства: 1) крещение – посвящение в христианскую веру; 2) рукоположение священников. В этом отношении новое движение за распространение буддизма в Индии должно копировать христианство. <...> Я подготовил формулу, которую назвал Дхамма Дикша. Каждый, кто желает обратиться в буддизм, должен пройти церемонию. В противном случае он не будет считаться буддистом (Ambedkar 2014. Vol. 17. Pt. I: 430).

Дхамма Дикша, разработанная Амбедкаром, состояла из 22 клятв, формулировка которых была весьма революционной:

1. Я не буду считать Брахму, Вишну и Махеша богами и не стану почитать их.
2. Я не буду считать Раму и Кришну богами и не стану почитать их.
3. Я не буду поклоняться индуистским божествам, таким как Гаури, Ганapati и др.
4. Я не верю, что у бога могут быть рождения или инкарнации в какой бы то ни было форме.
5. Я не верю, что Будда является аватарой Вишну. Я считаю, что это лживая и вредная пропаганда.
6. Я не буду проводить индуистских обрядов по умершим родственникам.

7. Я никогда не буду поступать вразрез с принципами буддизма.
8. Я никогда не буду заказывать обрядов или жертвоприношений у брахманов.
9. Я верю во всеобщее равенство.
10. Я буду стараться установить равенство.
11. Я буду следовать принципам восьмеричного пути.
12. Я буду соблюдать десять парамит.
13. Я буду сострадателен ко всем живым существам.
14. Я не буду лгать.
15. Я не буду воровать.
16. Я не буду предаваться похоти.
17. Я не буду пить алкоголь или принимать другие интоксиканты.
18. Я постараюсь построить свою жизнь в соответствии с буддийскими писаниями, основанными на вере в просветление, заповедях и сострадании.
19. Сегодня я принимаю Учение Будды, отвергая индуизм, который препятствует освобождению, верит в неравенство и считает всех людей, кроме брахманов, низкорожденными.
20. Я уверен, что Учение Будды – это лучшая из религий.
21. Я верю, что сегодня обретаю новое рождение.
22. Я клянусь, что отныне и впредь буду поступать согласно Учению Будды (Beltz 2001).

Клятвы 1–8 начинаются с отрицательной формулировки “я не буду” или “я никогда не...” и заявляют о полном отказе от индуизма, его богов и практик. Клятвы 9 и 10 подчеркивают важность установления всеобщего равенства. Клятвы 11–18 являются классическими буддийскими обетами нравственности и намерения следовать путем Будды. Клятва 19 снова подтверждает полный разрыв с индуизмом как системой, пропагандирующей неравенство. Клятвы 20–22 выражают твердое намерение адепта следовать Учению Будды, а также провозглашают его “новое рождение”, что можно интерпретировать как установление новых религиозной и социальной идентичностей.

Таким образом, можно утверждать, что наваяна Амбедкара, с одной стороны, опиралась на классические тексты Палийского канона: в работе “Будда и Его Дхамма” для подкрепления точки зрения автора приводится большое количество цитат из буддийских сутр. С другой стороны, она содержит большой пласт интерпретаций Амбедкара положений канона с целью привлечения большего числа неприкасаемых в лоно нового, реформированного буддийского учения и придания этому учению черт движения за социальное равенство.

К сожалению, Амбедкару не суждено было увидеть плоды своих реформ, так как 6 декабря 1956 г. он скончался. Смерть Баба-сахеба, как его прозвали в народе, стала трагедией не только для неприкасаемых, но и для всей Индии. Тело было доставлено самолетом в Бомбей, где многомиллионная погребальная процессия шесть часов двигалась по улицам города, пока, наконец, не достигла места кремации на берегу Аравийского моря. Там же состоялась импровизированная церемония обращения в буддизм около 100 тыс. далитов. Вокруг места кремации Амбедкара был разбит парк, а в 1971 г. торжественно открыт мемориал “Чайтья-бхуми”. В 2010 г. власти Мумбаи выкупили 4 акра земли, чтобы расширить территорию мемориала, так как она уже не вмещала всех желающих ее посетить. Ежегодно в день рождения Амбедкара – 14 апреля, в день его перехода в буддизм – 14 октября и в день его памяти – 6 декабря мемориал посещают тысячи паломников. Здесь же начинаются и завершаются различные акции и марши протеста далитов Мумбаи (Бочковская 2012).

Несмотря на усилия, предпринятые правительством Индии для поддержки социально угнетаемых групп, проблема по-прежнему остается острой. Движение, созданное Амбедкаром, дало толчок к возникновению большого числа политических партий и объединений, а акции массового обращения в буддизм как форма политического и социального протеста против дискриминации проходят

и по сей день в разных штатах Индии. Так, громким и резонансным стало самоубийство аспиранта университета Хайдарабада Рохита Вемулы (Rohith Vemula) в 2016 г. Рохит Вемула был представителем так наз. зарегистрированных каст (*scheduled castes*) и согласно правилам положительной дискриминации поступил в университет по особой квоте. Вемула неоднократно сообщал о притеснении как его самого, так и его друзей со стороны представителей студенческой организации “Акхил Бхаратийа Видьяртхи Паришад” (“Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad”) – студенческой ячейки “Бхаратийа Джаната Парти” (“Bharatiya Janata Party”). В ходе конфликта пятеро студентов-далитов были отстранены от занятий, выслены из студенческого кампуса и лишены стипендии. После этих событий аспиранта нашли повешенным в его собственной комнате. В предсмертной записке среди причин самоубийства покойный указал свой кастовый статус и связанную с ним дискриминацию. Самоубийство Рохита Вемулы повлекло ряд акций и забастовок студентов высших учебных заведений по всей стране. Протестующие призывали запретить дискриминацию низкокастовых студентов на законодательном уровне, приняв так наз. Акт Рохита (Rohith’s Act). Фотография, на которой Вемула запечатлен выходящим из здания общежития с портретом Амбедкара, быстро распространилась в СМИ и стала мемом в интернет-сообществах неприкасаемых (Biswas 2016).

В 2016 г. в г. Уна (шт. Гуджарат) буддизм одновременно приняли около 500 семей далитов, после того как четверых человек обвинили в убийстве коровы и избили. Обращение в буддизм было выбрано в качестве способа смены не только религиозной, но и социальной идентичности. Многие из посвященных среди основных причин своей конверсии называли отсутствие равноправия и защиты от кастовой дискриминации, которые, по их мнению, должен дать им буддизм (Varagur 2018). В 2019 г. 500 далитов Гуджарата обратились в буддизм в Ахмедабаде и Мехсане при поддержке организаций “Буддийская академия Гуджарата” (“The Gujarat Buddhist Academy”) и “Буддх Сахейб Дхамма Сангх” (“Buddh Saheb Dhamma Sangh”). В интервью газете *The Indian Express* люди заявили, что принять буддизм их вдохновили идеи Амбедкара, и подчеркнули, что отказываются от индуизма с его кастовой системой и принимают новую религию в поисках социального равенства (Primal 2019). В 2019 г. буддизм приняли 1500 человек из разных населенных пунктов Гуджарата. Церемония прошла при поддержке тайваньской буддийской организации “Международная ассоциация буддийского просвещения” (“Buddha’s Light International Association”) (The Indian Express 2019). В 2020 г. на одном из своих последних вебинаров организация “Международное координационное общество амбедкаритов” (“Ambedkarite International Coordination Society”; AICS) призвала всех индийских далитов во время грядущей переписи населения 2021 г. указывать буддизм в качестве исповедуемой религии (Whitaker 2020).

* * *

Проект Бхимрао Рамджи Амбедкара может считаться одним из наиболее значимых и масштабных в возрождении буддизма в Индии. Блестящее образование, изумительная работоспособность и объединение в одном учении буддийской и западной философий позволили Амбедкару, опираясь на древнюю традицию и историческую память, сконструировать качественно новую социальную идентичность для сообщества махаров. Фигура Амбедкара пользуется огромной популярностью в современной Индии: его изображения и статуи есть, пожалуй, во всех крупных городах, о нем снимаются художественные телесериалы и документальные фильмы. Социальный проект, начатый Амбедкаром,

дал новый толчок развитию сообщества неприкасаемых: сегодня мы можем говорить о таких специфических феноменах, как далитская литература и далитское кино. Организации, созданные на базе наваяны Амбедкара, занимаются образованием, просвещением людей и распространением буддизма. У махаров появилась новая социальная идентичность, которая, выдержав испытание временем, продолжает сохраняться и поддерживаться далитами, претерпевая при этом новые трансформации. Последователи наваяны называют себя не только буддистами, но и *амбедкаритами*, подчеркивая свою приверженность идеям Амбедкара.

Примечания

¹ Точное количество подкаст внутри сообщества махаров неизвестно. Энтховен, изучавший эндогамные группы махаров, говорит о 53. Он подчеркивает, что подкаста *сомаваниши* является самой многочисленной и самой привилегированной (Enthoven 1920). Индийский антрополог Трауде П. Ветшера упоминает 12,5 подгрупп. Наличие “полукасты” у махаров объясняется запретом на брачные отношения между некоторыми группами. Дети, рожденные от таких браков, причислялись к специальной “полукасте” (*Vetschera* 1994).

У раджпутов одна из подкаст также называется *сомаваниши*.

Источники и материалы

- Ambedkar* 2014 – *Ambedkar B.R.* Dr. B.R. Ambedkar Writings and Speeches, 21 vols. New-Delhi: Ambedkar Foundation, 2014.
- Biswas* 2016 – *Biswas S.* Why are Indian's Dalit Students Taking Their Lives? // <https://tinyurl.com/2m892v2w>
- Primal* 2019 – *Primal D.* Gujarat: 500 Dalits embraces Buddhism on Vijayadashami Electronic text data / The Indian Express. 09.10.2019. <https://indianexpress.com/article/india/gujarat-500-dalits-embrace-buddhism-on-vijayadashami-6059661>
- The Indian Express 2019 – 1,500 Dalits from across Gujarat Embrace Buddhism “for Equality” // The Indian Express. 28.10.2019. <https://indianexpress.com/article/india/1500-dalits-from-across-gujarat-embrace-buddhism-for-equality-6090595>
- Varagur* 2018 – *Varagur K.* Converting to Buddhism as a Form of Political Protest // The Atlantic. 11.04.2018. <https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/04/dalit-buddhism-conversion-india-modi/557570>
- Whitaker* 2020 – *Whitaker J.* Experts Urge India's Dalits to Register as Buddhist in 2021 Census Electronic text data // Buddhistdoor Global. 28.07.2020. <https://www.buddhistdoor.net/news/experts-urge-indias-dalits-to-register-as-buddhist-in-2021-census>

Научная литература

- Агаджанян А.С.* Буддийский путь в XX веке. М.: Восточная литература, 1993.
- Бочковская А.В.* Прах памяти и единения // Смерть в Махараштре. Воображение, восприятие, воплощение / Ред. И.П. Глушкова. М.: Наталис, 2012. С. 755–763.
- Успенская Е.Н.* Антропология индийской касты. СПб.: Наука, 2010.
- Beltz J.* Mahar, Bouddhiste et Dalit: Conversion religieuse et émancipation sociopolitique dans l'Inde des caste. Bruxelles: Peter Lang, 2001.
- Enthoven R.E.* The Tribes and Castes of Bombay. Bombay: Government Printing Press, 1920.

- Kloppenborg R.* The Anagarika Dharmapala (1864–1933) and the Puritan Pattern // *Nederlands Theologisch Tijdschrift*. 1992. Vol. 46. No. 4. P. 277–283.
- Maude A., Basham R.* Army Service and Social Mobility: The Mahars of the Bombay Presidency with Comparison with the Bene-Israeli and Black Americans. PhD diss., The University of British Columbia, 1985.
- Omvedt G.* Buddhism in India: Challenging Brahmanism and the Caste. New Dehli: Sage Publication, 2003.
- Padole V.S., Rajani K.R.* The Mahars: A Study of Their Religion and Socio-Economic Life // *International Journal of Humanities and Social Science Research*. 2019. Vol. 5 (2): P. 39–45.
- Robertson A.* The Mahar Folk: A Study of Untouchables in Maharashtra. Calcutta: YMCA Publishing House, 1938.
- Russel R.V., Hira Lal.* The Tribes and Castes of the Central Provinces of India. Delhi: Cosmos Publications, 1975.
- Singh K.S.* Population of India: Maharashtra. Vol. 30. Pt. II. Mumbai: Popular Prakashan, 2004.
- Singh U.* Exile and Return: The Reinvention of Buddhism and Buddhist Sites in Modern India // *South Asian Studies*. 2010. Vol. 26. No. 2. P. 193–217.
- Tartakov G. B.R.* Ambedkar and Navayana Diksha // *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, Meanings* / Eds. R. Robinson, S. Clarke. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 193–215.
- Teltumbde A.* Dalits: Past, Present and Future. N.Y.: Routledge, 2017.
- Vetschera T.P.* The Mahars: A Study of Their Culture, Religion and Socio-Economic Life. New Dehli: Inter Cultural Publication, 1994.
- Zelliot E.* Ambedkar's Life and His Navayana Buddhism // *Routledge Handbook of Contemporary India* / Ed. K.A. Jacobson. N.Y.: Routledge, 2016. P. 361–371.

Research Article

Shcherbak, M.B. Navayana of Bhimrao Ramji Ambedkar: Buddhist Modernism as an Instrument of Social Transformation [Navaiana Bkhirao Ramdzhi Ambedkara: buddiiskii modernizm kak instrument sotsial'nykh preobrazovani]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 4, pp. 94–107. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040061> EDN: HJGURG ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Maria Shcherbak | <https://orcid.org/0000-0001-6998-1829> | mariam.net@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

Bhimrao Ramji Ambedkar, Mahars, Navayana, religious conversion, social constructivism

Abstract

The article examines the phenomenon of Navayana (Neo-Buddhism) created by Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956) as an instrument of changing the social identity of the untouchables from the Mahar community. The problem of untouchability and vestiges of the caste system in India became more acute during the struggle for independence. To build a new Indian nation, it was necessary to include in its ranks all strata of Indian society, including communities of the so-called untouchables. The most interesting in this regard is the social project of

B.R. Ambedkar, who tried, drawing on the history of the Mahar community on the one hand and the religious conversion on the other, to create a new social identity for the untouchables. Ambedkar advocated the complete destruction of the caste system in India and considered a complete break with Hinduism as the only opportunity for low castes to gain equal rights. Ambedkar saw the religious conversion as the only way of getting rid of untouchability.

References

- Agadzhanian, A.S. 1993. *Buddiiskii put' v XX veke* [Buddhist Way in the 20th Century]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Beltz, J. 2001. *Mahar, Bouddhiste et Dalit: Conversion religieuse et émancipation sociopolitique dans l'Inde des caste* [Mahar, Bouddhist and Dalit: Religious Conversion and Sociopolitical Emancipation in Caste India]. Bruxelles: Peter Lang.
- Bochkovskaia, A.V. 2012. *Prakh pamiati i edineniia* [Remains of Memory and Unity]. In *Smert' v Makharashtre. Voobrazhenie, vospriiatie, voploshchenie* [Death in Maharashtra: Imagination, Perception, Embodiment], edited by I.P. Glushkova, 755–763. Moscow: Natalis.
- Enthoven, R.E. 1920. *The Tribes and Castes of Bombay*. Bombay: Government Printing Press.
- Kloppenborg, R. 1992. The Anagarika Dharmapala (1864–1933) and the Puritan Pattern. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 46 (4): 277–283.
- Maude, A. and R. Basham. 1985. *Army Service and Social Mobility: The Mahars of the Bombay Presidency with Comparison with the Bene-Israeli and Black Americans*. PhD diss. The University of British Columbia.
- Omvedt, G. 2003. *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and the Caste*. New Delhi: Sage Publication.
- Padole, V.S., and K.R. Rajani. 2019. The Mahars: A Study of Their Religion and Socio-Economic Life. *International Journal of Humanities and Social Science Research* 5 (2): 39–45.
- Robertson, A. 1938. *The Mahar Folk: A Study of Untouchables in Maharashtra*. Calcutta: YMCA Publishing House.
- Russell, R.V., and Hira Lal. 1975. *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. Delhi: Cosmos Publications.
- Singh, K.S. 2004. *Population of India: Maharashtra*. Vol. 30. Pt. II. Mumbai: Popular Prakashan.
- Singh, U. 2010. Exile and Return: The Reinvention of Buddhism and Buddhist Sites in Modern India. *South Asian Studies* 26 (2): 193–217.
- Tartakov, G. 2007. B.R. Ambedkar and Navayana Diksha. In *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, Meanings*, edited by R. Robinson and S. Clarke, 193–215. Oxford: Oxford University Press.
- Teltumbde, A. 2017. *Dalits: Past, Present and Future*. New York: Routledge.
- Uspenskaia, E.N. 2010. *Antropologiya indiiskoi kasty* [Anthropology of the Indian Caste]. St. Petersburg: Nauka.
- Vetschera, T.P. 1994. *The Mahars: A Study of Their Culture, Religion and Socio-Economic Life*. New Delhi: Inter Cultural Publication.
- Zelliot, E. 2016. Ambedkar's Life and His Navayana Buddhism. In *Routledge Handbook of Contemporary India*, edited by K.A. Jacobson, 361–371. New York: Routledge.

ДИСКУССИЯ

КРИТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА ДЛЯ ИСТОРИИ АНТРОПОЛОГИИ: К ХАРАКТЕРИСТИКАМ ПЕРЕНОСИМОГО ЗНАНИЯ

Р. Дарнелл, С.С. Алымов, Д.В. Арзютов, Д.М. Гибсон, Ф. Кек, И.В. Кузнецов, А. Лаззари, Х.С. Льюис, Н. Парезо, Г.Л. Рибейро, Н. Ришар, С.В. Соколовский

Регна Дарнелл | Scopus ID 7005404586 | rdarnell@uwo.ca | почетный профессор кафедры антропологии | University of Western Ontario (1151 Richmond St, London, ON N6A 3K7, Канада)

Сергей Сергеевич Алымов | <http://orcid.org/0000-0001-9988-9556> | alymovs@mail.ru | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Дмитрий Владимирович Арзютов | <http://orcid.org/0000-0003-3782-9296> | darzyutov@gmail.com | Ph.D., к. и. н., преподаватель | Университет штата Огайо (400 Hagerty Hall, 1775 College Road, Columbus, OH 43210, США)

Джейсон М. Гибсон | <https://orcid.org/0000-0001-8254-587X> | jason.gibson@deakin.edu.au | старший научный сотрудник факультета гуманитарных наук и образования | Университет Дикина (221 Burwood Highway, Burwood, Victoria 3125, Австралия)

Фредерик Кек | <https://orcid.org/0000-0002-7711-7288> | keck.fred@gmail.com | научный сотрудник | Лаборатория социальной антропологии (Laboratoire d'Anthropologie Sociale, 52 rue Cardinal Lemoine, 75005 Paris, Франция)

Игорь Валерьевич Кузнецов | <http://orcid.org/0000-0002-6947-244X> | igorkuznet@gmail.com | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт языкознания РАН (Большой Кисловский пер. 1 стр. 1, Москва, 125009, Россия)

Аксель Лаззари | Scopus ID 57200287121 | axellazzari@gmail.com | профессор факультета антропологии | Национальный университет им. Х. де Сан Мартина (1650 San Martín, Provincia de Buenos Aires, Argentina / Буэнос-Айрес, Аргентина)

Херберт С. Льюис | <https://orcid.org/0000-0002-5003-2364> | hslewis@wisc.edu | почетный профессор антропологии | Университет Висконсин–Мэдисон (Madison, WI 53706, США)

Статья поступила 10.05.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 10.07.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Дарнелл Р., Алымов С.С., Арзютов Д.В., Гибсон Д.М., Кек Ф., Кузнецов И.В., Лаззари А., Льюис Х.С., Парезо Н., Рибейро Г.Л., Ришар Н., Соколовский С.В. Критическая парадигма для истории антропологии: к характеристикам переносимого знания // *Этнографическое обозрение*. 2023. № 4. С. 108–182. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040073> EDN: HJIMNK

Darnell, R., S.S. Alymov, D.V. Arzyutov, J.M. Gibson, F. Keck, I.V. Kuznetsov, A. Lazzari, H.S. Lewis, N.J. Parezo, G.L. Ribeiro, N. Richard, and S.V. Sokolovskiy. 2023. Kriticheskaya paradigma dlia istorii antropologii: k kharakteristikam perenosimogo znaniia [A Critical Paradigm for the Histories of Anthropology: The Generalization of Transportable Knowledge]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 108–182. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040073> EDN: HJIMNK

Нэнси Парезо | Scopus ID 56179484300 | parezo@email.arizona.edu | профессор антропологии | Университет штата Аризона (University of Arizona, Tucson, AZ 85721-0076, США)

Густаво Линс Рибейро | <https://orcid.org/0000-0003-0753-960X> | gustavo.lins.ribeiro@gmail.com | профессор кафедры культурных исследований | Автономный университет Столичного региона (Universidad Autónoma Metropolitana, Av. de las Garzas 10, Municipio Lerma de Villada, Estado de México, C.P. 52005, Мексика) | почетный профессор кафедры антропологии | Университет Бразилии (Universidade de Brasília, Campus Universitário Darcy Ribeiro, CEP 70910-900, Бразилия)

Натали Ришар | <https://orcid.org/0000-0002-9914-9600> | nathalie.richard@univ-lemans.fr | профессор | Университет Ле Ман (TEMOS CNRS UMR 9016, Le Mans Université, Le Mans, Франция)

Сергей Валерьевич Соколовский | <http://orcid.org/0000-0002-0112-0739> | sokolovskiserg@gmail.com | д. и. н., главный научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

история антропологии, историография, антропологическая теория, междисциплинарность, дискурс, научная парадигма, плюрализация знания

Аннотация

Настоящая дискуссия фокусируется на обсуждении статьи Регны Дарнелл, представляющей собой дополненный вариант текста программного выступления канадского антрополога на сессии Европейской ассоциации социальных антропологов 2022 г. Указывая на происходящие изменения в сфере гуманитарных и социальных наук, Дарнелл призывает к переосмыслению базовых принципов, на которых долгое время покоилось понимание сущности и задач истории антропологии как научного жанра. Рассматривая роль Джорджа Стокинга, известного историографа антропологии, концепции презентизма и историзма, а также традиции боасовской антропологии начала XX в., Дарнелл размышляет о том, какое направление могли бы принять современные историографические исследования в антропологии. Дарнелл выдвигает на обсуждение понятия “критическая парадигма” и “переносимое знание”. Ее аргументацию обсуждают международный коллектив участников в комментариях, включающих “Презентизм и историзм в историях антропологии в России и Северной Америке” (С.С. Алымов), “После истории антропологии” (Д.В. Арзютов), “О критической парадигме для истории антропологии” (Д.М. Гибсон), “Об изучении истории антропологии в постколониальном межнациональном мире” (Ф. Кек), «Боас и Стокинг в российской антропологии (о “священных коровах”)» (И.В. Кузнецов), “Борьба за признание и параистория” (А. Лаззари), «На полях “критической парадигмы” Регны Дарнелл» (Х.С. Льюис), “Парадигматические основы: что мы подразумеваем под парадигмой?” (Н. Парезо), “О транснациональных историях антропологии” (Г.Л. Рибейро), “История(-и) антропологии: несколько замечаний по поводу рефлексивности” (Н. Ришар), и “Дистанция как проблема историко-антропологического исследования” (С.В. Соколовский).

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-18-00241] (исполнители С.С. Алымов, И.В. Кузнецов)

Грант Eudaimonia Institute (Oulu, Finland) “Archiving the Planet” (исполнитель Д.И. Арзютов)
Грант European Union [H2020-MSCARISE-2020 – 101007579 SciCoMove] (исполнитель Н. Ришар)

Переводы статей выполнены в соответствии с планом НИР Института этнологии и антропологии РАН (исполнители А.Л. Елфимов, С.В. Соколовский, Е.И. Филиппова)

КРИТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА ДЛЯ ИСТОРИИ АНТРОПОЛОГИИ: К ХАРАКТЕРИСТИКАМ ПЕРЕНОСИМОГО ЗНАНИЯ

Р. Дарнелл

Нам срочно нужна критическая парадигма для истории антропологии. Опубликованный текст окостеневает, что, по-видимому, противоречит параметрам критической парадигмы, которую я предлагаю (Darnell 2001). И очевидно, что прежние парадигмы сослужили нам плохую службу. В таком контексте необходимо рассмотреть, что означает “критический”. “Критика” здесь не есть собственно критика, но оценка. Я утверждаю, что на первом этапе такая “критика” не должна быть единичной, иначе мы теряем возможность обобщения, которое позволяет нам сравнивать и противопоставлять отдельные ее реализации, варьирующие по нескольким не всегда совпадающим осям. Это именно то, что я и называю “переносимым знанием”.

Практически каждый антрополог знает что-то о Франце Боасе, но мало кто знает, почему он продолжает быть столь влиятельной фигурой и что именно он познакомил Северную Америку с немецкой междисциплинарной традицией, объединяющей физику, географию и этнологию. История антропологии – лишь один из потенциальных подходов к решению современных проблем, но он дает нам к ним доступ.

Сеть исследователей истории антропологии Европейской ассоциации социальных антропологов (HOAN EASA) уникальна в отношении своей междисциплинарности. Я считаю это благоприятным обстоятельством для создаваемых Сетью возможностей в эти сложные и быстро меняющиеся времена. Много из того, что следует далее, я говорила в разных местах и для разных аудиторий и ранее, но мой призыв к новой парадигме для истории антропологии сводится здесь к концепции *междисциплинарности*.

Большая часть моей работы за последние два десятилетия была посвящена попыткам выстроить ее именно вокруг концепции междисциплинарности. Эта тема объединяет сделанное мной за последние два десятилетия (Darnell 2001, 2021, 2022). В книге “Невидимые генеалогии: история американистской антропологии” (Darnell 2001) я утверждала, что представленная мной история была лишь одной из неизвестного числа возможных, которые могут возникнуть в будущем, и, кроме того, что генеалогии, которые я выявила, были “невидимыми”, пока они не привлекли общественного внимания. В этой книге, после разъяснения ее названия (особенности американистской антропологии), я выделила в качестве антропологических проблем следующие: историю и психологию (Франц Боас и Эдвард Сепир), культуру как “суперорганическое” явление (Альфред Крёбер), усвоенную культуру (моя критика Крёбера), философствование с Другим (Пол Радин), лингвистическую относительность и культурный релятивизм (Бенджамин Ли Уорф, Рут Бенедикт), проблему историй жизни (переоценка попыток разобраться в их значении и полезности), пограничные между этнографией и художественной литературой жанры (Ирвинг Хэллоуэлл, Урсула Ле Гуин). Кроме того, я включила в эту книгу также главу “Настоящий американист, пожалуйста, встаньте?” с анализом работ Клода Леви-Строса, Клиффорда Гирца и авторов движения “Writing Culture” и в заключение рассмотрела такую тему, как реконструкция метанарратива антропологии (“мы” против “них”, раса и расизм, политика идентичности и эпистемология точки зрения, ответственность антрополога как публичного интеллектуала за обучение публики). В книги “История антропологии: критический взгляд на дисциплину в Северной Америке” и “История теории и метода в антропологии” (Darnell 2021, 2022)

вошли мои статьи за 50 с лишним лет научной карьеры. Их язык был обновлен с учетом современной аудитории. Я также проследила развитие этих идей до предлагаемого мной парадигматического синтеза. В “Истории антропологии” (Darnell 2021) я рассматриваю концепции многих из перечисленных выше авторов на более широком фоне и в более компактном формате (добавив концепции Дэниела Бринтона, Мэри Хаас, Леонарда Блумфилда, Стэнли Ньюмана) и исследую профессионализацию антропологии. В этой книге я также анализирую исследования американского фольклора, теории, касающиеся языков коренных народов, этнографическую работу на Юго-Западе США, церемонии и ритуалы коренных народов, текстовые традиции и антропологические вторжения в современные публичные интеллектуальные дебаты. Во вторую свою книгу (“История теории и метода в антропологии”), поскольку мое внимание было сосредоточено на теории и методе, я включаю очерки о Джоне Уэсли Пауэлле, Фредерике Де Лагуне, Делле Хаймсе, Джордже Стокинге и Энтони Уоллесе, а также рассматриваю классификации языков коренных народов XIX в., этнографию, этноисторию, социальную психологию, структурализм, рационализм, биологизм, ментализм, науку о расах, человеческую природу и культурный релятивизм (Darnell 2022).

История антропологии как отдельная специальность ворвалась на дисциплинарную сцену в 1960-е годы с революционно звучащим манифестом историка-интеллектуала Джорджа Стокинга, заявившего, что он готов исполнять роль ее (истории антропологии) сторонника и стража, что он и делал в течение 50 лет, а затем передал эту роль новым поколениям чикагских студентов-антропологов. Стокинг провел гегемонистский раздел между историками и антропологами, противопоставив профессиональную подготовку и этос этих дисциплин. Хотя с тех пор, как он начал преподавать студентам-антропологам, он изменил свое отношение к жесткому противопоставлению историзма и презентизма, его манифест 1968 г. “Раса, культура и эволюция” (Stocking 1968) продолжает цитироваться, как если бы его автор своей позиции не менял. Серия “История антропологии” (“History of Anthropology” – HOA), издававшаяся под редакцией Стокинга и публиковавшаяся издательством Висконсинского университета с 1983 по 1996 гг., завершилась в 2010 г. ретроспективной и несколько высокомерной автобиографией ее редактора (Stocking 2010). Веб-сайт издательства лаконично отмечает: “Серия завершена”¹. Это смелое заявление, по-видимому, предполагает, что история антропологии существует только и в основном благодаря Стокингу как ее основателю и редактору серии. Подразумеваемая этим извещением сингулярность сегодня неприемлема. Вот почему я вместе с коллегами по сети HOAN EASA настаиваю на том, что адекватная история может существовать только в своей множественности.

Каждое поколение должно пересматривать и переоценивать значение истории антропологии в свете собственных предположений и установок – это бесконечный итеративный процесс. Работа Стокинга в 1960-е годы – первая из таких переоценок, свидетелем которых я как практикующий историк антропологии была в течение более чем 50 лет. Циклы переоценок, по-видимому, повторяются с периодичностью примерно раз в десять лет. Я вернулась к этим вопросам на следующем этапе, в 1990-х годах, когда Стокинг пересматривал свою собственную карьеру и занимался своим наследием – времяпрепровождение, к которому под конец жизни обращаются многие ученые. В 2020-х годах я обнаружила, что поступаю аналогичным образом, хотя есть и существенная преемственность с работой, которую я начала так давно.

В отличие от Стокинга, я рассматриваю историю антропологии как антропологическую проблему. Новая парадигма должна охватывать те последствия для

реального мира, которые невозможно предугадать. Метод Стокинга зависел от его способности определять, как все стало таким, как оно есть, по отношению к известной конечной точке – положение, которое я отвергаю (см.: *Darnell* 2001). “Замыкание” (*closure*) как предварительное условие “объективного” анализа отражает позитивизм Стокинга, получавшего свое образование в 1950-х годах, и, возможно, его заигрывание с догматичной формой марксизма, усвоенной им во время его предыдущей деятельности как активиста компартии.

В книге 2022 г. я рассматриваю деликатную проблему памяти об “отце-основателе” (до сих пор почитаемой “священной коровы”, в особенности в Чикагском университете, где несколько поколений выпускников впитали его определение истории антропологии), сопоставляя рецензии на его книгу – отражающие мой личный дискомфорт в связи с авторитарным стилем и скрытым шовинизмом роли Стокинга как редактора – с некрологом в ведущем журнале дисциплины *American Anthropologist*, адресованном последующим поколениям, – как с документом, позволяющим узнать, кем был Стокинг и что он делал, и оставляющим право читателю составить в зависимости от обстоятельств места и времени свое собственное мнение.

Если моральное суждение перед лицом необходимости действовать является фундаментальным императивом для историка антропологии, тогда мы должны отказаться от дистанцированного подхода историка. Вопреки убеждению (которое в ретроспективе оказывается не идеальным) моральные оценки редко сталкиваются с черно-белыми ситуациями. Скорее они принуждают к полному противоречий выбору между плохим и худшим или хорошим и лучшим. Исторические исследования полезны лишь постольку, поскольку они фокусируются на уникальных для каждой эпохи дилеммах. “Полное” логическое замыкание одновременно невозможно и нежелательно. Судить о прошлом по стандартам настоящего (понятие Стокинга о “презентизме”) – это насилие как над фактами, так и над моральным статусом тех, кто эти факты оценивает. Такая модель основана на неверном предположении, что история – это сингулярность и даже линейность. В такой модели мы должны знать результат, чтобы понять, как он реализовался из множества других результатов, казавшихся вероятными в момент самого события. Альтернатива этому неадекватному даже реалиям 1960-х годов эпистемологическому подходу расчищает путь для антропологически обоснованного историзма, отдающего должное многочисленным возможностям, присущим сегодняшнему знаменательному моменту.

Полевая работа заставляет антропологов отдавать предпочтение сложным взаимосвязям переменных, применимым и к другим кейсам. Мое обучение, основанное на полевых исследованиях и работе в архивах в сотрудничестве с общинами коренных народов как источником и с ними же в роли конечных пользователей собраний документов, поддерживающих ревитализацию их языка и культуры, фокусируется на американистской традиции, сформировавшейся вокруг работ Боаса, Сепира и других. Я утверждаю, что использование термина “американская антропология” в качестве общего наименования боасовской традиции неприменимо в контексте характерных для Северной Америки четырех антропологических субдисциплин². “Американистская”, напротив, позволяет увидеть вклад Боаса, включая его обращения к материалам Северной Америки и его родной Германии, продолжавшиеся до конца его жизни. И Боас, и Сепир предлагают провидческие модели для обновленной истории антропологии.

Будучи ответственным редактором документальной серии публикаций “Научные документы” (“*Professional Papers*”) Боаса³, вот уже более десяти лет я руковожу буйной командой редакторов, работающих над томами, в совокупности охватывающими весь спектр деятельности Боаса, выходящий за рамки опыта

любого отдельного исследователя. Опубликованный в 2015 г. первый том издания (*Darnell et al.* 2015) содержит отчет о конференции, проведенной в Университете Западного Онтарิโอ в 2012 г. для оценки влияния научных документов Боаса⁴.

Ценность издания, содержащего документы, заключается в том, что оно представляет рукописи, вышедшие из-под пера самого Боаса и его современников. Диалог обеспечивается до тех пор, пока документы находятся во взаимной переключке. Результаты получают неоднозначными, хаотичными, ризоматичными и неполными. Мне особенно нравится предложенная Жилем Делёзом и Феликсом Гваттари в 1986 г. метафора “деревя и ризомы” (*Deleuze, Guattari* 1986 [1980]). Для меня она отражает ригидность буквального значения древесных классификаций, которые не могут уклониться от ветвящейся траектории, в противоположность нелинейной текучести ризоматических корней, исходящих из любой точки, имеющей отношение к рассматриваемому вопросу. Эта метафора отражает контраст между буквальным и переносным значениями: первое статично, а второе резонирует с потенциальностями и перестановками, побуждающими читателя сосредоточиться на измерениях, объединяющих полюса метафоры, и на последствиях этих измерений для действий за пределами текста в реальном мире.

Вышедший из печати в 1911 г. парадигмальный манифест Боаса “Ум первобытного человека” (“*The Mind of Primitive Man*”) был переиздан в 1938 г. практически без изменений в аргументации (*Boas* 1938 [1911]). Он важен во многих отношениях. В связи с этим названием у меня есть несколько предостережений:

- [термины] “первобытный” (*primitive*) и “человек” (*man*) в названии книги Боаса не были уничижительными при его жизни. Чтобы избежать того, что я назвала “изничтожением анахронизмов”, мы должны понимать, что броское название было предложено для привлечения внимания любопытного читателя. Названия имеют значение. Они отображаются при цитировании. Поиск по названию будет осуществляться только в том случае, если оно запомнилось. Мы должны учесть приводимые Боасом соображения. Сегодня исследователи, к сожалению, склонны делать ссылку на какой-нибудь один источник, относящийся к определенному времени, и обычно – на его исходную формулировку. Это не отражает изменений позиции ученого на протяжении жизни;

- антропометрические исследования Боаса для переписи населения США 1910 г. продемонстрировали пластичность биологических типов (“рас”) в рамках одного поколения. Следовательно, “раса” не могла рассматриваться как причина, отвечающая за разнообразие человечества в целом. В то время, когда он писал, альтернативы “расизму” не существовало, хотя позиция Боаса ассоциируется с тем, что его ученики позже называли культурным релятивизмом. Боас транспонировал “пластичность” на уникальное взаимопересечение культуры, окружающей среды и истории в каждом этнографическом кейсе. Его метод также движется от биологии к культуре; он переходит от наиболее к наименее точному; различие здесь бинарное, но в “Расе, языке и культуре” 1940 г. (*Boas* 1940), собрании его статей, эти три опции (культура, среда, история) уже предлагают альтернативные комбинации и точки входа;

- по образованию Боас был физическим антропологом, любившим статистику и подсчеты. Пробелы бинарной классификации привлекли его внимание, а интеллектуальная честность потребовала, чтобы он в ответ переформулировал свою позицию;

- в издании 1938 г. книги “Ум первобытного человека” в соответствующей главе формулировка 1911 г. “раса в Америке” (послужившая мишенью в его заявлении об универсальных возможностях человеческого разума и вытекающей из этого задачи по устранению причин социальной несправедливости)

заменена на “антисемитизм в нацистской Германии” (Boas 1938 [1911]). Наука предоставила Боасу эмпирический стандарт, который был нацелен на объективность, никогда не достижимую окончательно или полностью. В остальном глава практически не изменилась, оставшись упражнением в межкультурном ostraneniі – применении этнографического метода для разрушения того, что автор называл “оковами традиции”. Боас призывает своих сограждан к критическому мышлению. Его аргументы рассчитаны как на широкую публику, так и на академическую аудиторию. Он утверждает, что антропология является лучшим отправным пунктом: благодаря полевым исследованиям и связям, которые она устанавливает с реальными пользователями и последствиями их действий, она предрасположена к поиску альтернативных точек зрения;

– потенциальная применимость к другим кейсам – причина, по которой “Ум первобытного человека” все еще служит моделью мышления для антрополога. Фундаментальный разрыв Боаса с глубоко укоренившимся этноцентризмом его собственного общества расчистил место для расширения статуса “цивилизованных” на любых так наз. Других, притязающих на этот статус и оказывающихся в фокусе внимания науки или общества.

Рассмотрим для сравнения, отдавая должное ее сложности, безусловно заслуживающую нашего внимания, совместимую с наукой модель открытого гуманизма Сепира. Боас и Сепир были не столь уж разными, как может казаться на первый взгляд. Административная роль, взятая на себя первым для облегчения исследований, требует иного, нежели мало связанное с ограничениями положение второго – ситуация, которая позднее возникла и у Боаса. Статья Сепира “Культура подлинная и мнимая”, написанная в 1920-х годах, придавала большую ценность счастливой жизни рыбака из нуу-ча-нулт (которых Сепир, пользуясь этнической номенклатурой того времени, называл нутка), нежели отупляющей рутине женщины-телефонистки в его собственном обществе (Sapir 1924). Это рассуждение легко переносится и на гендер, и Сепир из-за такой неосознанной предвзятости несомненно уязвим для современной критики. Наши дисциплинарные предки стояли на глиняных ногах. Они не были защищены от ошибок своего века и часто говорили вещи, которые сегодня кажутся невежественными, неправильными и откровенно ложными. Иногда они были правы, но – по нынешним стандартам – по неверным причинам. Тем не менее, несмотря на все недостатки, я утверждаю, что нет смысла выбрасывать из ванны вместе с водой и детище созданного ими аналитического инструментария, который мы можем применять в современных реалиях. Поступить так – было бы плохой наукой и плохой историей антропологии и означало бы забвение идей, свойственных нашей практике как антропологов в стремлении изменения мира. Это двухэтапный процесс: принятие за чистую монету того, что говорится в документах, а затем – оценка этих документов. Это тот же процесс, который на практике использовал и сам Боас.

Антропологические дисциплины, история, исследования коренных народов и публичный дискурс – все они реализуют продуктивные подходы к истории антропологии. Однако все они ограничены перспективами отдельной конкретной дисциплины. Разнообразие подходов внутри каждой из них незаметно для внешних собеседников. Междисциплинарность возглавляет мой собственный список проблем и является основной в этом обсуждении.

Музеи, библиотеки и архивы – все это хранилища документации, каждое со своей собственной позицией, за пределы которой трудно, если не невозможно, выйти. Однако свежие тенденции к открытию этих учреждений для публики воспроизводят ризоматическую стратегию, которую я отстаивала. Междисциплинарность – это непереносимое условие.

Межпоколенная травма, обусловленная обучением в школах-интернатах, возникла в результате утраты языка, культуры и доступа к основанной на устной традиции педагогике. Я принимаю “Протоколы коренных народов”⁵, в которых позиции внутри сообществ и между ними не противопоставляются, а объединяются за счет поиска консенсуса и адаптации к потребностям многочисленных партнеров. Диалог охватывает всю канадскую федерацию и Квебек и направлен на укрепление всеми разделяемого чувства общественного блага.

Канадские, американские, британские, французские, немецкие и другие национальные традиции пересекаются в глобальной экономике связей. Глобальное и местное не могут быть разделены. Это стороны одной медали, и мы должны переключаться между ними, чтобы получить полную картину того, как они пересекаются и обогащают друг друга. Вот почему для меня “междисциплинарность” – это недостающий термин, который позволяет создать новую критическую парадигму. Я благодарю Сеть исследователей истории антропологии за поддержку этой позиции и за возможность изложить свои взгляды на насущную необходимость критической парадигмы для истории антропологии.

Пер. с англ. С.В. Соколовского

Примечания

¹ См.: <https://uwpress.wisc.edu/series/anthropology-history.html>

² Имеются в виду археология, биологическая (физическая), культурная и лингвистическая антропологии, объединяемые в американской антропологии в качестве ее главных четырех субдисциплин, реализующих идеал холистского описания культуры конкретного народа в единстве его предыстории и особенностей биологии, языка и культуры (критику этого подхода см., напр., в: *Segal, Yanagisako* 2005) (*прим. пер.*).

³ Благодарю Игоря Кузнецова за ряд исправлений и уточнений, а также за указание, что “Professional Papers” является названием раздела коллекции, хранящейся в Американском философском обществе, включающего профессиональную переписку Боаса, в отличие от “Family Papers” – его семейных бумаг (переписки с женой, сестрой и проч.) (*прим. пер.*).

⁴ Ее докладчики сформировали исходную группу по изданию документов и инициировали плавно развивающийся процесс переоценки истории антропологии, который продолжается по сей день. Партнерский грант, предоставленный мне и Университету Западного Онтарио, поддержал сотрудничество с Американским философским обществом и его библиотекой, где хранятся документы Боаса. Это общество привержено сохранению наследия Боаса, даже вопреки тому, что его содержание может расходиться с современной практикой; Боаса чтят как основателя американистской антропологии, а его документы составляют первоначальное ядро коллекций общества. Центр исследований коренных американцев и аборигенов и его архивариус Брайан Карпентер продолжают поддерживать эти инициативы и сегодня. Издательство Университета Небраски публикует и распространяет завершенные тома. Тогдашний старший редактор отдела закупок Мэтью Боковой предложил мне сделать комментированное издание статей Боаса в 2008 г. и продолжает неустанно работать вместе с исследовательской группой, чтобы находить финансирование и создавать фундаментальный ресурс для социальных наук и общин коренных народов. Канадские университеты трех провинций в разных частях страны связаны с проектом “Boas Papers”: Университет Британской Колумбии в Ванкувере и Университет Виктории на о-ве Ванкувер (где в партнерстве с Племенным советом

“Musgaamagw Dzawada’eneuxw” сформировалась программа под руководством исследователя из числа коренных народов Роберта Л.А. Хэнкока в Управлении по делам коренных народов Департамента антропологии), а также Университет Западного Онтарио в Лондоне, Онтарио, где я работаю с 1990 г.

⁵ “Протоколы коренных народов” – этические принципы взаимодействия с общинами коренных народов канадских провинций, основанные на признании прав этих народов на земли (*прим. пер.*).

ПРЕЗЕНТИЗМ И ИСТОРИЗМ В ИСТОРИЯХ АНТРОПОЛОГИИ В РОССИИ И СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ: НЕСКОЛЬКО НАБЛЮДЕНИЙ

С.С. Алымов

Моя реплика в данной дискуссии будет носить скорее описательный, чем программный, характер. Ниже читатель найдет краткий очерк дискуссии вокруг презентизма и историзма в истории антропологии в Северной Америке. Затем я предлагаю беглый взгляд на то, как можно описать развитие российской истории антропологии с позиции этих категорий, не сформулированных в рамках отечественной литературы. В заключение я делаю несколько замечаний относительно положения истории антропологии сегодня, исходя не столько из долженствования, сколько из реалистичной (я надеюсь) оценки нынешней ситуации.

Джордж Стокинг определяет презентизм главным образом как изучение прошлого с точки зрения настоящего: историк ищет в прошлом нечто, напоминающее явление в настоящем, и выстраивает генеалогию “истоков” и предшественников этого явления. Последовательность таких элементов, как правило, оценивается как прогрессивное развитие, а история науки сводится к поиску основателей и предшественников, “агентов кумулятивного прогресса”, заложивших фундамент современной науки в целом или отдельной теории, понимаемых как нормативный эталон и вершина исторического развития. Результатом является анахронистический и упрощенный исторический нарратив, нечувствительный к контекстам прошлого (*Stocking* 1968: 1–12). Регна Дарнелл справедливо отмечает, что позднее Стокинг пересмотрел свое резко негативное отношение к презентизму. Не последнюю роль в этом сыграл тот факт, что сам он стал профессором на кафедре антропологии Чикагского университета и больше, чем прежде, погрузился в “презентистские” интересы антропологов. В результате его проект написания истории антропологии повлиял на антропологическую теорию и рефлексивный постмодернистский поворот 1980–1990-х годов (*Bashkow* 2019).

Несмотря на то что бинарная оппозиция “презентизм–историзм” остается значимой, как любая схема такого рода, она упрощает реальность. Один из существенных для историографического процесса вопросов поднимался Дарнелл еще в 1977 г.: “Кто будет писать историю (антропологии. – С.А.), антропологи или историки?” (*Darnell* 1977: 399). Две книги, выпущенные в 1968 г., – “Раса, культура и эволюция” Стокинга и “Становление антропологической теории” Марвина Харриса – стали архетипичными образцами историзма и презентизма соответственно. Характерно, однако, что многие критики данных работ, по словам Дарнелл, указывали на необходимость “актуальной и исторически достоверной истории дисциплины” (*Ibid.*: 403). Именно такому подходу следует и сама Дарнелл. С одной стороны, она не удовлетворена положением истории

дисциплины, понимаемой и преподаваемой студентам как “воспоминания самого старшего работника кафедры” (Darnell 2001: 4). С другой – она стремится “реабилитировать” презентизм, который выбирает в истории сюжеты, важные для настоящего дисциплины и способные таким образом формировать ее идентичность. Главное отличие позиций Дарнелл и Стокинга заключается в том, что Дарнелл как антрополог идентифицирует себя с идущей от Боаса американистской традицией: “Я хочу проследить и прославить (*celebrate*) мою собственную генеалогию в контексте ответственного, документально фундированного историзма” (Ibid.: 24). Интересно, что и сам Стокинг характеризует свой метод как боасианский, описывая его как множественную контекстуализацию (*multiple contextualization*) и оставаясь верным принципу историзма. В сформулированной Боасом бинарной оппозиции метода, нацеленного на формулировку законов/закономерностей, и описания отдельного феномена во всей его сложности (подход, первоначально идентифицированный Боасом как географический) Стокинг однозначно отдает предпочтение описанию (Stocking 1987: xvi).

Из рассмотрения позиций Стокинга и Дарнелл можно сделать несколько выводов. Оба автора признают простой тезис, согласно которому идеальный историзм невозможен, да и не нужен, так как люди вообще и антропологи в частности интересуются историей в связи с жизнью в настоящем. Вопросы, задаваемые прошлому, неизбежно несут отпечаток современной повестки. В то же время наивный позитивистский презентизм, конструирующий генеалогию современных идей и институций, игнорируя “инаковость” прошлого, может быть полезен для теоретических баталий, но искажая историю изучаемой дисциплины, он наносит ущерб ее современному положению в целом. Впрочем, и презентизм может быть разного рода. К примеру, презентизм Харриса, рассматривающего историю антропологии с позиции соответствия идей ученых прошлого теории культурного материализма, отличается от презентизма Дарнелл, описывающей (и, возможно, отчасти конструирующей) истоки и основные черты американистской антропологии как единой традиции. Таким образом, речь должна идти не столько об абсолютной противоположности презентизма и историзма, сколько о нахождении “золотой середины” или, по словам Айры Башкоу, о “серой зоне, в которой важные цели настоящего и тщательный историзм гармонично сочетаются или создают продуктивное напряжение” (Bashkow 2019: 715).

В свете данных дискуссий интересно обратиться к отечественной историографии российской и советской этнографии. Можно ли различить в ней презентистский и историцистский подходы? Артикулировались ли какие-то методологические подходы в этой области и если да, то какие?

Я начну свой краткий обзор с эпизода, который, с одной стороны, стал главным предметом внимания постсоветской истории этнографии, а с другой – тем, от чего отечественная наука стремится максимально отгородиться, а именно – с внедрения марксизма на рубеже 1920–1930-х годов. В 1932 г. вышел сборник “Этнография на службе классового врага”, в котором был дан образец нового отношения к прошлому дисциплины. Сборник содержал разгромную идеологическую критику “буржуазной” дореволюционной и современной немарксистской этнографии, делался упор на ее классовый, “служебный” характер: обслуживая эксплуататорские классы, этнограф напрямую или косвенно способствовал угнетению национальных групп царской России. Соответственно, в истории этнографии можно было выделять этапы “обслуживания” дворянства, крупной и мелкой буржуазии и т.д. “Будущим историкам этнографических знаний” С.Н. Быковский предлагал выделять эти этапы и течения, а также “конкретные классовые интересы, которые отражались в каждом отдельном течении на каждом этапе” (Быковский 1932: 6).

Данный сборник не являлся, конечно, полноценным исследованием и был написан ради идеологических нападок на находившихся в опале или под следствием “буржуазных” этнографов. Он вряд ли стоил бы упоминания, если бы не тот факт, что в нем в карикатурном виде был представлен марксистский подход к истории этнографии. Окончательно этот подход был оформлен в классическом труде С.А. Токарева “История русской этнографии”. В развитии науки автор выделил два основных направления: консервативное (реакционное), выражавшее интересы господствующих классов (дворянская, помещичья, помещичье-буржуазная этнография), и прогрессивное – разночинное и революционно-демократическое, “отвечавшее интересам и чаяниям народных масс” (Токарев 1966: 11). Предложенная С.А. Токаревым периодизация этнографии исходила из общей периодизации российской истории, принятой на тот момент в советской науке: назревание, кризис и ломка крепостнического строя, периоды реакции, империализма и т.д. Марксистской телеологией объясняется и большое внимание, которое уделялось в советской литературе антропологическим и этнографическим взглядам В.Г. Белинского, А.И. Герцена, Н.А. Некрасова и других революционных демократов (Левин 1960: 40–56; Алексеев 1963; Колесницкая 1963).

Другой характерной чертой позднесоветской историографии, представленной главным образом в десяти выпусках “Очерков по истории русской этнографии, фольклористики и антропологии” (1956–1988), была позитивистская установка на кумулятивный поступательный прогресс научного знания, осуществлявшийся передовыми учеными, несмотря на заблуждения и фальсификации дворянских, буржуазных и правительственных этнографов. Характерна в этой связи программная статья С.А. Токарева “Вклад русских ученых в мировую этнографическую науку” (Токарев 1956), открывавшая первый том серии. Поставив задачу показать значительность этого вклада в разработку общих проблем этнографии, автор последовательно приводит имена российских ученых XVIII и XIX вв., предвосхитивших идеи и методы, ставшие общепризнанными в мировой науке. Именно против такого рода презентизма и поиска славных предков возражал Стокинг, вооружившийся куновской идеей парадигмы. Позитивистский подход в еще более ярком виде проявляется в монументальных историографических работах М.О. Косвена. Прodelав огромную работу по выявлению литературы о Кавказе, исследователь систематизировал ее в виде библиографического справочника. “Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке” должны были послужить “и побуждением, и облегчением” для будущих работ по историографии и “помочь советскому этнографу использовать существующее наследие дореволюционной русской этнографии” (Косвен 1962: 281). Последуют ли эти будущие работы – до сих пор открытый вопрос. Такого рода материалы, очевидно, были гораздо более полезны для этнографов, писавших на исторические темы.

Работы в области истории этнографии позднесоветского времени можно схематично охарактеризовать как позитивистские и презентистские и в отношении прошлого дисциплины, и в целеполагании. Аккумуляция “материалов” как бы откладывала на будущее их осмысление. Обычно статьи и книги по истории науки писали ведущие теоретики-этнографы и физические антропологи (В.П. Алексеев, М.О. Косвен, М.Г. Левин, С.А. Токарев и др.) исходя из своих представлений о “правильном” прошлом; в основном эти работы не затрагивали “негативных” страниц истории дисциплины и ограничивались дореволюционным периодом. Однако советский позитивизм имел, конечно, и свои неоспоримые достоинства: в первую очередь это скрупулезная работа с источниками, в том числе с огромным массивом архивного материала. Хочется надеяться, что это наследие еще будет востребовано.

Ситуация достаточно резко изменилась в 1990-е годы. Критическое “открытие” советского прошлого дисциплины было сделано Ю. Слезкиным и Т.Д. Соловей. “Размышления о судьбах науки” и воспоминания мэтров сделались постоянным жанром “Этнографического обозрения”, в особенности в связи с диагностированным В.А. Тишковым кризисом советской этнографии. Монументальный проект В.А. Шнирельмана по осмыслению этногенетической проблематики стал образцом критического подхода к истории целого ряда дисциплин. Статьи С.В. Соколовского 1990-х годов об этнографии как жанре, а также его многочисленные обзоры состояния дисциплины вдохновили на развитие жанра историографического письма. Сыграли свою роль в стимулировании цеховой рефлексии и секции по антропологии академической жизни, организованные в 2000-е годы Г.А. Комаровой, а также основанные на обширном архивном материале работы М.М. Керимовой, А.А. Сириной и других историков науки.

Ряд зарубежных историков, в особенности Ю. Слезкин, Ф. Хирш и Ж. Кадио, предложили наиболее влиятельные нарративы о советской этнографии. Очень условно их можно объединить под рубрикой фукольдianской истории науки, концентрирующейся на описании работы знания как власти и работы ученых как части государственного механизма. Взаимоотношения науки и власти рассматривались и отечественными авторами, принадлежавшими к цеху этнографов, однако изнутри они виделись по-другому. А.М. Решетов и большой коллектив авторов под руководством Д.Д. Тумаркина сконцентрировались на репрессиях, которым подверглись их старшие коллеги. “Спасение” их биографий и вклада в науку стало для этих исследователей делом не только профессионального интереса, но и морального долга. В подготовленных ими биографических очерках выстраивался скорее образ репрессированной науки, а не ученых “на службе” государственного аппарата. Эта литература не вступала в прямой диалог с работами зарубежных историков, однако сопоставление историографических подходов создает то самое “продуктивное напряжение”, способствующее выработке объемного представления о социальных контекстах развития дисциплины.

Подводя некоторый итог, можно сказать, что история российской этнологии и антропологии усилиями нескольких поколений этнографов и блестящих историков сформировалась как субдисциплина внутри антропологии: некоторое количество исследователей могут назвать ее своей основной специализацией; секции истории науки стали привычными для конгрессов этнологов и антропологов России; внутри этой субдисциплины формируется своя проблематика, зоны специализации и методологические проблемы. Можем ли мы с оптимизмом смотреть на развитие этой области и как она должна развиваться? Эти размышления возвращают нас к вопросам, поднятым Регной Дарнелл: историческая или антропологическая дисциплина история антропологии? каково место историзма и презентизма в ее нарративах?

Как, я надеюсь, стало очевидно из изложенного выше, презентизм и историзм не представляют собой взаимоисключающей оппозиции, речь скорее должна идти о некоем спектре или континууме, в рамках которого каждый практикующий историк антропологии должен найти оптимальное соотношение этих подходов. Историзм может вырождаться в “антикваризм”, т.е. написание историй, не интересных почти никому, презентизм, естественно, склонен к анахронизму.

Перспектива историка антропологии во многом задается структурным положением и аффилиацией исследователя. Как в Северной Америке, так и в России историки антропологии существуют в основном в антропологических и этнологических институциях (кафедры, музеи, институты и ассоциации). “Чистые”

историки, конечно, также занимаются сюжетами истории антропологии и порой очень успешно, но в целом можно сказать, что эти сюжеты интересуют их скорее в связи с более широкими темами становления государств и современных обществ и роли знания в этих процессах, чем сами по себе (исключение, пожалуй, составляют работа по истории физической антропологии историка М. Могильнер, встреченная в штыки представителями этой дисциплины, и блестящие работы Н. Найта по истории российской этнографии XIX в.). На сегодняшний день нет серьезных оснований считать, что это положение изменится в ближайшем будущем. Тем не менее для того, чтобы состояться как субдисциплина внутри антропологии, история антропологии должна предъявить собственную повестку, выдвинуть свои теории и концепции. В противном случае она отводит себе роль необходимого, но тягостного “историографического введения” к решению собственно антропологических задач. Как шутил А.А. Никишенков, история этнографии существует у нас в основном в трех жанрах: историографическое введение в диссертации, отчетная статья об успехах науки за энную пятилетку и некролог.

Формулируя предмет истории антропологии в наиболее общем виде, Стокинг считал таковым историю осмысления Западом своей встречи с Другим. Это взаимодействие продолжает оказывать влияние на повестку американской истории антропологии сегодня. Наиболее обсуждаемыми в Северной Америке являются проблемы взаимоотношений антропологии с расизмом и колониализмом, а также этические аспекты сотрудничества с государством и его репрессивным аппаратом. Острейшие вопросы современности становятся стимулом для переосмысления истории науки подчас в крайне критическом ключе, что выдвигает на первый план проблему “защиты” антропологии от обвинений (Lewis 2013). Обращение к прошлому дисциплины в студенческой аудитории затруднено из-за заведомого скептицизма в отношении авторитетов прошлого (Singh, Guyer 2016).

В литературе о российской этнографии, особенно советского периода, появляются схожие вопросы (Sokolovskiy, Mühlfried 2011; Абашиш 2022). Критическое переосмысление советского наследия в работах В.А. Тишкова, С.В. Соколовского, В.А. Шнирельмана (из зарубежных авторов можно выделить Ю. Слезкина и С. Кана) зачастую вызывало, с одной стороны, возмущение консерваторов, с другой – сомнения в том, что в отечественной традиции есть хоть что-то полезное, и не стоит ли для дальнейшего развития полностью переориентироваться на англо-американскую антропологию? Именно в ходе такого рода кризисов истории антропологии могут повлиять, как это и происходило в случае Стокинга и Дарнелл, на идентичность и теоретическое развитие дисциплины. Убедительность данного влияния зависит от фундированности историографических исследований, оценивающейся по критериям историзма.

В то же время чисто презентистская история имеет намного больше шансов процветать как жанр, в котором антропология и ее субдисциплины презентуют себя и свои достижения. Такого рода истории, по всей видимости, неизбежны и в определенной степени нужны, поскольку определение своей генеалогии с опорой на великих предков является частью научной идентичности, как и оценка развития науки с позиции той или иной современной теории. Стоит признать, что историзм в истории антропологии часто рассматривается как роскошь, которую может позволить себе дисциплина, если все другие (настоящие) ее проблемы уже “решены”. Стокинг, как известно, не советовал своим аспирантам писать диссертации по истории антропологии, объясняя, что такому специалисту будет значительно труднее найти работу, чем “настоящему” антропологу. Примерно то же самое мне говорили на кафедре этнологии МГУ на рубеже 1990–2000-х годов. В.В. Пименов по-отечески советовал мне взять другую тему, а историей науки

занияться на пенсии. Моя карьера с этой специализацией в ИЭА стала возможной благодаря влиянию моих учителей А.А. Никишенкова и Д.Д. Тумаркина. Однако интерес к этой теме по-прежнему есть, более молодые исследователи пополняют наши ряды, а объем архивного материала и исследовательских вопросов говорит о том, что и следующее поколение историков отечественной этнографии не останется без работы. Так что на сегодняшний день у меня нет ощущения, что 20 с лишним лет назад я сделал неправильный выбор.

ПОСЛЕ ИСТОРИИ АНТРОПОЛОГИИ

Д.В. Арзютов

Во введении к своей знаменитой книге “Невидимые генеалогии: история американистской антропологии” Регна Дарнелл писала: “Мы (антропологи. – Д.А.) должны думать исторически, когда мы думаем теоретически” (*Darnell* 2001: 1). Для нее, ученицы Джорджа Стокинга, и для нас, ее читателей, сегодня этот тезис стал совершенно очевидным: невозможно осмыслить теоретические основания антропологии без ее истории. Еще несколько десятков лет назад, как писал об этом в своей книге воспоминаний Стокинг, такое утверждение вряд ли могло встретить большое воодушевление (*Stocking* 2010). История антропологии зачастую оставалась хобби профессиональных полевых этнографов, которые на склоне лет описывали антропологические миры, частью которых они сами и являлись. Историки науки же были увлечены спорами из прошлого естественных наук, тем самым значительно маргинализируя область истории антропологии и – шире – социальных наук (см. оглавления таких журналов, как *Isis* или *Osiris*, где история антропологии почти не представлена; см. последние изменения на примере работ Фредди Фокса: *Foks* 2020, др.). Несмотря на это, всякий, кто преподавал антропологические курсы, знает, как непросто “избавиться” от истории при объяснении антропологических теорий и понятий. Иными словами, на протяжении последних десятилетий постепенно история антропологии входила как в круг истории науки, так и, что, вероятно, даже важнее – стала признаваться органичной частью антропологии как дисциплины. Сегодня спустя многие годы после важного утверждения в “Невидимых генеалогиях” (“Мы должны думать исторически, когда мы думаем теоретически”) Дарнелл закономерно начинает текст своей статьи, любезно предоставленный для комментирования редакции журнала “Этнографическое обозрение”, словами: “...нам срочно нужна критическая парадигма для историй антропологии”. Прочитанный мной после циркулирования среди группы историков антропологии и публикации на странице *The History of Anthropology Review* текст этой статьи заставил меня задуматься о связи этих двух утверждений Дарнелл: необходимости истории для антропологии и переходе к новой парадигме в истории дисциплины. В этой связи мой комментарий – это попытка не только связать эти два утверждения, но и высказать некоторые соображения о том, какой могла бы быть эта новая парадигма.

Написанная как критика историографической школы Стокинга, статья Дарнелл говорит о кризисе знания, который требует “смены парадигмы”. Пытливый читатель, однако, может заметить, что автор намекает на кризис “парадигмы” как на наследие антропологии, укорененное в колониализме и неравенстве (тут, как утверждает Дарнелл, Стокинг был далек от современного идеала). Немного ниже автор говорит о необходимости смены исторической дистанции вовлеченностью в этические дебаты и моральные выборы историков, чтобы разомкнуть “закрытость” историцизма, но при этом не отдать саму историю на

откуп современности¹. Иными словами, с точки зрения автора, нам нужна такая “парадигма” для истории антропологии, которая позволила бы интегрировать критику колониализма в дискурс этой самой истории, так как, говоря словами автора и многих антропологов, работающих в области североамериканской этноистории, “адекватная история может существовать только в своей множественности”. Впрочем, Дарнелл пишет менее определенно: “...новая парадигма должна охватывать те последствия для реального мира, которые невозможно предугадать”. Более того, продолжая критиковать Стокинга за его марксизм и непоследовательность в противопоставлении “историзма” и “презентизма” в истории антропологии (Stocking 1968), Дарнелл пишет: “...в отличие от Стокинга, я рассматриваю историю антропологии как *антропологическую* проблему”, намекая на то, что она выстраивает генеалогию этой самой новой парадигмы от Ирвинга Хэллоуэлла и его известной статьи 1965 г. (Hallowell 1965), где тот утверждает, что антропологические вопросы могут быть поставлены перед самой историей антропологии, которая через них может обрести свой социальный, культурный и политический контекст. Этот аргумент в той или иной степени слышен и в сегодняшнем тексте Дарнелл, с той лишь разницей, что перед нами имеется множественность историй, а не их единство. Впрочем, центральной фигурой нарратива Дарнелл оказывается все-таки “тотемный столб” – Франц Боас, от которого и начинается отсчет времени для сегодняшней американистской антропологии. Такое видение мне представляется логичным для интеллектуального дизайна того выдающегося проекта, которым руководит Дарнелл и в котором я имею честь быть соредактором двухтомного собрания документов и писем Боаса и его российских и советских коллег и друзей². Для истории же современной антропологии, понимаемой в делезовском “ризоматическом” смысле, как предлагает нам Дарнелл, центрирование Боаса вызывает некоторое количество вопросов, которые я и хотел бы затронуть ниже.

В каждой из антропологических традиций есть бессознательное стремление к определению основной фигуры дисциплины – чаще всего это мужчина, который заложил основы буквально всех последующих идей. Мой долгий полевой опыт в разных частях Сибири показывает, насколько свободны от этих генеалогий местные этнографы, которых зачастую пренебрежительно называют “краеведами”. В разговоре о том, кто важен для местных исследователей, нетрудно заметить, что это могут быть или их столичные научные руководители, или местные “родоначальники”, плохо различимые из высоких окон столичных институтов, а иногда такой вопрос может оказаться и вовсе непонятым. Смотря на свой полевой опыт через сегодняшнюю статью Дарнелл, я могу сказать, что невидимость “основателей” в “поле” и является выражением той самой антропологической ризомы, о которой она говорит. Однако мои сибирские наблюдения могут дать и несколько большее. Обозревая историю антропологии не из академического офиса, а из “поля”, нетрудно заметить, насколько она могла оказаться бы другой, если бы мы стали ее писать не через историю столичных антропологов, а через историю их проводников и сообществ, с которыми они работали³. Такой подход, который я практикую в последних своих работах, я думаю, мог бы раскрыть перед нами широкие горизонты способов познания, которые не сходились бы в столицах, а, вероятно, “провинциализировали” бы отцов-основателей. Это вовсе не означает, что письменные памятники Боасу были бы низвергнуты, скорее наоборот: Боас – или для российского контекста Миклухо-Маклай или Богораз и Штернберг – становился бы частью большей картины, выстроенной за пределами разделения на “поле” и “кабинет”. Мне представляется, что, например, “эвенкийские” теории из “поля”, которые сформировали целый корпус важных понятий для истории антропологии (чего только стоит концепция шаманизма!), имеют все

основания для того, чтобы ответить на текущий парадигмальный кризис истории антропологии, о котором пишет Дарнелл.

Впрочем, автор предлагает смену парадигмы через междисциплинарность (*interdisciplinarity*): "...для меня междисциплинарность – это недостающий термин, который позволяет создать новую критическую парадигму". Проведя много лет в разных научных и образовательных организациях в Европе, я боюсь, что мне трудно согласиться с этим утверждением Дарнелл. Как мы можем видеть сегодня, обещание спасительной междисциплинарности для социальных и гуманитарных наук сыграло очень своеобразную роль. Тем, кто работает с экологическими темами в антропологии и истории, нетрудно заметить рост публикаций, где вместо привычного нарратива, выстроенного возле аргумента, укорененного в полевых или архивных материалах, возникает довольно техническое описание, созданное по одному лекалу. Такие "технические" тексты, растущие в геометрической прогрессии, – реакция на сложность или невозможность диалогов между дисциплинами, которые ушли очень далеко друг от друга за последнее столетие, т.е. с момента "рождения" антропологии в ее американистском контексте. Мне могут возразить, что есть так наз. экологическая гуманитаристика (*Environmental Humanities*), которая как раз и ставит акцент на нарративе об окружающей среде. Однако, как показывает опыт, нарративы требуют все того же "поля" или "архива" и соответствующего методического арсенала – всего того, что невольно нас возвращает в область "классической" антропологии или истории. Можно, наверное, сказать, что чем более профессиональны (качественны?) такие тексты, тем более они "дисциплинарны".

Может сложиться ложное впечатление, что я противлюсь "смене парадигмы", на которой настаивает Дарнелл. В действительности я, как и она, считаю, что история антропологии, как любая иная область знания, динамична и изменчива. Более того, история антропологии не может не отвечать на те вопросы, которые задают сегодня все. Деколонизация знания, инклюзивность и разнообразие – слова, которые мы слышим едва ли не каждый день. Мировые университеты, музеи и архивы меняют свои программы и выставочные проекты, критически пересматривая свое прошлое и ошибки, которые были сделаны предшественниками. Не удивительно, что в этом движении история науки занимает важнейшую роль, так как именно историки науки (в нашем случае историки антропологии) дают возможность критически осмыслить все то, что происходило с нами и что продолжает жить в нас сегодня⁴. И в этом состоит мое отличие в видении смены парадигмы от предлагаемого Дарнелл. С моей точки зрения, грань между историей антропологии и полевой антропологией сегодня оказалась столь тонкой, что все больше и больше заставляет нас утверждать, что без знания истории антропологии (истории идей и их роли в социальной жизни людей "здесь" и "там") вряд ли можно начинать полевую работу. Поэтому для меня смена парадигмы состоит именно в выстраивании диалога между различными способами познания прошлого, прежде всего внутри сообществ антропологов и между ними и теми, кого они изучают/ли. Такой переход может означать, что наступает время "после истории антропологии", точнее, когда история антропологии, полевая этнография и истории, создаваемые внутри местных сообществ и конституирующие их, оказываются в ситуации диалога. Именно эта, не столько междисциплинарная, сколько межкультурная (если мы остаемся приверженцами американской традиции с ее фокусом на культуре как концептуальном понятии) коммуникация имеет огромный потенциал. В отличие от многих иных социальных дисциплин антропология способна к такому диалогу, так как именно она выстраивает свою идентичность вокруг общения с людьми, жизни с ними и их понимания.

Возвращаясь к началу своего комментария и соглашаясь с утверждением автора о необходимости смены парадигмы в истории антропологии, я полагаю, что поиски этой новой парадигмы должны находиться не столько между “дисциплинарными” офисами внутри одного академического здания, сколько за их пределами, точнее на мосту, который связывает антропологов и их “поля”. Такой взгляд, особенно после 24 февраля, в России вызывает огромные трудности для антропологов: этические вопросы и моральные дилеммы российским исследователям представляются столь же трудными, как некогда преодоление концепции “примитивности” или “Другого”, лежавших в основе антропологии (этнографии – в российской традиции). Однако, преодолевая это эпистемическое неудобство через диалоги и споры, мы можем пересмотреть прошлое нашей дисциплины и открыть новые пути в ее будущем, а значит, постараться сформулировать новую парадигму знания “после истории антропологии”.

Примечания

¹ В качестве примера позволю себе привести недавнюю дискуссию “Is History History?”, начатую главным редактором *The American Historical Review* Джеймсом Свитом, которая посвящена современному прочтению классической для истории и истории философии дискуссии об “историзме” и “презентизме” (см.: Sweet 2022; Foley, Satia 2022).

² Настоящий двухтомник “Paper Bridges Between Franz Boas and Russian Anthropology” (“Бумажные мосты между Францом Боасом и российской антропологией”; название предварительное) сейчас готовится к печати. Составители и ответственные редакторы этого издания (Сергей Кан, Лаура Сирагуза, Александр Першай и я) предложили смотреть на историю отношений Франца Боаса и его российских партнеров как на сеть писем, которую мы, используя язык историков раннего Нового времени, назвали *Res Publica Literaria*, чтобы показать насколько письма как материальный объект могли переплетать частное и публичное и являться основной формой коммуникации Боаса и его коллег. Основываясь на этом, мы “собрали” саму фигуру Боаса, в равной степени и как центр гравитации антропологического знания начала XX в., и как одну из частей гигантской транснациональной сети писем. Некоторые предварительные соображения были мной высказаны в недавней статье, опубликованной в Германии (Arzyutov 2022).

³ В настоящий момент времени я и группа коллег из США и Канады готовим к печати сборник статей, который посвящен истории совместного производства знания в истории полевых наук на Севере и в Сибири. Как показывают наши исследования, проводники из числа коренных народов были не просто теми, кто помогал ученым-полевым, но теми, кто вложил немало труда в формирование академических концепций целого ряда дисциплин. Однако роль этих проводников, как правило, оставалась незамеченной.

⁴ Сегодня, по прошествии более чем 30 лет после окончания советской эпохи, историки антропологии заняты переводом наследия того противоречивого прошлого на язык, способный быть понятым и интегрированным в современные исследования внутри и за пределами России. Примером может служить текущий проект под руководством С.С. Алымова по истории советской этнографии в годы холодной войны.

О КРИТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ ДЛЯ ИСТОРИИ АНТРОПОЛОГИИ

Д.М. Гибсон

Читая текст статьи Регны Дарнелл, я вспомнил разговор с другим историком антропологии, Хенрикой Куклик, в 2010 г. Куклик приезжала с рабочим визитом в Мельбурнский музей, где я в то время работал над проектом по оцифровке этнографических коллекций известных австралийских антропологов У. Спенсера и Ф. Гиллена. Эти коллекции содержали богатый описательный материал, который внес значительный вклад в антропологические дебаты конца XIX в. касательно элементарных форм социальной организации и пролил свет на важность культуры австралийских аборигенных народов. Хотя конкретно этот материал был интересен для Куклик (как следовало и из некоторых ее работ, см., напр.: *Kuklick* 2006), ей было любопытно, какую же все-таки цель преследует проект, и она вежливо заметила, что в Австралии, как кажется, становится все больше историков антропологии и все меньше практикующих антропологов. В ее замечании слышалось сетование на то, что происходит поворот в сторону от реальных современных исследований (из-за роста этических дилемм в отношении изучения “Других”) в пользу более спокойных и безопасных исследований, где разбираются работы прошлых антропологов. В свете такой тенденции Дарнелл права, когда задается вопросом о том, как должна выглядеть критическая история антропологии, особенно в текущий момент, характеризуемый распространением разнообразных теорий, связанных с деколонизацией.

Мне приходится смотреть на этот вопрос с позиции исследователя, находящегося в контексте, где присутствует отпечаток австралийского колониализма, и с позиции исследователя, занимающегося как антропологическими, так и историческими разысканиями. В течение многих лет я работал вместе с представителями австралийских аборигенных народов над совместными проектами, в которых динамика взаимоотношений между исследователем и исследуемым всегда находилась в центре внимания и в которых интерпретация архивных и музейных материалов была продуктом этих взаимоотношений. Изучение истории антропологии при этом представлялось мне фундаментом, на который необходимо опираться в организации сегодняшней этнографической работы. Рассуждения Дарнелл заставили меня поразмышлять о том, что среднестатистический антрополог сегодня думает по поводу истории антропологии. Некоторые считают, что истории антропологии должно быть дано новое, более рефлексивное прочтение, но вместе с тем полагают, что колониальные отношения, в рамках которых создавалась эта история, все равно остаются дискурсивно доминирующими. Придерживающиеся этой точки зрения стремятся вскрыть “невидимые” истории и озвучить “подавленные” голоса, рассматривая все в первую очередь через призму колониализма. Их первоочередная задача — дать голос представителям изучаемых сообществ, осознавая ныне существующую динамику отношений власти и пытаясь при этом не повторять ошибок прошлого. Другие считают, что наследие антропологического прошлого должно быть отмечено вовсе, ибо оно возникло в интересах — и согласно логике — “белого колонизатора”. Для тех, кто придерживается данной точки зрения, история антропологии является попросту занятием по продолжению сбора информации о доминирующей культуре в ущерб культурам меньшинств. Ни взглядам тех, ни взглядам других, однако, не подходит идея Дарнелл о том, что в истории антропологии содержится *переносимое* знание, которое может помочь нам навести мосты между полюсами и снять или уменьшить существующие трения в продуктивной манере.

Соответственно, я согласен с мыслью Дарнелл, что “критический” подход к истории антропологии продуктивен не в том смысле, что он должен помочь нам критиковать прошлое, а в том, что он должен помочь нам оценить его надлежащим образом. Энн Столер высказывала мнение, что не стоит слишком быстро и слишком уверенно начинать “чесать против шерсти”, не попытавшись прежде всего разобраться в деталях (Stoler 2002: 100). Дарнелл схожим образом указывает на необходимость “двухэтапного процесса”, в ходе которого сначала нужно исследовать факты, а затем давать им оценку. Безусловно, мы должны подвергнуть переосмыслению ту терминологию, которая в сегодняшних условиях стала некорректной, и нам определенно не стоит использовать презентистскую модель в нашей историко-антропологической работе. Однако не стоит нам и сбрасывать со счетов важные аргументы, излагавшиеся антропологами прошлого; нам следует обращать должное внимание на то, что их позиции были разными и нередко менялись. Даже в контексте австралийского колониализма, как замечает Д. Каулишо, многие антропологи стремились к лучшему пониманию разнообразия форм человеческой жизни и к тому, чтобы полученное ими знание было доступно возможно более широкому кругу людей на земном шаре, причем в число тех, с кем они обменивались идеями, входили и их собственные информанты (Cowlishaw 2015). Опыту взаимоотношения между изучаемыми людьми и антропологами нужно уделять особое внимание, и, разумеется, ему сегодня посвящается немалое число работ (см., напр.: Geismar, Herle 2009; Bruchac 2018; Gibson 2020; Glass 2021). Изучение этих взаимоотношений должно являться составной частью исследований по истории антропологии – они представляли собой диалогичный процесс, который важно учитывать в контексте любых сегодняшних дебатов о постколониализме, культурной гибридации и пересечении глобального и локального.

Предлагаемая Дарнелл модель историко-антропологических исследований, которые были бы основаны на сотрудничестве и были бы значимы для людей за пределами академического сообщества, – это верное направление для изучения наследия нашей дисциплины. Работа по “спасению самой антропологии спасения”, как однажды описали ее С. Уоррен и Б. Барнс (Warren, Barnes 2018), может помочь людям обрести интерес к исчезающим языкам и культурным практикам, а в переоценке работы прошлых антропологов нас, вероятно, еще ожидают новые открытия. Как раз на перекрестиях полевой работы, исторических исследований и наследия, оставленного нам антропологами прошлого, возможно, и лежат самые интересные перспективы для сегодняшних историко-антропологических исследований. К архивным этнографическим материалам, поднимаемым с полок библиотек и музеев, в настоящее время приковано очень большое внимание. В Австралии, например, полевые записи А. Хэддона, А. Хауитта, У. Спенсера, Ф. Гиллена и других антропологов привлекаются в качестве документальных свидетельств в разрешении тяжб, относящихся к правам владения землей, и оказываются задействованы в разнообразных социальных и политических проектах, нацеленных на возвращение “аборигенного знания” (Basu, Jong 2016). Увы, нередко из трудов антропологов прошлого каждая сторона пытается извлечь то, что ей выгодно, и реальный исторический контекст их деятельности в целом остается плохо изученным. Тем не менее нельзя не отметить, что растущий интерес к архивным этнографическим материалам выливается и в реальные примеры полезного и плодотворного сотрудничества между антропологами, лингвистами, историками и социальными активистами.

Дарнелл хорошо отдает себе отчет в том, что критическая парадигма, пригодная для истории антропологии, может существовать только на плюралистических началах и что в ней должен быть учтен опыт разных обществ и разных

культур. В своих исследованиях Дарнелл опирается на безусловно важный пример североамериканских обществ, и хотя в последних наблюдается большое внутреннее культурное многообразие, этот пример – все равно лишь один из множества. Развитие антропологических теорий и методов не было сконцентрировано в одном месте, оно происходило как в центрах, так и на перифериях колониального мира, причем в те времена, когда вопрос о локализации происхождения человечества оставался крайне дискуссионным (см.: *Gardner, McConvell* 2015). Каким бы фундаментально важным для нашей дисциплины ни был вклад Джорджа Стокинга в историко-антропологическую работу, за пределами англо-американского научного сообщества, во всяком случае, нет ощущения, что эта работа близка к завершению. В Австралии можно наблюдать растущий интерес к изучению роли менее заметных традиций, концепций, методов антропологического исследования – в частности, привнесенных немецкоговорящими этнографами и даже миссионерами, – на которые традиционно не обращалось должного внимания в историографических трудах, сфокусированных преимущественно на роли британской традиции (*Kenny, Peterson* 2017). Более того, в исследованиях по истории австралийской антропологии открываются интересные факты, свидетельствующие о присутствии и “домашней” теоретической традиции, которые не вполне согласуются с общепринятыми англо-американскими взглядами на историографию дисциплины. Как и в американистике, о которой рассуждает Дарнелл, в австралийской антропологии тоже были свои значительные фигуры, как например Т. Штрелов и Р. Берндт, критиковавшие этноцентризм и расизм колониального австралийского общества и выступавшие за изучение истории и культуры местных аборигенных народов. Эти исследователи не выискивали “романтические мотивы” в фактах “инаковости” или “примитивности” изучаемых людей, а пытались по возможности лучше понять их жизненные миры с точки зрения их собственной культуры.

Антропология на протяжении долгого исторического периода играла во многих отношениях важную и противоречивую роль в деле установления кросскультурного понимания и всегда неизбежно оказывалась связанной с историей колониального и постколониального мира. Историю антропологии сегодня необходимо изучать более, чем когда-либо, поскольку она часто искажалась и подгонялась под идеологические нужды. Но чтобы она могла достойно опираться на новую критическую парадигму, последняя должна быть открыта к множественным точкам зрения, разумной критике и должна быть достаточно гибкой и готовой на диалог с социальными и политическими реалиями современной жизни.

Пер. с англ. А.Л. Елфимова

ОБ ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ АНТРОПОЛОГИИ В ПОСТКОЛОНИАЛЬНОМ МЕЖНАЦИОНАЛЬНОМ МИРЕ

Ф. Кек

История антропологии – необходимая составляющая антропологической дисциплины. Когда в конце 1990-х годов я обучался в аспирантуре кафедры антропологии Университета Беркли, самой старой книгой, которую мы читали, как мне кажется, была “*Writing Culture*”, как если бы антропология родилась заново вместе с постмодернизмом. Когда же перед тем я начинал свои аспирантские занятия во Франции в русле философии, то изучал “Первобытное мышление” Люсьена Леви-Брюля, в то время как во французской антропологии наблюдал-

ся поворот к идеям Клода Леви-Строса о “мышлении дикаря” – поворот, оживленный новыми размышлениями об анимизме, опосредованными, в частности, трудами Филиппа Дескола. Я не считаю, однако, что антропология должна возвращаться к прошлому как к некоему объективному образцу текстов и практик. Невозможно совершенно одинаково размышлять об анимизме, “первобытном мышлении” или “мышлении дикаря” в контексте колониального мира 1930-х годов, в условиях мира деколонизации 1960-х годов и в ситуации постколониального мира 2000-х годов. В истории антропологии тексты и практики прошлого должны пересматриваться с точки зрения вопросов, проистекающих из настоящего. История антропологии, если воспользоваться фразой Мишеля Фуко, – это история настоящего, которая должна задаваться вопросом о том, в чем же состояла деятельность антропологов (среди когорты других гуманитариев и представителей социальных наук) в мире, формировавшемся под воздействием колониальной политики и деятельности евро-американских властей (*Rabinow* 1992).

Регна Дарнелл резонно обращается к наследию Джорджа Стокинга, которого можно считать одним из основателей истории антропологии как самостоятельного научного направления. Стокинг пользовался устоявшимися историческими методами в деле изучения генеалогических линий разных школ антропологии в США и Великобритании, принимая, в частности, фигуры Боаса и Тайлора за отправные точки (*Stocking* 1968, 1987). Дарнелл вслед за Стокингом ратует за междисциплинарный подход к изучению истории антропологии. Очевидно, что междисциплинарность здесь связывает “историю” и “антропологию” как две отдельные дисциплины, давно соревновавшиеся друг с другом в сфере наук о человеке. Леви-Строс, например, не соглашался ни со школой Малиновского в Великобритании, ни со школой Боаса в США на тех основаниях, что история имеет притязания на раскрытие сути человека посредством обращения к письменным документам, в которых отражается его сознательная деятельность, в то время как антропология имеет притязания на раскрытие сути человека посредством обращения к неписьменным практикам, в которых выражаются бессознательные структуры (*Lévi-Strauss* 1949). Современная история антропологии, однако, продвигается дальше этой устаревшей оппозиции, изучая тексты, написанные самими антропологами, как отражающие их исследовательские практики или выражающие их фантазии, связанные с их отношениями с изучаемыми людьми.

Но история и антропология – не единственные научные дисциплины, вовлеченные в эту игру. Здесь сыграли свою роль и естественные науки. Антропология долго претендовала на то, чтобы создать “естественную историю человечества”, опираясь на методы измерения черепов и сравнения артефактов, пока Боас не привнес в дело немецкую концепцию о культуре, дабы избавиться от естественнонаучного редуccionизма, связанного с политическим расизмом. Сыграли свою роль и литература и философия. Леви-Строс по образованию был философом, а в ту пору, когда в 1930-х годах отправился путешествовать в Бразилию, имел и литературные амбиции (подтверждение чему мы увидели в публикации “Печальных тропиков” в 1954 г. – в тот самый момент, когда он заявил, что завязал с антропологической карьерой, но, по иронии, скорее начал таковую, если принять во внимание последовавший литературный успех книги). Образование философа имел и Леви-Брюль, изучавший творчество немецких писателей-романтиков до того, как он заинтересовался собиранием информации по проблеме “первобытного мышления”, прочитав труды основателей социологии Огюста Конта и Эмиля Дюркгейма. В последние 20 лет французские историки антропологии часто размышляли о специфическом типе междисциплинарных исследований, который сложился в научной среде Франции. Бруно Карсенти, например, изучал взаимосвязи между социологическим,

антропологическим и философским знанием в работе Марселя Мосса (*Karsenti* 1997). Венсан Дебан обращал внимание на то, что для некоторых антропологов – в частности, Клода Леви-Строса, Мишеля Лейриса, Марселя Гриоля или Поля-Эмиля Виктора – было типичным написание двух типов книг (условно говоря, “научного” и “литературного”), ибо такова была тактика достижения авторитета и престижа в академических дискуссиях 1930-х годов, когда грани между наукой и литературой были размыты общим стремлением описать “нравы” и “внутренний мир” людей с этнографической точки зрения (*Debaene* 2014). Кристиан Лорьер исследовала научные и политические векторы в творчестве Поля Риве – первого директора Музея человека в Париже и известного лингвиста, занимавшегося изучением доколумбовых цивилизаций (*Laurière* 2008). А Томаса Хирша интересовал вопрос о концепции социального времени, которую маститые историки – такие как Анри Юбер, Марк Блок или Люсьен Февр – позаимствовали у Леви-Брюля и которая в итоге дала им возможность добиться авторитета на политической арене, простиравшегося гораздо далее типичной роли ученых (*Hirsch* 2016).

Один из главных вопросов, стоящих перед историками антропологии, – это вопрос о том, в какой степени антропологические концепции оказываются сформированными самими национальными контекстами, в которых они развиваются и используются. Адам Купер, например, показывал, что концепция культуры, выросшая в контексте эпохи немецкого романтизма как реакция на идеи эпохи Просвещения и привнесенная Боасом в антропологию США, стала использоваться в американском контексте для борьбы с расизмом довольно специфическим образом, в результате чего культуры описывались как “суперорганические” сущности (*Kuper* 1999). Во Франции более влиятельной была концепция ментальных структур, которая позволяла избегать крайностей и культурного и расистского редукционизма в научных построениях. Под ментальными структурами подразумевалось то, как универсальные характеристики человеческого мышления находят свое выражение в конкретных культурных контекстах. В Великобритании, как указывала Мэрилин Стратерн, концепция социальных отношений стала доминирующей после того, как функционалистские взгляды на общество как “организм” были подвергнуты критике, и она обращалась к понятию “мезография” как к общей идее, которая способна прийти на смену понятию “этнография” и с помощью которой социальная антропология могла бы быть перестроена вокруг концепции *partial connections*, т.е. частичных связей или частичных соединений (*Strathern* 1991). Чтобы преодолеть ограничения теоретической оппозиции между универсальными ментальными структурами и контекстуализированными культурами, Бруно Латур и Филипп Дескола пользовались концепцией онтологий, показывая, какую роль в нашем существовании играет “не-человеческое” и как оно производит множественные жизненные миры (*Latour* 1993; *Descola* 2013), хотя надо отметить, что восприятие их работ в англоязычном антропологическом мире было неоднозначным – их то горячо приветствовали, то так же горячо критиковали, говоря, что это все “французская философия” (см.: *Carrithers et al.* 2010).

Далее, если концепции – и сами дисциплины – так тесно привязаны к национальным контекстам, то какой след в них оставили колониальные практики? Этот вопрос неизбежен, раз мы следуем за Фуко в понятии о том, что история антропологии – это область, в которой перекрещиваются тексты и практика, дискурсы и технологии управления. Во Франции, США, Великобритании, Германии и Италии (если взять для примера некоторые из основных колониальных держав, в которых производилось антропологическое знание) принципы колониального управления были неодинаковыми и зависели от того, внедрялось ли

прямое или косвенное административное управление, были ли управляемые территории местами, заселенными колонистами, или, скажем, местами, где имела место добыча ресурсов. Эти принципы, безусловно, разнились в других странах – России, Китае или Японии, где в фокусе колониального знания оказывались пограничные зоны империи. Но не только принципы колониального управления были фактором развития антропологического дискурса – полагаю, что на него оказывали влияние и политические кризисы, в результате которых антропологи были вынуждены занимать те или иные позиции в отношении применения научного знания. Когда Боас приехал в США, будучи заряженным идеями демократии и справедливости, он находился под влиянием последствий немецкого политического кризиса 1848 г. (*Joseph, Kalinowski* 2022). На творчество Леви-Брюля оказало воздействие Дело Дрейфуса, ибо с Альфредом Дрейфусом он даже состоял в сводном родстве. Леви-Брюль подвергал критике иррациональные обвинения, выдвигавшиеся представителями католических военных кругов, которые, по выражению Жана Жореса, “мыслили как дикари” и которым понятие о противоречиях было неведомо (*Keck* 2023). Концепции “первобытного мышления” или “примитивной ментальности”, следовательно, необходимо тоже рассматривать в тех различных политических контекстах, в которых они имели хождение, – в контекстах американских резерваций, контекстах иммигрантских городов либо в контекстах французских общественно-политических дебатов между церковью, военными кругами и образованной светской интеллигенцией.

Призыв Регны Дарнелл к идее “переносимого знания”, насколько я понимаю его, – это все-таки призыв избегать такого подхода к истории антропологии, при котором дисциплинарные тексты и практики были бы сведены к упрощенному выражению столкновения между колониальными властями и “Другими” в ситуации доминирования первых. Эта идея на самом деле схожа с идеей “неизменной мобильности” Латура (*Latour* 2012). Антропологические концепции, такие как “первобытное мышление” и другие, могут успешно циркулировать в разных национальных контекстах потому, что в них заключена общая проблема, объединяющая и простейшие общества, и более сложные современные общества, все дальше удаляющиеся от эгалитарных обществ прошлого. Антропологи вроде Боаса и Леви-Брюля следовали идеалам справедливости и демократии, но произвели на свет концепции, которые в некоторой мере вступают в противоречие с этими идеалами (по крайней мере, если рассуждать о них в ретроспективе). А потому задача истории антропологии – использовать все виды знания, необходимые для осуществления амбициозного проекта продвижения науки о человеке, для того чтобы переосмыслить эти идеалы в условиях постколониального глобализирующегося мира.

Пер. с англ. А.Л. Елфимова

БОАС И СТОКИНГ В РОССИЙСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ (О “СВЯЩЕННЫХ КОВОРАХ”)

И.В. Кузнецов

Высказыванию Регны Дарнелл местами присущ сильный магнетизм, и особенной доверительностью отмечены ее слова о “личном дискомфорте” от столкновения с Джорджем Стокингом. Прошло четверть века с тех пор, как я сам, будучи причислен годичной обменной программой к “junior faculty CICS” Северо-Западного университета, уединившись в офисе, скопировал ее

500-страничный *Magnum opus* (Darnell 1990) – всю книгу от корки до корки, в нарушение всяческих авторских прав. В те же недели мы бродили по кампусу другого, Чикагского, университета. Приятель Валк обещал встречу со своим бывшим преподавателем – Стокингом. Встреча тогда сорвалась (она состоялась пятью годами позже), зато удалось поговорить с Маршаллом Салинсом и Реймондом Фогельсоном. Их офисы в корпусе “Haskell” шли один за другим. А на полке в университетской книжной лавке под (нео)готическими сводами книгу “Эдуард Сепир: лингвист, антрополог, гуманист” дополнял ряд оранжевых стокинговских томов по истории антропологии. Вместе все издания выглядели одинаково современно.

Дарнелл попробовала уплотнить историю антропологии, “задвинув” туда и Стокинга. Она, конечно, признает былую революционность его подхода (сегодня невозможно это не признавать), но одновременно упрекает в “позитивизме”, возможную причину которого предлагает видеть буквально в следующем: “...в заигрывании с догматичной (*rigid*) формой марксизма, усвоенной им (Стокингом. – И.К.) во время его предыдущей деятельности как активиста компартии”. Похоже, что источник этой несколько неожиданной ассоциации обнаруживается в “признаниях” самого Стокинга. Я имею в виду пару страниц в той главе его автоэтнографических мемуаров, которая уже в названии содержит ключевые слова “позитивистская историография” (“*Positivist Historiography at the University of Pennsylvania*”) (Stocking 2010: 68–74). Так Стокинг предваряет рассказ о своем разочаровании в коммунистическом движении. Причудливая игра: вырванный из контекста образчик саморефлексии, призванной продемонстрировать историческое мышление автора, оборачивается своей противоположностью!

Стоит ли поддерживать суровый вердикт, вынесенный Дарнелл? Чтобы почувствовать контраст между стокинговской историей антропологии и тем, что писалось до него, вспомним хотя бы извинительный тон вводных строк статьи Харви Левенстина “Франц Боас как политический активист” (Levenstein 1963), вынужденного еще объяснять, почему такая постановка проблемы оправдана. После Стокинга никого не надо убеждать в важности общественно-политического контекста в исследовании творчества ученых. Именно монографии редактируемой им серии, как и сочинения других исследователей его круга (Р. Хэндлер, Д. Коул, Ф. Глич и др.), окончательно узаконили полифонию голосов и мнений, разрушая единство авторского текста как такового через обильное цитирование архивных документов и переписки.

Куда более внятный случай позитивистского взгляда на задачи истории антропологии – некогда влиятельная книга Марвина Харриса “Расцвет антропологической теории: история теорий культуры” (Harris 1968). Представляющая собой несомненно качественное, глубокое исследование, она появилась в том же временном пласте, что и ранние работы Стокинга, и написана в близкой ему стилистике, тем не менее своей заикленностью на навязчивых схемах уводит нас очень далеко – к “золотой” классике, работам Т. Пеннимана (Penniman 1935), Р. Лоуи (Lowie 1937) и др., а в СССР – С.А. Токарева (Токарев 1978). По сути, Харрис отвечает на единственный вопрос: кто наиболее близок к культурному материализму? (ср.: “Диалектический материализм суть подслучай культурного материализма, который был включен в политическое кредо марксистского коммунизма” [Harris 1968: 4]).

С готовностью откажусь, вслед за Дарнелл, от предрассудка, согласно которому моральные оценки, защита прав коренного населения (*Natives*) плохо вяжутся с научным подходом и якобы имеется какое-то противоречие между чувствительностью и последовательным утверждением принципа историзма. Цитирую обсуждаемую статью: «Судить о прошлом по стандартам настоящего

(понимание Стокингом “презентизма”) – это насилие как над фактами, так и над моральным статусом тех, кто эти факты оценивает». Но и в этих смутных опасениях трудно уличить Стокинга и его последователей. Надежда на то, что антропология станет более “рефлексивной”, проходит красной нитью в их работах, начиная с эссе Стокинга “Наблюдатели наблюдаемых” (*Stocking* 1983), т.е. с самого первого выпуска серии “История антропологии” (“History of Anthropology” – НОА). Может быть, лучшей иллюстрацией тому служит очерк Тима Бакли (НОА. Vol. 8) о моральном контексте калифорнийских штудий Альфреда Крёбера и контрасте в отношениях великого боасовца с яхи Иши и юрок Робертом Споттом (*Buckley* 1996).

Конечно, позитивизм, нерефлексивность, а значит, наивный объективизм эпохи модерна, – не просто отдельные недостатки. Это ровно то, что призывало преодолеть “движение” (так у Дарнелл – *movement*), сплотившееся вокруг коллектива авторов сборника “Writing Culture” (*Clifford, Marcus* 1986). И опять, треть авторов этого знаменитого сборника активно сотрудничала также и со Стокингом: Пол Рабиноу (НОА. Vol. 1), Джеймс Клиффорд (НОА. Vol. 1, 3), Талал Асад (НОА. Vol. 7), кроме того, Асад и Клиффорд входили и в редколлекцию НОА.

Впрочем, у меня имеется свидетельство того, что революционный приход постмодернизма (или *po-mo*, как его именовали между собой англоязычные коллеги) Стокинг приветствовал, так сказать, без придыхания. В ответах на мои вопросы в последний день 2002 г. он сетовал, что, мол, постмодернизм захватил американскую антропологию, в то время как британская более или менее сохранила свой первоначальный эмпирический облик. Он также сослался на мнение Салинса, верившего, что все это лишь мода. Пик увлечения антропологов США радикализмом тогда уже явно был пройден, и печатному органу Американской антропологической ассоциации (ААА) вернули бело-голубую обложку взамен красной¹.

Еще менее понятно, почему Дарнелл видит в истории антропологии, как она написана Стокингом и его последователями, с одной стороны, интервенцию истории в антропологию, а с другой – проявление персонального волюнтаризма. По-моему, великому мэтру нужно было каждый раз оговаривать свою идентичность историка (ср. во взятом мной интервью: “Я пишу о Боасе и не пишу о квакиутль, хотя и читаю о квакиутль” [*Ibid.*: 281]), чтобы не подставляться под удар критики за отсутствие в биографии надлежащей записи о полевой работе. В те годы игнорирование опыта такого рода было еще немыслимым для сотрудника антропологического департамента, каковым он большую часть жизни и являлся, работая вначале в Беркли, затем в Чикаго.

Кроме того, по-прежнему открыт вопрос, к какой “шеренге великих” причислять Стокинга периода его профессионального становления, учитывая, что докторантуру (PhD) он проходил в Пенсильванском университете под руководством антрополога. Вот как сам Стокинг вспоминал об этом:

Если Мёрфи (историк. – И.К.) оказал наибольшее влияние на мою методологию, то, когда дело дошло до предмета изучения (*subject matter*), роль ментора сыграл Хэллоуэлл (Альфред Ирвинг Хэллоуэлл. – И.К.) <...> Получив образование в боасовской исторической традиции, он разработал особый неофрейдистский подход к культуре и личности и к изучению мировоззрения индейцев оджибва Беренс-ривер, среди которых в 1930-е вел полевую работу (*Stocking* 2010: 71).

Если же все-таки воспринимать разновидность истории антропологии, которую мы здесь разбираем, как плод коллективного творчества, то будет уместно вспомнить многие имена антропологов-стокинговцев, владеющих, как

говорится, и собственным полем. Помимо Т. Бакли, это еще А. Джэкнис, Д. Бун, Х. Фейт, А. Бэшкю, Т. Тёрнер, Д. Берман и др., наконец, сама Дарнелл (публиковалась в 4-м выпуске НОА). Кажется, в этом случае стрелы критики были пушены снова мимо мишени.

Коснемся проблемы сингулярности (*singularity*) и множественности (*diversity*). Дарнелл раздражается: оборвав выпуск НОА волевым решением, Стокинг, продемонстрировал собственную власть редактора (читай – белого, мужчины и т.д.). Он как будто закрывает созданную им же путем “тегемонистского раздела” дисциплину. Но история антропологии, как любая другая научная область, не должна никем узурпироваться. Дарнелл же, вместе с Ф. Гlichem, наоборот, пытаются это сделать, выпуская с 2005 г. свою серию “Ежегодник истории антропологии” (“*Histories of Anthropology Annual*”) (см.: *Елфимов* 2010). С другой стороны, на будущее предлагается остроумный план междисциплинарного сотрудничества антропологии, исследований коренного населения, а также того, что Дарнелл называет публичным дискурсом, и истории антропологии – под последней она понимает свершившуюся, преимущественно стокинговскую, т.е. сингулярную, форму этой дисциплины.

Точно так же прежде она призывала отойти от видения антропологии Нового Света как главным образом боасовской, помещая ее внутрь американистской традиции (*Darnell* 2001), пролонгированной с помощью “невидимых” (прежде не замечавшихся) “ризом”. Лично мне импонирует такой подход. Вместо поиска в Старом Свете аналогичных антропологий, конструируемых по одним и тем же лекалам и лишь до некоторой степени отличающихся внешней спецификой, например отдельными концепциями и школами, мы, меняя регистры, смогли бы сосредоточить внимание на иных, глубинных различиях, затрагивающих саму организацию и, так сказать, призвание дисциплины в ее различных национальных вариациях.

Российскую разновидность, “демографически” более чем заметную, никак не отнесешь к незначительным отклонениям от общего потока развития мировой антропологической мысли. Тем не менее российская (советская) этнология, точнее этнография, глубоко специфична. Обычно начинают с констатации того, что она будто бы носит вторичный по отношению к западной характер (см. об этом дискуссию: *Соколов и др.* 2013). Безусловно, марксизм (одно из западных направлений) хозяйничал в ней дольше, чем в других. Хотя советские ученые в условиях “железного занавеса” были изолированы от идей не только М. Харриса, Э. Вулфа и М. Годелье, но даже Д. Лукача и А. Грамши, отпечаток марксизма ощущается в современной российской антропологии разве что во все еще бытующем в ней иллюзорном представлении о своем месте в мире, проистекающем не в последнюю очередь из традиционного невнимания философии практики к научной (“позитивистской”) детализации в широком смысле, вопреки предположению Дарнелл об обратном (см. выше).

Остается еще кое-что важное: российские антропологи, в отличие от западных коллег, обладают таким ресурсом, как особо интимные отношения с государством со всеми вытекающими последствиями – это можно было бы именовать “своеобразным русским синдромом” (по аналогии с голландским). Действительно, другой критик Стокинга, но с левых позиций, Кетциль Кастаньеда, видит существенный недостаток истории американской антропологии в апологетике боасовской “науки, отдельной от государства и политики государственности”. Тогда как ученик и визави Боаса, мексиканский антрополог Мануэль Гамио, так и оставшийся в тени “однородной англо-(германо-)американской традиции”, ратовал за “государственную антропологию”. В последней нет ничего угрожающего, верит Кастаньеда, это – одна из “форм властоменталь-

ности (*governmentality*), нацеленных на публичные сферы культуры”. Просто в первом случае антропологи берут деньги из частного сектора, а во втором – от государства (*Castañeda* 2003: 237, 243, 258). Но мы знаем, что это не так. Советская этнография, ярчайший пример дисциплины второго типа, помимо определенных выгод от участия государства в своей судьбе (гарантированное финансирование, плановое развитие сети научных центров и т.д.) испытала на себе колоссальное ресурсное проклятие, временами приводившее вообще к растворению во властных структурах и стиранию границ между наукой и идеологией.

И напоследок еще раз о Боасе. Исторически российская этнография связана с ним и его учениками теснее, чем любая другая европейская традиция, не считая, разумеется, немецкой. Российская империя, со всеми ее территориями, служила мощным донором научных кадров, пусть и не в такой мере, как немецкоязычные государства. “Шеренгу” видных американских антропологов пополнили представители русских иммигрантских семей: Виктор и Космос Минделлеффы, Татьяна Проскуриакофф, Миша Титиев, Джон Мурра (Исаак Липшиц), Моррис Сводеш, Оскар Льюис (Лефковиц), Филипп Друкер, Сол Такс и др. К непосредственному боасовскому окружению относились Александр Гольденвейзер, родившийся в Киеве, Пол Радин из Лодзи, Бернард Мишкин из Феодосии, Феодосий Григорьевич Добржанский из Немирова. В “красное десятилетие” инициированные Боасом и Богоразом программы обмена студентами и молодыми учеными позволили Ю.П. Аверкиевой (в дальнейшем этнографу-американисту № 1 в СССР) пройти курс обучения в Барнард-колледже, практику в Американском музее естественной истории и принять участие в полевых исследованиях квак-вак-вак-о-ва Ванкувер с самим “папой Францем” (*Кузнецов* 2018a). А в Советский Союз приехали студенты и докторанты Боаса (А. Финни), Крёбера (Э. Гоник, Е.А. Голомшток, отчасти Р. Бартон) и Сепира (А. Хадсон, Э. Бэкон) (*Кан* 2007: 218–219; *Кузнецов* 2020: 55–60, 64–65). До начала холодной войны, по крайней мере в Ленинграде, ощущалось еще влияние боасовского понимания антропологии как метанауки, состоящей из четырех дисциплинарных полей, а кроме того используемых им техник полевой работы, которые были приняты “этно-тройкой” в ходе Джесуповской экспедиции и переданы целому поколению первых советских сибиреведов – этнографов, лингвистов, археологов и физических антропологов (*Krupnik* 1998; *Вахтин* 2005). Поразительно, но Штернберг и Богораз институционализировали обучение этнографов именно на географическом факультете – даже внешние дисциплинарные связи поначалу были теми же, что и в ранней карьере основателя исторической школы в Америке.

В то же время в Москве продолжали придерживаться так наз. анучинской триады – комплексного археолого-этнографо-(физико-)антропологического метода, не подразумевавшего такого внимания к лингвистике, как у Боаса, и никак не связанного с боасовской этнографией. На московском совещании этнографов обеих столиц в 1929 г. столкнулись мнения относительно подходов к работе в поле. Ленинградец Г.Н. Прокофьев настаивал на обязательном для этнографа знании языка изучаемого народа, подход лингвиста-кавказоведа Н.Ф. Яковлева выглядел более реалистичным (*Арзютов и др.* 2014: 315–323). К слову, Боас также мог обходиться лишь английским и жаргоном чинук (*Drucker* 1970: 705–706).

Дольше всего из наследия исторической школы в российской антропологии удерживались, а отчасти сохраняются и сейчас, отдельные концепции и методы. Так, московская школа компаративистики, которая сегодня ближе всего к тому, что можно было бы назвать лингвистической антропологией, до сих пор разрабатывает лексико-статистический метод (глоттохронологию), предложенный в свое время сепировским учеником М. Сводешем. Была предпринята даже попытка оживить старую, еще боасовскую, идею лингвистической отно-

сительности, получившую широкую известность как гипотеза Сепира–Уорфа (Бородай 2020).

Сегодня ситуация в понимании и переосмыслении истории антропологии в целом и места боасовской традиции в ней в частности постепенно меняется. Большое подспорье в этом оказывает колоссальная, амбициозная работа, проводимая командой Регны Дарнелл в рамках так наз. документального издания профессиональной переписки Боаса. Пока же появление первого тома “Документов Франца Боаса” (Darnell et al. 2015) вызвало противоречивые оценки. Обращалось внимание на его эклектичность, что, наверное, входило в замысел редакторов (Р. Дарнелл, М. Хамилтон, Р. Хэнкок и Д. Смит), а также на попытку реабилитировать Боаса как теоретика после шквала “разоблачений”, начавшихся в 1950-е годы, выставивших его неисправимым скептиком и этнографом-полевиком, не способным к большим обобщениям. Сама Дарнелл предлагает видеть продолжение культурного релятивизма в эпистемологии таких более поздних явлений, как школа культуры и личности, этнонаука, социальные интеракционизм и проч. (Weiss 2016).

Писалось и о том, что участники очередного «квеста за “настоящим” Боасом» угодили в очень шаткое положение. Можно с постколониальных, марксистских или феминистских позиций разбивать в пух и прах модернистскую идеологию Боаса, тем не менее Боас точно куда более модернист, чем Стокинг. Но это требует принципиально нового подхода и нового письма. В вышедшем же томе редкие авторы оказались готовы к такому “изменению парадигмы”. Как охарактеризовала ситуацию Венди Уикуайр, “[з]ащитники модернистской антропологии (а этот том является именно работой по ее представлению) не могут быть серьезно заняты новыми критическими идеями (*critical insights*) и при этом сохранять свою модернистскую веру” (Wickwire 2017: 179). Да и некоторые новые, предложенные ими генеалогии представляются слишком свободными не только от предыдущих критических исследований, но, увы, и от первоисточников, что особенно касается глав, написанных Г. Льюисом и И. Уилнером (Darnell et al. 2015: 184, 190–191). Добавлю, М. Силверстин укореняет характерную боасовскую, можно было бы сказать американистскую, “этнографию, привязанную к тексту”, в “индуктивной” лингвистике, точнее в сравнительной филологии, утвердившейся к тому времени в Германии (Silverstein 2015: 117). Однако текстология почти в такой же мере свойственна и российскому народоведению, например исследованиям Кавказа в ранний (тифлисский) период, что никак не указывает на “след” Боаса, но, возможно, действительно предполагает общие немецкие истоки.

Вот-вот выйдут два тома “Paper Bridges” под редакцией Д. Арзютова, С. Кана, Л. Сирагузы и А. Першая, специально отведенные теме “Боас и русская антропология”. Без сомнения, в них будут прорисованы еще какие-то исторические детали. И снова фигура Боаса обнаруживает свою притягательность. А посему рано еще отказываться и от Боаса, и от Стокинга, оставившего после себя метод, все еще работающий в перспективе, которую выбрала для себя новейшая российская история антропологии, пусть эта перспектива и кажется кому-то консервативной.

Примечания

¹ Красная обложка – аллюзия на левачество: «“Нового открытия антропологии” не получается. Может быть, получится “Написание культуры”» («It doesn't get to “Reinventing Anthropology”. It does get to “Writing Culture” maybe»)(Кузнецов 2018б: 275–276).

БОРЬБА ЗА ПРИЗНАНИЕ И ПАРАИСТОРИЯ

А. Лаззари

В своем программном докладе, прочитанном на конгрессе Европейской ассоциации социальной антропологии, Регна Дарнелл говорит о настоятельной необходимости критической парадигмы “историй антропологии”¹. Первое знакомство с выступлением Дарнелл удивило меня совпадением с моими собственными исследованиями истории аргентинской антропологии. Однако более внимательное прочтение текста (которое потребовалось исходя из краткости этой презентации и некоторых белых пятен в изложении) заставило меня усомниться в этом сходстве. Я пришел к более точному пониманию выступления, сопоставив его с контекстом основных трудов Дарнелл, созданных на основе длительных, скрупулезных и плодотворных изысканий по истории этой дисциплины в Северной Америке. Рассмотрев ее исследования, касающиеся Бюро американской этнологии, Франца Боаса, Эдварда Сепира и “американистской антропологии” (ср.: *Darnell* 2001), я стал лучше понимать ее призыв к новой историографической парадигме в антропологии. Предложение Дарнелл предполагает последовательное развитие американистской антропологии – иницированной Францем Боасом основополагающей традиции в Канаде и Соединенных Штатах, восстанавливающейся после вероятного тупика, в который ее завел “экспериментальный момент” постмодернистской и постколониальной критики.

Если одной из невидимых нитей, соединяющих то прошлое с этим настоящим, является эпистемология “точки зрения”, то что читатель должен знать о моей собственной точке зрения? Каковы релевантные контексты моего собственного прочтения? Вот несколько подсказок.

Так совпало, что на момент выхода из печати книги Дарнелл “Невидимые антропологии” (*Darnell* 2001) я был аспирантом кафедры антропологии Колумбийского университета и посещал курсы профессоров, ассоциируемых с постмодернистским и постколониальным поворотом. В те годы наследие Боаса и боасовцев оставалось в значительной степени непризнанным в его “собственном доме”, что подтверждает догадку Дарнелл о том, что такая ситуация была типичной для большинства мест в Соединенных Штатах и Канаде, где преподавалась эта дисциплина. Тем не менее некоторые из подтекстов идей Дарнелл, возможно, я бы не уловил, если бы не был в течение нескольких лет связан с Колумбийским университетом.

Я принимаю сейчас обоюдоострую игру визуализации невидимого, поскольку есть некоторые обстоятельства, повлиявшие на мое образование как антрополога. Я был студентом бесплатного публичного Университета Буэнос-Айреса в период “демократического возвращения” (1984–1991 гг.), последовавшего за годами государственного террора. Программа антропологии фокусировалась на трех направлениях: английской и французской традициях, марксизме, а также политико-экзистенциальных вкраплениях национальных и латиноамериканских исторических реалий – назовем последние “влиянием гения места”². Моя дипломная работа была посвящена крестьянству и политическому покровительству и написана с позиций британской социальной антропологии. Затем я поступил в магистратуру (1991–1996 гг.) Национального музея (UFRJ, Рио-де-Жанейро, Бразилия) по программе “социальная антропология”. Там я научился внимательно анализировать классиков различных направлений в дисциплине и составил первое представление о социологии знания Пьера Бурдьё. Антропология, преподававшаяся в то время в Национальном музее, ориенти-

ровалась по большей части на французскую и британскую традиции, следы влияния которых очевидны в моей магистерской диссертации по этноистории ранкульче, одного из коренных народов Аргентины. После защиты в Колумбийском университете докторской диссертации о современном процессе возрождения ранкульче я вернулся к тому, что интересовало меня прежде: к изучению институционализации аргентинской антропологии, к рассмотрению таких тем, как академическое сообщество и правительство, эксперты и любители, а также влияние немецких и итальянских традиций на аргентинскую культуру.

В этом небольшом отступлении я пытаюсь пролить свет на мое понимание доклада Дарнелл. Я бы резюмировал сказанное как внимание к взаимовлиянию традиций мышления, институциональных условий и субъективностей, а также к различным масштабам и диапазонам этих влияний, которые в целом раскрывают глобальную геополитику производства знания в антропологии. Ко всему этому я добавляю свой опыт проживания в различных национальных и академических средах и, что не менее важно, исследование возрождения (прежде невидимого) коренного народа (как настоящее кривое зеркало, в котором отражается история аргентинской антропологии).

Оказывается, этого “аргентинского антрополога” лучше рассматривать как направляемую всем “аргентинским” линию движения (и искривления) в различные организационные пространства, дисциплинарные традиции, темы и предметы. На следующих страницах я хотел бы более подробно остановиться на одном из аспектов призыва Дарнелл – ризоматической потенциальности, чтобы увидеть, как она может вывести нас за горизонт того, что сама исследовательница называет “национальными традициями [антропологии], пересекающимися в глобальной экономике связей”. Затем я рассмотрю возможность дополнения взгляда Дарнелл способом прочтения и представления, который я называю “параисторией”. Обе темы, взятые вместе, отвечают на вызов “обобщения переносимых знаний”.

Транспортабельность и прерывание. Я понимаю идею Дарнелл об “обобщении переносимых знаний” как метод для сравнения отдельных кейсов, критерии которого постоянно меняются с каждым конкретным кейсом в цепи обратной связи. Метод предполагает взаимосвязанность явлений (каждый случай представляет собой некий компромисс между “этическим” и “эмическим” подходами) в рамках конкретной области. Обобщение идет “от кейса к кейсу” через различие (при избегании типологий), при этом остается возможность изменения самого поля сравнения. Эта процедура автомониторинга обеспечивает одновременно “партикулярность”, “транспортабельность” и “обобщение” знаний.

Я сомневаюсь, что это движение может вывести нас за пределы герменевтического круга, внутри которого содержание кейса/перспективы неизвестно, но тем не менее оно предполагается, а потому “транспортабельно” и “обобщаемо”. В таком эпистемологическом сценарии предполагаемое обобщение будет привязано к разговору, всегда сопровождаемому неузнаванием рассматриваемых кейсов/перспектив. Открытость к утверждениям других (кейсов/перспектив) не обязательно приводит к обнаружению общей основы для признания этой самой открытости. Антропология, включая американистскую, привязана к ограниченному пространству гуманизма (и расистского антигуманизма), внутри которого циркулируют взаимозаменяемые кейсы/перспективы. Но может ли этот метод объяснить эффекты множественности, вызванные “силой” сингулярности, которая прерывает партикулярность, транспортабельность и обобщение, не говоря уже о диалоге? Мой осторожный подход к этому сложному вопросу заключается в том, что наше общение как взаимных Других (гуманизм) должно быть открытым и для эпистемологических последствий признания Инаковости.

Позвольте мне остановиться на этом и начать с темы “Национальные традиции, пересекающиеся в глобальной экономике связей”. Цель здесь скорее перформативная: вспомнить то, что уже есть “там”, но не обязательно как известное/увиденное с позиции “аргентиноцентричной” линии антропологического движения. Я буду в буквальном смысле выступать за кейс/перспективу. Далее я углублюсь в вопрос о “силе сингулярности”, связанной с Инаковостью, и о том, как параисторический подход помогает этому.

О борьбе за признание (как обычно). Признание национального характера антропологии эквивалентно ее истокам. Джордж Стокинг предложил различать имперские/метропольные антропологии, исторически построенные на изучении колониальных “внешних” Других, и национальные антропологии, основанные на росте знаний и контроле за “внутренним” населением. Ранние британские, французские и немецкие антропологии, а позже антропология Соединенных Штатов, превратившаяся в империалистическую национальную, возвели периметр академической/дисциплинарной власти, внутри которого различные национальные антропологии циркулируют по разным маршрутам в зависимости от меняющихся геополитических позиций³. Говоря о национальных антропологиях в том же глобальном пространстве, Дарнелл, несомненно, имеет в виду упомянутое различие, но я думаю, что здесь стоит сделать его явным.

С некоторых пор национальные антропологии начали писать свои собственные истории⁴. Они разнообразны по траектории, масштабу и международному влиянию, короче говоря, по традиции. Само собой разумеется, что, несмотря на возможные сходства, национальные антропологии, представленные в Европейской ассоциации социальных антропологов, отличаются от тех, которые принадлежат Латиноамериканской ассоциации антропологов (ALA) или собираются на Антропологических встречах МЕРКОСУР (RAM)⁵. В рамках таких латиноамериканских наднациональных форумов можно также увидеть антропологии неравной силы и значимости. Мексиканская и бразильская антропологии выделяются среди остальных как с точки зрения ресурсов и присутствия в национальных дебатах, так и в отношении привлечения наибольшего международного внимания, отчасти из-за того, что они выступают как хранители этнографических и археологических памятников.

Если “глобальная экономика” неизбежно связана с асимметричным и неравноправным порядком, во главе которого до сих пор стоит мировой гегемон США, нам следует задаться вопросом, что может означать “пересечение” национальных антропологий, о котором говорит Дарнелл. Такое пересечение может прочитываться как результат всемирной циркуляции идей, людей и артефактов по геополитическим линиям. Конечно, это явление больше не рассматривается как односторонняя диффузия. Альтернативная модель, например транскulturация, подчеркивала бы взаимное, хотя и не эквивалентное, влияние национальных антропологий. Такой посыл десятилетиями мобилизовывал исследования истории национальных антропологий с латиноамериканских позиций. Во всяком случае, такая перспективизация центральных антропологий встроена в исторический опыт отношений США и Латинской Америки. Здесь стоит упомянуть о вкладе таких авторов, как Эстебан Кротц, Густаво Линс Рибейро, Эдуардо Рестрепо, Артуро Эскобар, Аннель Мехиас, Розана Губер и Хебе Вессури⁶. Их усилия привели к созданию ряда форумов, например Сети южных антропологов⁷.

Есть и пересечения, выходящие за пределы международного пространства. В Аргентине Сеть исследователей аргентинской и латиноамериканской антропологии⁸ сфокусирована на антропологических академических сообществах провинциального уровня, среди прочего исследуются местные отношения власти, меняющаяся оценка разрыва между любителями и профессионалами,

дифференцированное развитие субдисциплин и т.д. Этот ризоматический жест находит отражение в нашем исследовательском проекте, участниками которого являются антропологи, историки и литературные критики, работающие в различных университетах, разбросанных по всей Аргентине. Путем плюрализации исследовательской группы мы стремились к более правдоподобной плюрализации истории аргентинской антропологии.

Схватки за признание происходят на разных уровнях и пространствах взаимодействия. В основном они требуют то, что и должны требовать. Однако, как мы все знаем, это создает напряженность и тупиковые ситуации, приводящие к сингулярностям и прерываниям. Мы должны задаться вопросом, справедлив ли критический метод, предложенный Дарнелл и основанный на транспортабельности и обобщении знаний, по отношению к этим событиям “по мере их становления”? Другими словами, какой вид (и количество) плюрализации может выдержать этот принятый в академическом сообществе критический метод?

Параистория антропологии? По словам Дарнелл, Боас и Сепир представляют прогностические модели для обновленной истории антропологии. Боас подходит к истории сообщества как к результату творческого присвоения разнообразных влияний. Подчеркивая полюс рецепции, он ставит под сомнение любую попытку реконструировать происхождение. Напротив, Сепир считает возможным (по крайней мере, в некоторых областях, таких как язык) поиск прототипов, чтобы проследить их диверсификацию до настоящего времени, не игнорируя, однако, и побочные влияния⁹. Обе модели постоянно всплывают в историографиях антропологии; они в разной степени сочетают в себе генетический подход, диффузионизм и транскulturацию. Даже ризоматические/сетевые модели истории, несмотря на их упор на линии ускользания и множественные и открытые связи, вполне могут быть вписаны в упомянутую схему.

В любом случае режим историчности, лежащий в основе большинства исторических реконструкций дисциплины, предполагает линейное и однородное время (Hartog 2007). Как должное принимаются эквивалентность и переводимость событий/пространств-времен, так что обнаруженные “различия” всегда обладают смыслом. Хотя я и думаю, что мы не можем избежать этого эпистемического априори, я все-таки верю, что мы можем попытаться каким-то образом разорвать его, чтобы “ощутить” инаковость в результате разрыва (*interruption*).

Параистория вращается вокруг идеи “застывания” — извлечения вещи, человека или события из исторического потока времени¹⁰. Это не монтаж, а признание наличия шума в дискурсах, практиках и событиях, будь то призрачные тени или светящиеся фетиши. Однако “прислушивание” к этим “перемежающимся звукам” не означает распознавание иного “культурного образца”, т.е. Другого, точка зрения которого была бы достигаема. Параистория не будет иметь дела с некоторыми западными концепциями человека, времени и историчности, чтобы имитировать их и обогащать наш собственный опыт. В своей эфемерности бытия фантомы и фетиши прерывают систему эквивалентности любого дискурсивного знания, так что различия, такие как я—другой, реальность—дискурс—разум, окончательно размываются. События путаницы, колебания, блокировки, повторения и т.д. являются феноменологическими признаками времени, застывающего в нашей практике исторической реконструкции. Таким образом, параистория оказывается дополнением (в дерридианском смысле) истории, это попытка зафиксировать (или засвидетельствовать) косвенным образом появление дискурса Инаковости, в данном случае — историографической практики.

Как выглядели бы истории антропологии, если подойти к ним с точки зрения параисторических размышлений? Во-первых, фактичность документов, архивная организация (в основном письменное и графическое, общедо-

ступное и личное) и временные рамки повествования (от прошлого к настоящему, от настоящего к прошлому и их вариации) утратили бы свой “заданный” статус “конструктов”. Недостаточно предположить, что данная антропологическая традиция конструируется во времени и что ее позиция и стиль требуют контекстуальной интерпретации слов и дел ее практиков. Параистория – это не способ представить позиции, не говоря уже о манере мышления угнетаемых. В терминах положительных я представляю себе параисторию как форму репрезентации/эвокации, которая бы перформативно изменила схему этих априори. Например, как текстовые или визуальные коллажи, которые отражают появление аффективно насыщенных переживаний в практиках познания, или как выходы за пределы текстов в телесные пространства академических сред и/или мест полевых исследований. Если есть что воспроизводить, так это привязанность, которая “замораживает” временную шкалу (*time-framing*).

Есть ли “нужда” в параистории? Возвращаясь к борьбе за признание между центральными и (мягко говоря) периферийными национальными антропологическими, я бы сказал, что параисторическая установка порождает пробел (зияние), сколь бы мимолетным он ни был, чтобы размышлять, “чувствовать” и воздействовать на ловушки структур, контекстов, традиций и т.д. Ни больше ни меньше.

Возможно, единственный способ сохранить верность традиции антропологии как традиции критического гуманизма – это продолжать размышлять об афоризме Заратустры: “Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к человеку, ставлю я любовь к вещам и призракам”.

Пер. с англ. С.В. Соколовского

Примечания

¹ Я признателен профессору Сильвии Хирш за ее комментарии.

² Здесь я не буду распространяться об истории дисциплины в Аргентине. Достаточно сказать, что “прерывание” и “возобновление”, на мой взгляд, являясь ключевыми инсайтами для интерпретации ее пунктирной траектории. С момента создания первых курсов бакалавриата в университете в конце 1950-х годов произошло по крайней мере три насильственных институциональных перерыва с плачевными результатами – изгнаниями, самоцензурой, уходом в подполье и *desaparecidos* (пропавшими без вести).

³ Например, имперский размах антропологии США начался (для Латинской Америки) после 1898 г., задолго до ее экспансии в глобальном масштабе после Второй мировой войны. И наоборот, после Первой мировой войны влияние немецкой антропологии начало сокращаться. Французская антропология в настоящее время переживает процесс национальной интернализации. Даже небольшая аргентинская антропология пыталась установить субконтинентальную гегемонию в 1950-е годы, что совпало с внешней политикой Перона.

⁴ Сама Дарнелл провела исследование истории канадской антропологии, выделив ее особенности и отличия от антропологии США, несмотря на то что объединила их под названием “американистская антропология”. В своем докладе Дарнелл упоминает, что Боас колебался между североамериканским и немецким американизмом. Последний, по сути, оказал заметное влияние на раннюю аргентинскую антропологию (см.: *Dávila, Arenas* 2020). Эта тенденция совпала и с местным американистским развитием. Фактически, “американизм” являлся в Аргентине широким дискурсивным образованием, обращающимся к темам индейцев и метисов и пересекающимся с литературой, искусством, архитектурой, историей, географией, филологией и антропологией.

⁵ RAM (“Reunião de Antropologia do Mercossul”) – это периодические встречи, изначально спонсируемые антропологическими академиями Бразилии, Аргентины, Уругвая и Парагвая.

Латиноамериканская ассоциация антропологов (“Asociación Latinoamericana de Antropología” – ALA) и ее форумы собирают антропологов со всей Латинской Америки.

МЕРКОСУР (Mercosur) – испаноязычная аббревиатура для стран так наз. Южноамериканского общего рынка (*прим. пер.*).

⁶ Латиноамериканская ассоциация антропологов недавно выпустила сборник “Антропологии, сделанные в Латинской Америке и Карибском бассейне” (“Antropologías hechas en América Latina y el Caribe”), состоящий из нескольких томов по отдельным странам (см.: <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/coleccion-antropologias-hechas-en-america-latina>).

⁷ “Red de Antropologías del Sur” (<https://red.antropologiasdelsur.org>).

⁸ “Red de Investigadores en Antropologías Argentinas y Latinoamericanas” (RIASAL) (<https://riasal.wordpress.com>).

⁹ Разница в моделях переросла в разногласия в отношении классификации языков коренных американцев (см.: Darnell 2001: 47–67).

¹⁰ Меня вдохновляют размышления Вальтера Бенямина о концепциях времени и истории в современности и необходимости избегать режима историчности прогресса и его романтической критики. Я думаю о возможности понимания “другого времени”, вероятно освободительного, образцом которого является еврейский мессианизм (Benjamin 1992 [1940]).

НА ПОЛЯХ “КРИТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ” РЕГНЫ ДАРНЕЛЛ

Х.С. Льюис

Эти комментарии мотивированы фразой из первого абзаца обсуждаемого доклада Регны Дарнелл: «Мы должны учитывать, что означает “критическое” в этом контексте... “критика” здесь не есть собственно критика, но оценка». Современная интеллектуальная ситуация в отношении истории и историографии антропологии демонстрирует резкое разделение между этими двумя смыслами “критики”. Как я уже отмечал (Lewis 2014: xiii), «среди многочисленных определений термина “критичный” есть “склонный придирааться или судить строго”», есть и другое: “предполагающий искусное суждение об истине, достоинствах и т.д.” С одной стороны, есть историки идей, склоняющиеся ко второму определению, те, кто видит свою задачу в анализе идеи, ее происхождении и развитии, кто ищет связи между индивидуальным жизненным опытом, личными склонностями, возможностями получения образования, случайными встречами, источниками влияния, научными произведениями, “школами” и т.д. Работа Дарнелл была в данном отношении образцовой, и в мире растет сообщество ученых, работающих в этом направлении и пытающихся воссоздать картину интеллектуальных миров с конкретными личностями, а также картину развития и влияния идей.

С другой стороны, среди комментаторов истории антропологии существует и иная точка зрения, которая отдает предпочтение другому определению критического, а именно “критике” (*critique*). Те, кто поддерживает этот подход, нацелены на поиск недостатков и судят антропологию и антропологов прошлого весьма строго, изобличая тот вред, который нанесла эта дисциплина. Этот подход является ядром той истории, которая отражена в президентском послании Американской антропологической ассоциации 2021 г. Его авторы пишут, что деколонизация

антропологии требует “реинтерпретации и переосмысления прошлого” (*Gupta, Stoolman* 2022; см. комментарии: *Bashkow* 2023; *Lewis* 2023). Приведенный в этом послании перечень из почти 300 библиографических ссылок прекрасно иллюстрирует данный подход и содержит практически лишь статьи и книги, направленные на поиск недостатков антропологов и антропологии и их осуждение.

Эти два подхода с очевидностью противостоят друг другу, но оба в настоящее время процветают. Существует несколько платформ, посвященных историографии антропологии и содействующих ее разнообразию, например, *Berose, HAR, HOAIG, HOAN, HoAA*¹. Новые книги и статьи по разным аспектам истории антропологии в “историцистском” ключе печатаются также в издательстве Университета Небраски и издательстве “*Berghahn*”. Все они конкурируют с потоком работ, настаивающих на негативном взгляде на антропологию. Последние легче вошли в современный дискурс, нежели историцистские; их принимают как должное, цитируют, по крайней мере мимоходом, даже в сочинениях, темы которых этого вовсе не требуют. Критика в моде, и здесь, похоже, из-за столкновения множества критических подходов, появившихся в конце 1960-х годов, возникло узкое место (по аналогии с “бутылочным горлышком” популяционной генетики). Это узкое место перекрывает доступ к более ранней антропологии, больше не рассматривающейся как знание, которое можно использовать.

В Соединенных Штатах, где лишь немногие кафедры предлагают курсы по истории современной антропологии, сейчас трудно привлечь внимание к серьезной исторической работе. Элитные университеты, такие как Колумбийский, Чикагский, Гарвард и Беркли, предлагают студентам теории Маркса, Фрейда (иногда и Леви-Строса) или социологов Дюркгейма и Вебера, а также отдельных более современных европейских мыслителей, таких как Фуко, Грамши, Шмитт и Агамбен, а не идеи и открытия исследователей человечества, которые жили среди народов мира и записывали их обычаи.

Как историк антропологии, а также действующий антрополог, работающий в поле с 1950-х годов, я отсчитываю начало критики американской антропологии с конца 1960-х годов (*Lewis* 2014: 27–51). Целое поколение студентов и молодых специалистов пережило драматические времена, – как трудные, так и часто захватывающие – вызванные войной во Вьетнаме, американским движением за гражданские права, ростом женского движения в академических кругах и различных движений политизированной идентичности и “зеленых”. Это совпало с обретением независимости большинством колоний, принадлежавших европейским державам в Африке и Азии. Романтика революции витала в воздухе, включая влияние Франца Фанона и Че Гевары, и гнев был направлен против старшего поколения, “истеблишмента” и “Запада”. Эти протест и критика нагромождались одно на другое: от марксистского и антиколониального до деконструктивистского, постмодернистского, рефлексивного (“кризиса репрезентаций” и “авторитета”). Затем появилось постколониальное, а в настоящее время в США – “деколонизирующее поколение” (*Allen, Jobson* 2016). наших студентов учили, что такой вещи, как “правда”, не существует; в лучшем случае – это вопрос позиции субъекта. Наука – всего лишь еще один западный миф среди многих, еще один дискурс, используемый для контроля за другими. Каждое из этих движений сказалось на антропологии и антропологах, вызвав у многих из них “беспокойство по поводу того, что значит быть антропологом” (*Dureau* 2014), а нередко и чувство вины. Этот упрек себе относится прежде всего к исследованиям о других и среди других (о Другом, как говорят они).

Сегодня в Соединенных Штатах презентистская критика и “герменевтика подозрения” влияют на текущую мысль больше, чем профессиональная историцистская историография. Серьезная историография антропологии увязла

в псевдоистории лозунгов типа “место туземца”, “антропология спасения”, “вред” и прежде всего клише “антропология и колониализм”. Этот троп, а скорее дискурс, мешает сообществу антропологов воспринимать серьезную историографию. Все началось в конце 1960-х годов, тогда сложилось и это клише, по-видимому, уже навсегда, а за ним последовали ссылки на работы Кэтлин Гоф “Антропология и империализм” (Gough 1968) и Талала Асада “Антропология и колониальные столкновения” (Asad 1973) – если в публикациях вообще предлагались какие-либо ссылки. Вполне вероятно, что лишь немногие авторы, апеллирующие к этим источникам, действительно их читали. Если бы они их знали, то обнаружили бы, что статья Гоф 1968 г. на самом деле вовсе не об антропологии и колониализме, несмотря на провокационное название и вступительный абзац. Они заметили бы, что книга Асада не только оправдывает антропологию, сотрудничавшую с колониализмом (1973), но и вообще посвящена британской антропологии, а не американской, и некоторые главы книги оправдывают их антропологию. Тем не менее американские студенты, изучающие антропологию, и их старшие коллеги регулярно некритически используют эту фразу как обвинение в отношении их собственной дисциплины.

Серьезное изучение причастности антропологов к европейскому колониализму или проекта, который в настоящее время осуждается как “спасение” (*salvage anthropology*), должно показать, что на самом деле сделали антропологи, для кого и как исследование проводилось и использовалось, если вообще использовалось, и каковы были результаты для затрагиваемых им народов. Необходимо было бы рассмотреть само сообщество антропологов того периода, что они написали о тех, с кем учились, какое влияние полученное образование оказало на них в то время и какая польза от него, если она есть, сохраняется сегодня. Исследователи спросили бы, как люди относились к антропологам в их среде в то время. Рассмотрение вопроса о рецепции и вреде – это историцистский проект, он не должен быть оставлен на усмотрение сегодняшних студентов, на убеждения которых повлиял 50-летний дискурс. Давным-давно Джордж Стокинг отмечал: «Грехи истории, написанной “ради настоящего”, неизбежно дают о себе знать – анахронизм, искажение, неверное толкование, вводящая в заблуждение аналогия, пренебрежение контекстом, чрезмерное упрощение процесса» (Stocking 1965: 15). В 2022 г. президент Американской исторической ассоциации Джеймс Свит так же оценил опасности презентизма и истории, написанной в рамках политики идентичности (его комментарии, разумеется, были встречены бурей протеста) (Sweet 2022).

Регна Дарнелл установила стандарт сотрудничества антропологов, не принадлежащих к коренным народам, и коллег-ученых, студентов и сотрудников из числа коренных народов. Сейчас это можно реализовать так, как невозможно было столетие назад, за редким исключением. В качестве примера такого исключения можно привести партнерские отношения между Фрэнсисом Ла Флешем и Элис Флетчер, а также между Эллой Делориа и Францем Боасом (см. также: Schmidt, Kehoe 2022). Люди по всему миру все чаще выбирают профессию “антрополог”. Мечта старшего поколения о том, что каждый может и должен изучать кого угодно, теоретически может осуществиться. К сожалению, с одной стороны, студенты из “других культур” часто хотят изучать только своих, а с другой – распространилось мнение, что “белым” (*sic!*) не подобает изучать “цветных” (*sic!*). Такие идеи, если они будут приняты всеми, способны привести к прекращению серьезных исследований в любой области. Это особенно опасно в дисциплине, посвященной изучению всех аспектов человеческого опыта.

Примечания

¹ HAR – The History of Anthropology Review; HOAIG – The History of Anthropology Interest Group (American Anthropological Association); HOAN – History of Anthropology Network (European Association of Social Anthropology); HoAA – Histories of Anthropology Annual.

ПАРАДИГМАТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ: ЧТО МЫ ПОДРАЗУМЕВАЕМ ПОД ПАРАДИГМОЙ?

Н. Парезо

Регна Дарнелл излагает интригующие идеи. Чтобы история антропологии развивалась как самостоятельная исследовательская область, ей необходима четко идентифицируемая парадигма, основанная на консенсусе и возможности критики (которая в свою очередь гарантировала бы возможность оценки ее состояния). Эта необходимость, как считает Дарнелл, частично связана с проблемой распространения знания – с тем, как происходит трансмиссия результатов производства академического знания в сообществе ученых. К сожалению, Дарнелл не уточняет, что именно она вкладывает в понятие “парадигма”, отсылая читателя вместо этого к одной из своих замечательных работ “Невидимые генеалогии” (*Darnell 2001*), в которой прослеживается рост интеллектуальной мысли и теоретических традиций, вошедших в фонд “американистской” антропологии (термин, который она давно использует). Мне пришлось взять с полки эту книгу, чтобы освежить свою память. Ни слова “парадигма”, ни слова “теория” не нашлось в предметном указателе, не нашла я и соответствующих определений, но из чтения начальных страниц книги у меня все же сложилось довольно отчетливое впечатление о том, что Дарнелл считает теорией, в каком взаимоотношении с задачами и вопросами исследования, по ее мнению, находится теория и, например, можно ли, взяв какую-либо существующую теорию, старую или новую, вывести из нее вопросы, пригодные для исследования.

Парадигма, как следует из рассуждений Дарнелл, формирует наш общий подход к исследовательским вопросам и выбранным теориям, а также играет определяющую роль в том, *что* именно мы принимаем в нашем исследовании за данное или за общий знаменатель и какие именно методологические приемы мы начинаем применять к разрешению каждого конкретного вопроса (его анализу, интерпретации и т.д.). Дарнелл упоминает идеи Т. Куна о том, что в академических дисциплинах их собственная история истолковывается с точки зрения некумулятивных теоретических парадигм “нормальной” науки, сменяющихся накоплением “аномалий”, которые приводят к научным революциям, закрепляющим новые парадигмы и периоды новой “нормальной” науки. В применении к истории антропологии, стало быть, в процессах смены парадигм должны отразиться как стремительные результаты деятельности небольшого ряда ярких и влиятельных ученых, так и менее быстрые и менее драматичные по характеру периоды интеллектуальной адаптации. В парадигме, иными словами, должен так или иначе найти отражение научный вклад всех участников процесса – даже тех, чья работа не означала радикальных перемен в познавательных моделях или схемах интерпретации. Каждая историко-антропологическая работа должна быть, таким образом, учтена, и отмечать некоторые исследования как, скажем, “чисто описательные” (и потому “малоинтересные”) – значит маргинализировать целые группы исследователей. Это было бы схоже с тем, как если бы историк

физики решил учитывать в качестве важных только труды физиков-теоретиков, но не труды тех, кто работал в русле экспериментальной физики. Такой подход искажил бы наше видение и понимание истории дисциплины, поскольку мы бы выборочно смотрели лишь на часть процесса производства знания.

Но в парадигме – особенно критической парадигме, о которой говорит Дарнелл – должны отразиться также и вопросы социальной организации и профессиональной динамики дисциплины, т.е. вопросы, которые, как мне представляется, относятся к сфере социологии знания и которые заставляют нас размышлять о нашей профессии как об определенной форме научной деятельности. Это вопросы о том, как исследователи получают свой научный опыт, знания, научные степени и регалии, как они публикуют результаты своих исследований и какая реакция за этим следует (принимаются ли их публикации, отклоняются, признаются, игнорируются, цитируются, намеренно не учитываются и т.п.), на какие должности они попадают (академические, неакадемические, и какие из этих должностей принято считать престижными), как они продвигаются или не продвигаются по научной лестнице, как они получают или не получают доступ к необходимым для их работы ресурсам и так далее. Список можно долго продолжать. В последние десятилетия появилось довольно много исследований по социологии профессий, в которых все эти вопросы детально обсуждаются. Возьмем, например, гендерный аспект. Недавно мне пришлось изучать биографическую историю о том, как жена одного антрополога, занимавшегося археологической тематикой, постепенно научилась у него этому научному ремеслу, но после того, как он умер, не стала пробовать найти себя в антропологии, а начала карьеру (оказавшуюся очень даже успешной) преподавателя английского языка и литературы в Стенфордском университете, используя свои статьи в области археологии и антропологии как интеллектуальный ресурс. Впрочем, я еще раньше обращалась к исследованию темы о научных семейных подрядах, т.е. о том, как жены (или вдовы) этнографов начинали заниматься антропологией или археологией вслед за своими мужьями. В этом, наверное, я все-таки ориентировалась прежде всего на примеры людей, которые достигли некоторого успеха в антропологии.

В основе парадигмы, на которую опирается моя историко-антропологическая работа, таким образом, лежит следующее допущение: то, что происходило с нашими коллегами по дисциплине когда-то в прошлом, продолжает оказывать влияние на состояние знания, интерпретации и исследовательскую деятельность сегодняшних тружеников дисциплины. Биографии имеют значение. К сожалению, как замечает и Дарнелл, в текущий момент все меньше коллег обращают на это внимание и полагают, что презентистская модель исследований является вполне достаточной. Многие считают, что не имеет смысла тратить время на изучение того, что и так известно, и соответственно того, как оно стало известным в исторической перспективе. Мне кажется, что данная тенденция зародилась еще в конце 1970-х – начале 1980-х годов с подачи отдельных представителей гуманитарных наук, провозгласивших себя приверженцами “новой этнографии”. Чтобы изобразить свою “включенность” в процесс полевой работы (а этот фактор всегда оставался очень важным), они стали фокусироваться почти исключительно на свои собственные ощущения от происходящего, давая понять, что в поле они прибыли как *tabula rasa*, т.е. без каких-либо предварительно усвоенных установок об изучаемом обществе или его культуре. Надо ли говорить, что этим они сразу подрывали достоверность своих этнографических работ? Аспиранты нередко появлялись в резервациях без какого-либо согласования или разрешения, причем с ожиданиями, что представители индейских культур их всему научат и дадут им все необходимое, и это, конечно, было чрез-

вычайно неуважительно по отношению к последним. В резервациях навахо в то время я сталкивалась с этим каждый год, и мне просто хотелось дистанцироваться от коллег.

В парадигме, приемлемой для истории антропологии, должно отражаться уважение к истории получения и производства знания в прошлом, однако же при этом и его критическая оценка. Антропологическое знание (то, что производится в ходе полевой работы исследователем или группой исследователей) является кумулятивным. Для нас оно всегда является актуальным, но, так сказать, должно подвергаться критической переоценке перед каждым использованием, иначе можно впасть в ошибки, связанные с деконтекстуализацией. И, еще раз, все это не значит, что мы не должны критически относиться к тому, каким способом та или иная информация была получена в прошлом.

В отличие от парадигм и теорий, которыми формально оперировал Т. Кун, информация, на которой основывается наше сегодняшнее понимание вещей в нашей дисциплине, никогда не является бесполезной и не может быть по умолчанию ошибочной. Но ее следует рассматривать в контекстуализированной манере, чтобы она использовалась этично и разумно. Контекстуализация подразумевает то, что должны быть представлены сведения о тех, кто собирает информацию, об их исследовательских целях, о теориях или парадигмах, на которые они опираются, об изучаемых людях или обществах. Критическая оценка, в свою очередь, подразумевает проверку, насколько справедливыми, равноправными и уважительными были отношения между изучающими и изучаемыми, насколько достоверными и надежными оказались результаты. В своей собственной деятельности по изучению материальной и духовной культуры индейских групп в США я старалась приглашать их представителей в свои музейные проекты, относясь к ним как к коллегам, учитывала их классификации и понятия при выстраивании научных таксономических номенклатур. Эти начинания нужно продолжать, ибо мы еще только в самом начале пути, но с уверенностью можно сказать, что сегодня нет пути назад к “одностороннему” пути презентации изучаемой культуры.

Попытки переосмысления сущности парадигм полезны. С возрастом, читая все больше общественнонаучной литературы, я стала встречать все больше туманных определений того, что такое “парадигма”, “теория”, “гипотеза”, “допущение”, “предположение” в антропологии, социологии, культурных исследованиях, американистике и даже индеанистике. Я поняла уже давно, что не знаю, что сегодня конкретно означают термины, такие как “парадигма” или “теория”, потому что разброс значений стал варьироваться бесконечно (как, например, еще раньше произошло с термином “культура”). Некогда, впрочем, я думала, что все это хорошо знаю, но это было в тот давний период, когда я поступала в аспирантуру в 1973 г. После этого медленно начало приходить осознание того, насколько небрежной является огромная часть написанного в нашей дисциплине: научная неаккуратность особенно часто выходит на поверхность там, где авторы хотят проявить оригинальность или креативность, добавляя альтернативные значения какому-нибудь существующему термину. Нередко цель этой игры с терминами – просто продемонстрировать остроту интеллекта, но иного исследователя она может поставить в тупик.

Ставила она в тупик и меня. Но однажды мой научный руководитель сказал мне: “Обычно я перечитываю текст на пару раз, но если после этого не начинаю понимать его, это скорее всего значит, что автор не продумал аргументацию до конца и не смог написать ясно”. Я поняла, что в научном разговоре необходимо стремиться к ясности и к элегантности в математическом смысле. Когда способ решения проблемы описывается элегантным образом, он становится эффектив-

ным и конструктивным. Я решила для себя, что не стоит писать эзотерическим языком, нацеливаясь на узкую аудиторию тех, кто тщательно охраняет свой эксклюзивный вокабуляр (один из типичных методов, используемых в целях сохранения контроля и престижа в дискурсивном сообществе). Это не значит, что нужно избегать корректного теоретического вокабуляра там, где он действительно требуется. Я далее поняла, что плохой практикой являются глобальные обобщения, сделанные на основе единичных случаев, и также плохой является манера представить на письме какую-нибудь мысль, много раз повторить ее в тексте, а в заключении указать, что она доказана на основе представленных рассуждений. Мой идеал научной парадигмы, на которую можно опираться, – это когда представлены доказательства, подтверждающие (или опровергающие) высказываемую идею, когда она изложена ясно и понятно для широкой научной аудитории и когда в выводах нет универалистских обобщений, сделанных на основе единичных примеров.

Полагаю, что не все согласятся с таким идеалом парадигмы. Следование ему оборачивалось критикой для меня, ибо мне указывали на то, что, избегая теоретичности письма, не попадешь в авангард антропологии и не сможешь двигаться в правильных направлениях. Однако пусть это решают историки антропологии. Моя стратегия научного общения – вовсе не обращать коллег в свою веру и не заставлять их думать так, как думаю я. Моя стратегия – представить сообществу этнографическую информацию, полезность которой, как мне хочется надеяться, выдержит проверку временем.

В своих книгах я не стремлюсь излагать какую-то теоретическую позицию сразу же во вступлении, как это сегодня принято делать, но стараюсь распределить теоретические экскурсы по ходу повествования в соответствии с проблемами, которые затрагиваю. Такой принцип мне удобен, поскольку моя работа междисциплинарна и поскольку я стремлюсь включить в свое повествование как свои интерпретации, так и интерпретации тех людей, которых я изучаю и с которыми я работаю в поле. Мне это необходимо для того, чтобы описываемые в книге люди могли узнать себя в тексте и высказаться о том, насколько, по их мнению, мне удалось понять их мир. За сорокалетний период, прошедший после публикации моей первой книги о культуре и искусстве навахо, я не раз встречала и продолжаю встречать эту книгу на полках в домах навахо, а люди, которых я интервьюировала, посылали своих детей учиться в университет, где я преподаю. Мне всегда казалось, что если мои интерпретации будут перегружены антропологическим жаргоном, то перестанут быть доступными для людей, о которых пишу. Таков мой личный подход к структурированию и изложению этнографического материала.

Призыв Дарнелл к установлению критической парадигмы можно рассматривать с разных сторон, но мне бы хотелось остановиться на одном базовом вопросе: что мы подразумеваем под парадигмой? С этим необходимо определиться, прежде чем начинать размышлять о “критическом”. На самом деле “парадигма” – это не совсем ясный термин, которым авторы часто пользуются, чтобы постараться показать, что их идеи и концепции лучше применимы к исследованию того или иного вопроса, чем идеи и концепции других. В рамках данной дискуссии, насколько я понимаю, в этот термин мы вкладываем значение общих теоретических рамок, в русле которых проводится работа, связанная с производством и презентацией научного знания и с постановкой соответствующих вопросов, которые могут быть разобраны с помощью пунктуального исследования.

Не стоит и говорить, что многолетняя деятельность Дарнелл – как ее книги и статьи, так и наше коллегиальное общение – оказали огромное влияние на мое

собственное творчество. Должна признать, что многие аспекты работы историка антропологии, подмеченные ею, сегодня попросту интернализированы в моем творчестве. Возможно, более всего – аспекты, касающиеся междисциплинарности. Хотя я бы предпочла разговаривать не о междисциплинарности, а скорее о мультидисциплинарности. Мне кажется более верным рассматривать историю нашей дисциплины не столько с точки зрения конкретно “истории антропологии” и, скажем, вклада отдельных персонажей, значимых в ней, сколько с точки зрения общей истории социальных наук. Я включаю сюда изучение того, как ученые сами видят процесс производства знания, в который они включены и который оказывает воздействие на их же собственное понимание вещей. Изучение этого невозможно свести к исследованию в рамках одной отдельно взятой дисциплины, поскольку ученые порой работают в русле совершенно разных интеллектуальных традиций. Одной из причин, почему мне нравится антропология как область, является то, что она мультидисциплинарна по своей сути; это дисциплина, которая старается собирать знания воедино. Но нельзя понять социальные явления или факты, считающиеся антропологическими, не привлекая к рассмотрению данные или идеи из социологии, геологии, географии, истории, экономики или политики (а в моем случае – еще и из гендерных исследований, американистики и, наверное, культурных исследований). В одних исследованиях будет необходим один набор дисциплин, в других – другой. Мультидисциплинарный подход оказывается особенно важным, когда мы работаем с биографическим методом. Я не могу представить себе никакую историю дисциплины, которая не была бы мультидисциплинарной по своему существу. К тому же, как антрополог, я не могу представить себе историю нашей дисциплины, в которую не были бы интегрированы на объяснительном уровне идеи (если хотите – парадигматические), исходящие от людей, которые являются объектом изучения. Мы – те, с кем мы работаем. Поэтому любая интеллектуально приемлемая и удовлетворительная исследовательская модель в сфере истории антропологии всегда будет иметь, если можно так выразиться, “стохастический” характер, в ней всегда будут неучтенные переменные.

Парадигма – это манера, в которой мы видим мир, наша точка зрения на мир, способ интерпретации того, *что* мы видим, и способ отбора того, *что* считать первостепенно важным для нашего научного исследования. Парадигма включает в себе набор установок, положений и разнообразных усвоенных понятий (скажем так – констант), определяющих, каким образом мы решаем, какие вопросы уместно задавать в научном исследовании и какие результаты мы признаем за интеллектуально, морально, логически и этически удовлетворительные. Парадигма позволяет сообществам ученых приходить к согласию на предмет того, что считать истинным и правдоподобным или ложным и неправдоподобным, и дает возможность коллегам, знакомящимся с результатами проведенного исследования, оценить степень их достоверности и значимости. Парадигма включает в себе философские основания научного творчества и его эпистемологические начала, связанные с пониманием того, откуда нам известно то, что нам известно.

В некотором смысле можно сказать, что в парадигме заключено то, что в некоторых гуманитарных науках принято называть мировоззрением, worldview или Weltanschauung – базовыми философскими установками, которые руководят нашими мыслями и действиями. Научная парадигма, правда, представляет собой частный случай этого – мировоззрение, разделяемое группой ученых (в рамках одной или разных дисциплин) и направляющее в определенную сторону процесс аргументации, производства и презентации научного знания. Ее часто принимают за общую объяснительную модель. Грамотная парадигма

сочетает в себе ясные понятия о целях, задачах, границах, методах и тактиках исследования. В нее встроены механизмы проверки ошибок и контроля за тем, чтобы исследование шло надлежащим образом. В ней отражаются позиции по поводу того, что считать нежелательными побочными эффектами исследования, как и по поводу того, какая сторона может правомерно давать заключения об адекватности полученных данных (как первичных данных, так и конечных результатов интерпретации). В парадигме могут задаваться параметры границ и охвата исследования, указывающие на то, какие обобщения правомерны и какие прогнозы можно делать на их основе. Парадигма содержит инструкции насчет того, как ставить исследовательские вопросы, какие из них считать этическими, корректными, релевантными, имеющими прикладное значение и т.д.

В социальных и гуманитарных науках накоплено множество парадигм, которые мы обозначаем как “позитивизм”, “эмпиризм”, “постмодернизм” и тому подобное. В них также накоплено множество теорий. И здесь мы сталкиваемся с одной из терминологических проблем. Теориям в сегодняшнем научном дискурсе часто придают статус “парадигм”, хотя на самом деле все-таки имеют в виду теории – наборы положений, постулатов и принципов, помогающих объяснить явления того или иного класса и предлагающих объяснения, считающиеся гипотетическими до тех пор, пока они не являются доказанными. Теории нередко увязывают с рассуждениями о причинах того или иного явления, они могут иметь статус “предположений” или даже “догадок”. Например, политэкономическая теория постулирует то, каким образом феномены политического и экономического плана воздействуют на социальные группы в пространстве и времени. Она же может предлагать объяснение того, как отношения власти отражаются в проявлениях системного неравенства. В любом случае мы видим, что в теорию вкладывается значение чего-то, что призвано объяснить непротестированное предположение или непроверенную точку зрения. Теория – это то, что предлагает более или менее правдоподобное истолкование предмета, опираясь на доступные факты. Но мне встречались сотни статей, в которых под теорией подразумевали просто ту или иную идею, которую собирались рассмотреть, либо же в значение термина не вкладывалось ничего более абстрактного предположения или допущения.

Однако предположения и допущения на самом деле встречаются как на уровне теории, так и на уровне парадигмы. Формально говоря, в наших предположениях и допущениях скрывается то, что мы принимаем за данное, имея или не имея для этого достаточных оснований. Это факторы, которые в наших исследованиях мы принимаем за некоторые “стабильные” единицы (опять же, константы), хотя в действительности они могут таковыми не быть. К примеру, в ходе своего историко-антропологического исследования судеб женщин-этнографов, работавших в юго-западных штатах США в период 1870–1960-х годов, я выяснила, что утверждение женщин на академических должностях занимало гораздо больше времени, чем утверждение на них мужчин (за исключением периода Великой депрессии, когда для всех процесс был одинаково долгим и сложным). Факты, подтверждающие это, мне встречались настолько часто и повсеместно, что в дальнейшем, изучая биографии женщин-ученых, я уже принимала это почти что за аксиому. Но она не всегда подтверждалась. Тем не менее наши предположения и допущения помогают нам фокусировать внимание на том, что может быть важным и что должно быть проверено.

Учитывая широту антропологии как исследовательской области и ее мультидисциплинарную сущность, можно утверждать, что в критической парадигме, пригодной для истории антропологии, должны быть отражены идеи о традиции и переменах, о том, что влияет на развитие интеллектуальных путей

людей в самом широком смысле. В ней должно быть отражено то, что люди работают и действуют в социальных контекстах, которые оказывают обратное влияние на их работу и действия. В ней должны быть отражены понятия о социальных слоях (родственных связях, коллегиальных связях, институциональных кругах, этнических кругах, местных взаимоотношениях и т.п.) и интеллектуальной атмосфере (что человек читал, какие идеи впитывал, какое отношение они имели к его собственному творчеству). Учреждения, сообщества, люди – они все находятся в постоянных взаимоотношениях друг с другом. Как исследователи, мы должны стремиться в как можно более полной мере воссоздать контекст, окружавший людей, которых мы исследуем. Для этого нужно привлекать теории коммуникации, сетевой анализ и другие аналитические инструменты.

Критическая парадигма, таким образом, должна помочь нам организовать нашу исследовательскую деятельность в ряде самых разных аспектов. Например, она может помочь нам:

- оценить состояние сегодняшнего дисциплинарного знания через разбор творчества коллег, работавших в прошлом;
- понять, верны ли (и применимы ли до сих пор) результаты исследований коллег, работавших в прошлом, или же они нуждаются в переоценке в свете новых данных или теоретических идей;
- придерживаться этических принципов при проведении исследований и в выборе способа презентации их результатов, а также размышлять о том, как научная работа (в том числе тот или иной конкретный исследовательский метод) влияет на изучаемое общество и его культуру, и о том, как можно исправлять ошибки, если таковые были допущены;
- рассматривать один из центральных вопросов для истории антропологии – а именно вопрос о том, как интерпретации и логика объяснения явлений менялись во времени (а также и сопутствующий вопрос о том, какие труды в истории дисциплины считались или продолжают считаться программными и почему);
- использовать то, что я называю “стохастической” моделью исследования, при которой различные переменные в поисковом процессе могут оказываться неожиданно и непредсказуемо важными в теме исследования;
- понимать, где пролегает граница между объективным и субъективным в исследованиях (и то и другое в наших исследованиях неизбежно);
- устанавливать успешные сетевые контакты между исследователями и исследовательскими сообществами в целях полезного обмена идеями.

В заключение хочу остановиться еще на одном любопытном моменте. На протяжении многих лет мне приходилось слышать по-разному задаваемый, но по сути один и тот же вопрос о том, к какому теоретическому направлению я себя отношу. Люди почему-то хотят, чтобы я навесила на себя ярлык, указывающий, членом какой группы меня следует считать. Как в сообществе приматов, они пытаются выяснить, из дружественного или недружественного лагеря я происхожу. Эта черта, характерная для нашего антропологического сообщества, на самом деле существенно влияет на многое – например, на то, как рассматриваются заявки на конференциях и т.д. Я часто вспоминаю случай, когда рассказчик навахо, будучи спрошенным, придерживается ли он традиционных верований или христианских, ответил: “И тех и других”. Я отвечаю на вопрос о моей теоретической ориентации примерно то же самое. Я использую те теории, которые помогают мне лучше понять предмет, который исследую. Поэтому я часто отвечаю, что я социокультурный антрополог, социолог, историк, американист, специалист по традиционной культуре юга США и музеолог.

Я часто говорю, что я эмпирик, но не позитивист. Моя цель в исследованиях – найти объяснения не глобального, но “среднего” уровня, и я хорошо понимаю, что дорога к поиску надлежащего объяснения всегда пролегает через целый ряд исследований, не через одно. Мне сложно приписать себя к какому-либо теоретическому лагерю, но, как я подозреваю, это сложно будет сделать любому грамотному историку антропологии. А потому все-таки сложно говорить и о парадигме, приемлемой для истории антропологии – она должна отличаться гибкостью, в соответствии с характером реальности, которую мы изучаем. Но определенно то, что она должна опираться на консенсус более или менее фундаментальным образом.

Пер. с англ. А.Л. Елфимова

О ТРАНСНАЦИОНАЛЬНЫХ ИСТОРИЯХ АНТРОПОЛОГИИ

Г.Л. Рибейро

Прежде чем разъяснить мою аргументацию на предмет того, почему нам необходима практика написания транснациональных историй антропологии, коротко остановлюсь на понятиях “междисциплинарность” и “критика” – оба занимают центральное место в размышлениях Регны Дарнелл.

На мой взгляд, сегодня мы все работаем в междисциплинарном русле, порой даже не осознавая этого. Хотя, конечно, работаем мы в междисциплинарном русле не все одинаково, и не все погружаемся в междисциплинарность в равной мере глубоко. Это зависит как от темы исследования, так и от научной дисциплины, в рамках которой работает исследователь. Последняя, в частности, может оформить исследование как более приближенное к социологии, экономике, истории, философии, филологии, биологии, генетике, медицине, математике, статистике и так далее. Междисциплинарность – это необходимость; она является источником вдохновения и помогает нам не говорить само собой разумеющиеся и очевидные вещи представителям соседних дисциплин. Она стимулирующе действует на воображение исследователей. Она доказывает, что научная дисциплина – не “клетка”, а скорее прочный фундамент для построения исследования, которое в итоге может привести, как мы часто надеемся, к неожиданным результатам. Она способствует, так сказать, перекрестному опылению дисциплин.

Критика – это один из основных способов совершенствования методологии, теории, эмпирических наработок и исследовательских подходов в любой дисциплине. Она способствует тому, чтобы научный разговор продолжался и чтобы интерпретации становились все более разработанными и полными. Критика – это эпистемологический и эвристический инструмент; она побуждает к рассмотрению разных точек зрения и позволяет находить положительное зерно в конфликтах интерпретаций. Проблема в том, что критику часто принимают прежде всего за способ разбить чью-либо точку зрения или инакий ход рассуждений. Это, конечно, недопустимо. Критика, понимаемая и практикуемая (часто в авторитарной манере) в таком негативном смысле, приводит к прекращению диалога, обрекает альтернативные точки зрения на забвение и ухудшает общую экологию знания, оставляя за собой единообразие интерпретаций и монотонность поисковых схем. В свою очередь, это приводит к консервации общего консенсуса по поводу научных парадигм и существующих иерархий власти в научном сообществе.

Междисциплинарность и критика (позитивная критика) покоятся, таким образом, на установках открытости к плюрализму и неортодоксальным взглядам – только в этом случае их полный потенциал может быть реализован. Именно на таких установках был основан один из проектов изучения традиций мировой антропологии, который был запущен более 20 лет назад (см.: *Ribeiro* 2014). Уже в самом начале 2000-х годов было ясно, что недоминирующие традиции антропологии, обеспечивающие превосходящий объем проводимых и публикуемых исследований, остаются тем не менее невидимыми в результате сохраняющегося неравенства в системе отношений власти в глобальном научном сообществе (*Kuwayama* 2004; *Restrepo, Escobar* 2005; *Ribeiro* 2006). Необходимы были новые инициативы и изменения как на международной институциональной, так и на международной теоретической арене – в частности, продвижение новых международных антропологических ассоциаций и сетевых сообществ и поощрение новых публикационных проектов (*Ribeiro* 2014). В 2004 г. был организован Международный совет антропологических ассоциаций (World Council of Anthropological Associations – WCAA). В научный обиход стали входить новые понятия – такие как “доминирующие” или “недоминирующие” антропологии, “гегемонистские” или “негегемонистские” антропологические традиции, “глобальная система антропологической продукции”, “космополитический провинциализм”, “провинциальный космополитизм” и другие – они помогали осмыслить новые складывающиеся взаимоотношения на мировой научной сцене. В 2006 г. вышел сборник “Мировые антропологии” (*Ribeiro, Escobar* 2006), целью которого было показать исторически сложившееся разнообразие антропологических традиций и, собственно, разнообразие связей между ними. Мне пришлось работать редактором раздела “World Anthropologies” в редакции Международной антропологической энциклопедии в ту пору, когда Хилари Каллен была ее главным редактором (см.: *Callan* 2018). Данная энциклопедия ознаменовала собой первый случай публикации, где самые разные научные антропологические сообщества из самых разных уголков мира оказались освещены в 90 статьях фундаментального 12-томного справочного издания, в котором была представлена не только палитра историй антропологии, но и палитра исследователей, научных ассоциаций, теоретических взглядов.

Мне представилась полезной инициатива перевести часть этих статей на испанский язык, учитывая огромную испаноязычную читательскую аудиторию на американском континенте и в Европе. В результате 31 статья была переведена, и две новые были целенаправленно написаны на испанском. Они появятся в текущем году в двухтомном сборнике “Панорамы антропологии мира” (“*Panoramas de las Antropologías del Mundo*”), готовящемся к публикации в Мексике. Данный сборник станет уникальным вкладом в дело исследования транснациональной истории антропологии, и я хотел бы теперь остановиться на том, почему и как это начинание стоит продолжать.

Очевидно, что “национально сфокусированных” исследований по истории дисциплины недостаточно для того, чтобы понять, как развились или развивались различные научные сообщества. На то, что антропологическое знание имеет транснациональный характер, указывалось уже давно в ряде дискуссий (см., напр.: *Fabian* 2006). Я участвовал в этих дискуссиях, высказывая мнение, что ситуация с антропологией может быть описана с помощью понятия “космополитика”, отражающего “множественные критические точки зрения на перспективы транс- или супранационального диалога”. Это понятие “опирается, с одной стороны, на то положительное, что у нас ассоциируется с понятием космополитизма; с другой – на фундаментально важный анализ несимметричных отношений власти <...> Космополитика включает в себя дискурсы и методы

ведения политики, нацеленные на глобальный результат”. Меня, в частности, интересует “такой род космополитики, который присутствует в конфликтных ситуациях, имеющих отношение к роли культурного многообразия и различия в формировании государственного устройства. На мой взгляд, антропология – это и есть космополитика в ее отношении к структуре инаковости... она претендует на универсалистский охват, но в то же время очень чутко осознает свои собственные ограничения, а также и существующие притязания других, альтернативных видов космополитики” (*Ribeiro* 2006: 364–365). Я также указывал, что если мы рассматриваем антропологию в качестве

космополитики, то из этого следует, что исследования истории одной лишь антропологии североатлантического региона недостаточно для того, чтобы разговаривать об истории антропологического знания в глобальном масштабе. И это не только потому, что история антропологии имеет свою специфику в каждом конкретном национальном контексте, но и потому, что в разных частях мира выросла своя космополитика, благодаря которой развились множественные конфигурации знания, схожие с той областью, что однажды была названа антропологией как “академической дисциплиной, возникшей в североатлантическом регионе” (см.: *Danda* 1995: 23).

Иными словами, в вышеуказанных инициативах содержался призыв к плюрализации историй антропологии в той международной научной среде, что сложилась в результате империалистического доминирования западной системы знания – в частности, системы глобального престижа определенных университетов и структур высшего образования, а также продвигаемых и поощряемых ими специфических дискурсов инаковости.

Но, несмотря на положительные сдвиги, у нас все равно остаются сложности тройного плана. Во-первых, большинство работающих в академической сфере не усматривают в существующей ситуации ничего особенно проблематичного и даже не размышляют над тем фактом, что повестка исследований и их теоретические рамки по-прежнему продолжают задаваться в североатлантическом углу мира, – наоборот, они некритически воспринимают их и следуют им, превращаясь в пассивных потребителей доминирующих тенденций. Во-вторых, большинство исследований по истории антропологии все равно продолжают носить нациецентричный характер – даже и те, что выходят из-под пера ученых, вполне осознающих те проблемы, к которым привело доминирование “североатлантической перспективы” в развитии антропологического знания. В-третьих, хотя, безусловно, и среди нациецентричных исследований по истории антропологии есть такие, в которых рассматривается множественность различных научных традиций, они на данном этапе представляют собой скорее исключение, чем правило.

Встает вопрос, что делать. Простого ответа на этот вопрос не существует, но я убежден, что область изучения глобальных историй антропологии должна быть институционализирована как субдисциплина. Исследования национальных историй антропологии все равно важны как средство достижения этой цели, но в них должно уделяться гораздо большее внимание скрытым взаимосвязям между научными традициями и феномену перетекания и передвижения научных концепций, как и самих людей, в международной сфере, ибо в ней действительно сосуществуют разные академические и познавательные традиции. Выдвину несколько конкретных предложений, опираясь на свой опыт редактора-составителя двух книг, целью которых было представить сравнительную перспективу развития традиций мировой антропологии, а также опыта работы над составлением Международной антропологической энциклопедии.

1) Нам нужно больше исследований, раскрывающих не всегда известные факты сотрудничества “отцов-основателей” национальных антропологических традиций с их зарубежными коллегами. Среди последних было немало

аспирантов, учившихся в престижных университетах. Например, мексиканец Мануэль Гамио (1883–1960) и бразилец Жилберту Фрейре (1900–1987) учились у Боаса, а китаец Фэй Сяотун (1858–1942) – у Малиновского, в то время как Цубои Сёгоро (1863–1913), которого считают одним из основателей японской антропологии, провел три года, обучаясь в Англии и Франции (см.: *Yamashita et al.* 2018). Как и насколько все эти связи повлияли, с теоретической и практической точек зрения, на их научные пути и на развитие соответствующих национальных научных сообществ? А ведь роль зарубежных студентов, аспирантов и приглашенных исследователей в распространении антропологического знания только возросла за последнюю половину столетия.

2) Нужно больше исследований жизни и творчества антропологов, находившихся в эмиграции, ссылке или изгнании, так как их жизненный опыт часто выступал катализатором инноваций. Напомню лишь о судьбах некоторых из наиболее известных антропологов: Франц Боас переехал в США из Германии; Бронислав Малиновский был поляком и проводил свою полевую работу на Тробрианских островах, находясь в своего рода ссылке во время войны; британец Альфред Рэдклифф-Браун работал на островах Тонга, в Кейптауне, Сиднее, Чикаго и Сан-Паулу; для научной карьеры Клода Леви-Строса были чрезвычайно важны периоды его жизни в Сан-Паулу и Нью-Йорке; а сотрудничество между бразильцем Роберто Кардосо де Оливейра и мексиканцем немецкого происхождения Родольфо Ставенхагеном сыграло центральную роль в становлении латиноамериканских теорий внутреннего колониализма и межэтнического трения.

3) Необходимо обращать повышенное внимание на международные конгрессы, семинары, ассоциации, группы как места, в которых происходит профессиональное сетевое общение и из которых распространяются теоретические и исследовательские идеи, стимулирующие развитие различных научных направлений. В сегодняшние дни огромную роль в этом плане играют конгрессы и мероприятия, организуемые, например, Международным союзом антропологических и этнологических наук (IUAES), Европейской ассоциацией социальных антропологов (EASA), Латиноамериканской антропологической ассоциацией (ALA). Исторически важной в этом отношении была и деятельность фонда Wenner-Gren начиная с известного симпозиума 1952 г. “Антропология сегодня”, организованного под руководством Альфреда Крёбера. Можно также упомянуть и ЮНЕСКО – по крайней мере, начальный период деятельности этой организации был отмечен интересными проектами, где устанавливался международный диалог.

4) Необходимо браться за разработку таких тем, в которых напрашивается сравнительный анализ на международном уровне. Например: а) антропология в репрессивных государствах (что происходило с антропологами Аргентины и Чили во время военных диктатур XX в., с антропологами СССР и Германии в периоды 1930-х и 1940-х годов?); б) антропология и социальная инженерия (можно сравнить роль, которую сыграли в военное время антропологи США и Японии как специалисты по меньшинствам и межкультурной коммуникации); в) антропологи и расизм (как в тех или иных обществах антропологическое знание внесло свой вклад в борьбу с расизмом, или, наоборот, каковы были причины поддержки расизма антропологами в Германии, Австрии или ЮАР?); г) антропология и общественность (какие типы и вариации антропологического активизма существуют в разных обществах и странах – Бразилии, Колумбии, Норвегии, США и т.д.?); д) антропология и деколонизация (каким образом воспринимались антропологи и антропология как деятельность в разных азиатских и африканских странах, получивших независимость во второй половине XX в.? или каким образом отразились на антропологии проблемы деколонизации в различных ипостасях европейского империализма и колониализма?)

5) Стоит специально обратить внимание на те теоретические традиции, которые так и остались незамеченными в глобальной системе антропологического знания. Почему так произошло? Что помешало им – язык, механизмы цензурирования, монополистские издательские структуры? Встает попутный вопрос: что именно делает теорию локального значения теорией международного значения? Бывают ли вообще теории ограниченного регионального значения?

6) Нужно смотреть на неортодоксальные, неканонические потоки научной информации в общей системе распространения антропологического знания, по-прежнему исходящего в своей массе из гегемонистских североатлантических центров, структурно оформленных в результате доминирования определенных режимов империализма, колониализма и разделения мировой власти. Является ли их научное первенство результатом империалистической экспансии? Является ли источником академического авторитета в этих центрах феномен, который можно назвать интеллектуальным экстрактивизмом?

Хотелось бы надеяться, что указанные (как и оставшиеся за рамками этого комментария) вопросы помогут в деле дальнейшего становления и укрепления научного направления по изучению транснациональных историй антропологии.

Пер. с англ. А.Л. Елфимова

ИСТОРИЯ(-И) АНТРОПОЛОГИИ: НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ ПО ПОВОДУ РЕФЛЕКСИВНОСТИ

Н. Ришар

Как напоминает в своем тексте Регна Дарнелл, история антропологии была в центре столкновения мнений с тех самых пор, как Джордж Стокинг в 1965 г. противопоставил два различных отношения к дисциплинарному прошлому, которые он обозначил как презентизм и историзм (*Stocking 1965*). Протестуя против присущей его дисциплине практики самоописания, которую он считал целиком направленной на оправдание сегодняшних теоретических и институциональных установлений, Стокинг призывал к написанию истории антропологии, свободной от актуализации и прежде всего стремящейся восстановить контекст производства научного знания во всей его сложности.

Опубликованная в одном из первых номеров журнала *Journal for the History of the Behavioral Sciences* – одного из старейших периодических изданий, посвященных истории социальных и гуманитарных наук, декларация Стокинга касалась не только антропологии. К тому же она резонировала с похожими заявлениями, сделанными в рамках других дисциплин. Так, несколькими годами позже кембриджская школа, сформировавшаяся вокруг Квентина Скиннера и Джона Покока, призывала к контекстуализации истории политических идей – понимаемой как одно из направлений политологии – и формулировала сходные с выдвинутыми Стокингом обвинения в адрес идеализма (который она считала “внеисторическим”) и редукционистского марксизма. Так рождалось контекстуалистское течение интеллектуальной истории социальных и гуманитарных наук, в русле которого любые “презентистские” уклоны подвергались радикальному осуждению. В 1988 г. Стефан Коллини изложил это так:

В своей основе [презентизм] заключается в написании истории наоборот. Нынешний теоретический консенсус внутри дисциплины, или спорная версия такого консенсуса, рассматривается как окончательный, и прошлое вследствие этого реконструируется в телеологическом ключе: как ведущее к настоящему и полностью выражающееся в нем (*Collini 1988: 389*).

Эти стратегические позиции вызвали бурную реакцию, и начиная с 1980-х годов все чаще начали раздаваться призывы к преодолению противоречия между презентизмом и историзмом. В статье, озаглавленной “Для чего нужна история наук о человеке?”, мы с политологом Лоиком Блондые подчеркиваем спорный и упрощающий характер предложенной Стокингом оппозиции и приходим к заключению о потенциальной плодотворности мобилизации социальными науками их истории при условии ее разумного использования (*Blondiaux, Richard* 1999).

Я предлагаю на следующих страницах вернуться к разговору об этой плодотворности и связанных с ней рисках, прибегнув к понятию рефлексивности – методологическому принципу, ставшему важнейшим, в частности, в антропологии и социологии (*Bourdieu* 2001). В своей многозначности это понятие, как мне кажется, может дать представление о сложности различных форм перехода от прошлого к настоящему и обратно в социальных науках.

Неясная фигура отца-основателя. Случай Франца Боаса, кристаллизующий вокруг себя споры в среде североамериканских антропологов, к которым принадлежит и Дарнелл, является примером классического использования истории социальными науками. Будучи почти парадигматическим воплощением противоречивой памяти об отце-основателе, он ярко иллюстрирует проблемы внутридисциплинарных коммемораций (*Abir-Am, Elliot* 1999; *Plas, Richard* 2020). Фундаментальная роль, которую Боас сыграл в становлении антропологии как научной дисциплины в США и Канаде, общепризнана, и различные коллективные мероприятия регулярно напоминают об этом. Однако эта память не свободна от разногласий, в том числе теоретических, по поводу как методологии, так и эпистемологической программы антропологии. Эти разногласия, о которых говорили вполголоса уже при жизни отца-основателя, стали выражаться более открыто сразу после его смерти, например, в посвященном Боасу номере *The American Anthropologist* (1943. No. 45. P. 3). Они вновь были сформулированы в подготовленной к его столетию публикации (*Goldschmidt* 1959) и продолжают существовать поныне, как показало неоднозначное восприятие появившегося в 2015 г. первого тома архива ученого – “Документы Франца Боаса” (*Darnell et al.* 2015; см., напр.: *Wickwire* 2017).

Эти конфликты, поддерживая память об одном из основателей антропологии внутри научного сообщества, иногда делают его фигуру почти непостижимой. До такой степени, что Боас, которому посвящено огромное количество историографических работ, так и не стал объектом полноценного академического биографического исследования. И это можно сказать не только о Боасе. Во Франции такого рода примером мог бы служить случай Анри Брейля. Прозванный “патриархом первобытной истории”, он был выдающимся деятелем в сфере археологии и истории первобытности первой половины XX в. Но после своей смерти в 1961 г. Брейль стал до такой степени спорной в институциональном и интеллектуальном плане фигурой, что его академическая биография появилась лишь в 2014 г. (*Hurel* 2014). Как метафорически заметила Дарнелл, в истории социальных наук полно “слонов в комнате” (*Darnell et al.* 2015: xi). Они, с одной стороны, настолько заметны, что их невозможно игнорировать, а с другой – слишком обременительны, поскольку, концентрируя на себе противоречия и раздоры, делают невозможной какую-либо общепринятую интерпретацию. В них также заключается парадокс: в качестве “отцов-основателей” они олицетворяют идею единства дисциплины, но конфликты, разгорающиеся вокруг их памяти, делают очевидным отсутствие такого единства.

В ряде ситуаций обращение к архивам могло показаться механизмом преодоления противоречий. В случае с Брейлем, оставившим менее объемные фонды, чем Боас, в 2010-х годах специальный исследовательский проект позволил

провести их полную инвентаризацию и передать на хранение в Национальный музей естественной истории в Париже и в Национальный археологический музей в Сен-Жермен-ан-Лэ (Coye 2016; Richard 2005). Подобная работа с архивом Боаса ведется с 2013 г. под руководством Дарнелл (см., напр.: Darnell 2018). Однако вопреки утверждениям или надеждам тех, кто занят этой работой, возвращение к архивам не всегда равнозначно умиротворению историографических и мемориальных споров. В некоторых случаях это обращение к первоисточникам – когда оно служит конструированию контристории формирования дисциплины – бывает вызвано откровенным несогласием. Так было, например, в конце 1990-х годов с изучением архивов Габриэля Тарда и переизданием его трудов с целью оспорить историю основания французской социологии, полностью сосредоточенную на фигуре Эмиля Дюркгейма (Mucchielli 2000).

О различии времен. Как бы то ни было, обращение к архивам и рукописям, а не только к опубликованным текстам, открывает более широкое пространство рефлексивности, понимаемой как критическое переосмысление учеными своих собственных практик. Лучше освещая детали процесса становления исследователя в науке и затем исследовательской работы, все многообразие интеллектуальных взаимодействий, влияний, круга чтения, архивы способствуют более тонкой рефлексии по поводу дисциплинарных границ, междисциплинарных сближений и удалений. Преодолевающие тоннельный эффект, о котором еще в 1988 г. писал Стефан Коллини и который как бы переносит в прошлое современные границы между дисциплинами, архивы ученых почти всегда свидетельствуют о том, насколько эти границы подвижны. Они помогают сегодняшним исследователям по-новому осмыслить то, как они сами определяют свою сферу исследований и как практикуют (или нет) междисциплинарность. Эти архивы могут так же, как в случае с Боасом или Тардом, отсылать к тому моменту в истории, когда дисциплина не была еще институализирована в своей нынешней форме и когда проницаемость границы между тем, что мы теперь называем социальными науками, и более широкой интеллектуальной сферой была очевидной и принималась как должное.

Лучшее знание этих реалий прошлого может побудить сегодняшних исследователей к рефлексии о своем месте в обществе и уточнить их понимание связи между их исследовательской работой и гражданской позицией. Эти два момента подчеркивает Дарнелл, опираясь на Боаса для подкрепления своей концепции о теснейшей связи антропологии с лингвистикой и не скрывая своих политических взглядов, находящих отражение даже в научных публикациях. Эта тематика занимает центральное место в первом томе, посвященном архиву Боаса.

В классическом прочтении истории как *magistra vitae* Боас предстает воплощением этоса ученого. Однако эта модель ценна не столько как образец для подражания, сколько как возможность остранения, которую она предоставляет современному ученому. Она заставляет задуматься о различии прежних и нынешних пространств возможностей. Рефлексивный и осмысленный презентизм может также принимать форму размышления с позиций настоящего о различии времен, вместо того чтобы конструировать телеологический образ прошлого, ориентированного настоящим и направленного в настоящее.

Научные данные и рефлексивность. Обращение к архивам может способствовать не только рефлексии по поводу институционального состояния дисциплины, ее теоретических парадигм, интердисциплинарности и социальных обязательств. Оно также делает возможной иную форму рефлексии, связанную с новым использованием накопленных в прошлом научных данных. Это – один из видов работы, ведущейся в связи с публикацией архивов Боаса. Помимо ан-

тропологов, к информации, предметам и описаниям, собранным Боасом и его соратниками, обращаются и индигенные сообщества – “информанты”, которые также тесно связаны с проектом публикации (*Darnell* 2018) и для которых эти научные данные – ценный источник по их собственной истории.

Вопрос вторичного использования данных в социальных науках является непростым и вызывает интересную дискуссию, в частности, вокруг понятия “пересмотр” и необходимой при этом рефлексивности (*Burawoy* 2003; *Laferté* 2006). Пример Боаса приглашает к двум возможным типам пересмотра, чаще всего взаимосвязанным. Первый и, по всей видимости, доминирующий среди индигенных сообществ, вовлеченных в проект, заключается в привлечении собранных в прошлом данных для изучения трансформаций обследованных обществ и выявления форм их историчности. Второй направлен на анализ этих данных с целью поместить в исторический контекст обстоятельства их сбора. Последняя задача требует научной рефлексивности. Как сформулировали это авторы недавнего труда, посвященного данному вопросу, пересмотр требует “сделать рефлексивность добродетелью” (*Pasquali et al.* 2018: 9). С одной стороны, данные, собранные в прошлом, нельзя воспринимать “как есть”, но следует анализировать их как конструкции, произведенные в результате взаимодействия в конкретной исторической ситуации исследователя и его информантов; с другой – нельзя предъявлять ученому былых времен обвинения, оправдывающие подход, принятый в настоящем. Примеры такой ликвидации прошлого через обесценивание прежних исследований с целью повысить ценность теоретических и методологических позиций современного ученого нередки в истории антропологии. В данном случае мы, безусловно, имеем дело с недостатком рефлексивности, которая требует от исследователя осознания того, что его позиция не более независима от взаимосвязанных факторов контекста, чем позиция его предшественников.

Чрезвычайно оживленным и стимулирующим дебатам вокруг фигуры Боаса, его способов сбора и формализации данных наблюдения, его собственного отношения к полю, а также вокруг его важнейших соратников тем не менее иногда не хватает рефлексивности, о которой шла речь выше.

История и онтология. Однако эта рефлексивность может быть еще более сложной и принимать онтологическое измерение, присущее социальным и гуманитарным наукам, специфику которых некоторые философы видят в отношении, устанавливаемом между ученым и объектом его исследования. Последний, в отличие от объектов естественных наук, является одновременно и субъектом. Ян Хакинг, развивающий то, что он называет исторической онтологией, различает интерактивные категории социальных наук и индифферентные категории наук естественных (*Hacking* 2002). Хотя все категории, используемые наукой, являются социальными конструктами – результатом процессов, сочетающих эмпирические данные, протоколы наблюдения, теоретические договоренности и коммуникативные стратегии, – категории естественных наук описывают и конструируют объекты, с которыми они имеют дело, в одностороннем порядке, не изменяя при этом саму природу объектов, не осознающих ни самих себя, ни научные категории. Напротив, категории, конструируемые социальными науками, оказывают воздействие на людей – субъектов, которых они характеризуют, которые реагируют на эти категоризации и, в свою очередь, участвуют в сложном процессе их выработки (*Hacking* 1999). Данные социальных наук включены в этот замкнутый круг совместного конструирования, производимого категоризирующим и категоризируемым субъектами. Роджер Смит рассуждает иначе, прямо используя понятие рефлексивности, но в том же направлении (*Smith* 2005, 2007). Он видит специфику социальных и гуманитарных наук в особенности их объ-

екта – человека, который конструируется и видоизменяется по мере создания и эволюции определяющих его дискурсов (см. также: *Carroy et al.* 2013).

Да и сами данные социальных и гуманитарных наук рефлексивны по своей сути: будучи результатом социального конструирования в конкретном историческом контексте, они в свою очередь оказывают влияние на участников этого процесса. По-настоящему рефлексивный взгляд на прошлое социальных наук мог бы с полным основанием поставить перед собой цель анализа этих механизмов, которые присущи как прошлому, так и настоящему. Архивы и новый взгляд на них могут это позволить. Вольф Фейерхан предлагает, например, в качестве одного из направлений такого анализа изучение способов наименования областей науки и аналитических категорий. Речь идет, таким образом, о внимании к выбранным терминам и к тому, что они обозначают в конкретный момент, а также к их трансформации в других контекстах, в том числе в том, в котором находится современный исследователь (*Feuerhahn* 2020). Другое направление, которым следуют, например, некоторые работы, посвященные патримониализации, состоит в углубленном анализе сначала способов, которыми “изучаемые” сообщества присваивают результаты антропологических исследований с целью укрепления коллективной идентичности и (вос)создания культурного наследия (применительно к сельской Франции см.: *Young* 2012), а затем – обратного эффекта, который это присвоение оказывает на работы антропологов, посвященные данным сообществам.

Конечно, приведенные выше соображения открывают путь в “бездну рефлексивности” (*König-Pralong* 2020). Но главное – они говорят о том, в какой мере подход через прошлое может помочь подвергнуть сомнению современные научные концепции и практики. Мне кажется, что этот обходной путь несет в себе не только оправдание настоящего, осуждаемое теми, кто порицает презентизм, но и критический потенциал.

Пер. с фр. Е.И. Филипповой

ДИСТАНЦИЯ КАК ПРОБЛЕМА ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

С.В. Соколовский

*Если моральное суждение перед лицом необходимости действовать
является фундаментальным императивом для историка
антропологии, тогда мы должны отказаться
от дистанцированного подхода историка.
Р. Дарнелл*

Так как в дискуссии участвуют как профессиональные *историки*, так и *антропологи*, специализирующиеся на истории своей дисциплины, – представители именно тех профессий, подходы которых имплицитно противопоставляются в вынесенном в эпиграф высказывании Регны Дарнелл (а я не отношу себя ни к тем, ни к другим, поскольку в истории антропологии меня всегда интересовала лишь та часть ее прошлого, которая продолжает влиять на ее настоящее¹), я решил ограничиться комментарием лишь к небольшому фрагменту публикуемого манифеста, касающемуся понятия *дистанцирование*, которое редко становилось объектом рефлексии среди отечественных антропологов/этнологов².

Дистанцирование, как и одна из его противоположностей – *погружение*, даже при ограничении рассмотрения лишь контекстом антропологического исследо-

вания, оказывается довольно сложно устроенным понятием. Стоит сразу отметить, что уже сама установка на *исследование* предполагает дистанцирование в качестве одного из модусов объективации, необходимого для различения закономерностей и случайностей. В этом отношении “отказ от дистанцированного подхода” будет означать и отказ от исследования, видимо, в пользу какого-то иного жанра, например биографического нарратива. То обстоятельство, что человеческая память имеет множество материальных подпорок (дневники, фотографии, документы, письма и т.д.), в сущности, мало меняет сам характер этого жанра (биографического нарратива), поскольку его цель – рассказ о жизни человека, а не попытка описания трендов развития знания в конкретной дисциплине в отдельный ее период. Иными словами, в архивных разысканиях, которыми чаще и занимаются историки антропологии (как антропологи, так и историки по образованию), результирующая дистанция (статусная или временная) будет зависеть от жанра и цели этих разысканий: литературно-художественная биография героя будет работать на сокращение дистанции, а научная, предполагающая помимо событий его жизни постановку вопросов об эволюции знания, будет сохранять дистанцию, свойственную исследовательской установке.

Здесь, разумеется, можно возразить, что: во-первых, историко-антропологические исследования редко выполняются в рамках одного жанра, но чаще являются их смешением, и, таким образом, отношения между автором и героем таких многожанровых работ невозможно выразить единой мерой – эти отношения не эквидистантны даже в рамках одного текста; а во-вторых, научная установка и дистанцирование жестко связаны лишь в позитивистском исследовании, предполагающем установление объективной истины, за рамками же позитивизма мы обнаружим множество приемов и тактик сближения и дистанцирования как поведенческих, так и текстуальных. С первым возражением я соглашусь вполне, а со вторым лишь отчасти, поскольку предполагаемая научным исследованием ориентация на понятийное мышление принуждает абстрагироваться от многих аспектов реальности – именно так, в отличие от образов, работают понятия, в силу чего создаваемые этим мышлением представления оказываются редукциями, неизбежно задающими дистанцию между миром героя и позицией автора. Правда, эта дистанция оказывается лишь одним из аспектов той дистанции, которая подразумевается при сравнении историко-антропологических штудий, реализуемых историками, с одной стороны, и антропологами – с другой³.

Понятие дистанции в социальных исследованиях остается многозначным. В антропологии наиболее известным и разработанным является ее временной аспект – обстоятельно проанализированная Йоханнесом Фабианом *аллохронность* времен исследователя и исследуемых – “отсталых”, “несовременных”, “немодерных” туземцев (*Fabian 1983*). Представления об аллохронности народов и культур вопреки критике классического эволюционизма продолжают доминировать в отдельных областях социального знания, например, в теориях экономического развития, основанных на линейных представлениях о смене экономических укладов. Еще одним важным аспектом дистанции является подразумеваемое ею социальное (статусное) и культурное неравенство, подчеркиваемое негласной привилегией исследователя инициировать беседу, задавать вопросы, претендовать на время собеседника на том основании, что ученый действует от имени науки (дела, которое представляется более важным, чем то, которым занимается его вынужденный собеседник), а это лишь укрепляет асимметрию ролей и увеличивает и без того немалую дистанцию между беседующими, определяемую иерархией различий между статусом языков (например, английским и местным), языковых норм (литературной и диалектной),

культур (городской и сельской), экономических центров (метрополией и колонией, центром и периферией) и т.д. Роль посредника и адвоката (как если бы исследуемые оказались обвиняемыми), принимаемая на себя исследователем, такого неравенства не отменяет и не уменьшает дистанции, а скорее, наоборот, встраивает его в местную иерархию, отводя ему одно из высоких мест, прежде занимаемых кем-то из местной элиты.

Дистанцирование, впрочем, может обладать и положительными коннотациями, когда подразумевает взаимную безопасность собеседников или обеспечивает относительную свободу интерпретации и критической оценки. Кроме того, в так наз. нативистской или туземной этнографии, при которой исследователь изучает собственную культуру, дистанцирование обеспечивает известную степень остранения и рефлексивность, без чего трудно выявить нормы и правила, которым безотчетно следует носитель этой культуры.

Находясь в поле, антрополог вынужден постоянно заниматься *калибровкой дистанции*, ошибки в ее определении неизбежно сказываются на успехе коммуникации. Приведу пару примеров из собственной полевой практики, иллюстрирующих такие ошибки. Попав однажды в качестве приглашенного исследователя на съезд молокан, где собралось множество делегаций от их общин из разных регионов, в том числе зарубежных, я в один из дней запоздало сообразил, что меня приняли за своего. Выяснилось это, когда немолодая женщина – делегат съезда пригласила меня совершить богоугодное дело – навестить болящую неподалеку от места собрания. Так вместе с небольшой группой единоверцев, состоявшей, как я заметил, из женщин и возглавляемой довольно сурово выглядевшей старухой, я оказался в небольшом доме, в комнате, где лежала парализованная девушка; она обрадовалась нашему приходу. Все следовало заведенным порядком, пока дело не дошло до Господней молитвы. Оказалось, что как единственный пришедший мужчина ее должен был читать я. Тут и выяснилось, что я не тот, за кого меня по ошибке приняла приглашавшая: я знал только канонический православный вариант молитвы, в котором звучало “Иже еси на небесех!”, вместо молоканского “сущий на небесах!”. Несколько менее конфузная ситуация, но тоже связанная с восприятием дистанции и сбоями управления ею, случилась со мной в одном из вепских сел. Местный батюшка, иеромонах, до этого любивший обсуждать со мной приходские дела и жаловаться на “врагов” (проживавших в том же селе старообрядцев), обнаружив, что я крещен, тут же переменялся и потребовал от меня, безголосого и не очень музыкального, не только исповеди, но и участия в хоре. Мне пришлось долго убеждать его, что петь я не умею, да и занят делами иными. В результате наши отношения совершенно расстроились.

Однако я существенно отклонился от предмета рассмотрения и дискуссии, которую спровоцировал манифест Регны Дарнелл. Речь ведь не идет об отношениях “чужака” и “своих”⁴ вообще, как и не о дистанции между исследователями и исследуемыми в контексте полевой этнографии. Речь идет о довольно специфической и, насколько я осведомлен, до сих пор не рассматривавшейся дистанции между исследователем (историком или антропологом) и предметом его изучения в контексте *истории антропологии*, где сам предмет может сужаться до биографии отдельного ученого или расширяться до рассмотрения всей дисциплины с ее теориями и институтами в отдельный период ее развития. В некотором смысле ситуация историка антропологии в отношении с его/ее предметом сближается с положением исследователя в нативистской (туземной) антропологии, где тот не является чужаком и не отделен от исследуемых культурным или языковым барьером. Дистанция в первом случае оказывается по преимуществу временной, хотя на ней могут сказываться так-

же и различия между профессиональными субкультурами, поскольку историк и антрополог отличаются степенями инсайдерства (в отношении сообщества антропологов).

В вынесенном в эпиграф суждении Дарнелл, насколько я его понимаю⁵, присутствуют несколько компонентов, позволивших ей предложить “отбросить дистанцированный подход историка”. Она противопоставляет свой междисциплинарный и постпозитивистский подход к историко-антропологическим исследованиям не позиции всех *историков* науки вообще, а позиции вполне конкретного *историка* дисциплины – Джорджа Стокинга, взгляды которого на то, как должно заниматься историей антропологии, длительное время доминировали в американской историографии антропологии⁶. Стокингу вменяются объективистское дистанцирование от своего предмета, диктуемое его позитивистскими (марксистскими) симпатиями, и обусловленное его профессиональной подготовкой предпочтение историзма “презентизму”, который он на старте своей карьеры историка антропологии резко критиковал (ср.: *Stocking* 1968: 1–12)⁷. Среди других существенных недостатков его метода Дарнелл выделяет стилистическое и логическое замыкание (*closure*) как необходимый прием при исторической реконструкции развития науки. Этот прием характеризует особый вид презентизма: не тот, который Стокинг критиковал за неисторичность оценок событий прошлого, а тот, что был свойственен его собственным работам, когда эти события должны были с необходимостью приводить к положению вещей, наблюдаемому в настоящем. Дарнелл считает, что такой метод основан на представлении о линейности истории⁸ – представлении, от которого она предлагает избавиться за счет подчеркивания потенциальной мультилинейности истории и открытости историко-антропологического исследования непредсказуемому будущему. Пафос ее критики унилинейности, основанный на современной эпистемологии исторических исследований, вполне понятен, однако помимо отказа от организации исторического нарратива, ведущего к наличному и известному историку результату, нужна еще и позитивная программа, предлагающая методы, которые позволяли бы ответить на вопрос, почему среди множества потенциальных линий исторического развития возобладала именно та, существование которой историк дисциплины может документировать сегодня. В истории науки (правда, главным образом за рамками истории антропологии) уже есть попытки реализации методологии, отвечающей требуемым условиям, – это акторно-сетевая теория (АСТ), описывающая и конкуренцию потенциальных линий развития, и реализацию конкретного исхода этой конкуренции (современного положения дел), и открытость к мультилинейности будущего (ср.: *Latour* 1988). Полагаю, что апробация АСТ в историко-антропологических исследованиях – дело недалекого будущего.

Примечания

¹ Таким образом, я, очевидно, оказываюсь солидарен с версией презентизма, которую критиковал в одной из своих ранних статей Джордж Стокинг (*Stocking* 1965).

² Жанр реплики в дискуссии не предполагает обзора тех немногочисленных работ, в которых российские антропологи обращались к этому понятию, но все же я упомяну те из них, где понятие дистанции в полевой работе подвергалось специальному анализу: это статья П.В. Романова и Е.Р. Ярской-Смирновой об этнографическом методе (*Романов, Ярская-Смирнова* 1998), серия работ Т.Б. Щепанской (*Щепанская* 2003, 2010 и др.) и обзор Н.Л. Пушкаревой (*Пушкарева* 2016).

³ Уместно отметить отсутствие четких границ между обеими профессиями в российском случае, поскольку в отличие от американской академической среды, о которой пишет Дарнелл, большинство профессиональных антропологов в России являются выпускниками факультетов истории и владеют всеми методами исторических исследований, а нередко имеют и специализацию по одной из исторических дисциплин, не говоря уже о том, что антропология у нас до сих пор числится как дисциплина историческая.

⁴ Понятие “чужак” подробно разрабатывалось в социальных науках со времен выхода в 1908 г. одноименной статьи Георга Зиммеля (*Зиммель* 2008) и феноменологического анализа социальных отношений с “чужаками” (*Schutz* 1944) и “странниками” (*Schutz* 1945), представленного в статьях Альфреда Шютца. Социологическая разработка тем инаковости и аутсайдерства была продолжена в работах Ирвинга Гофмана, Пьера Бурдьё, Норберта Элиаса, Зигмунта Баумана и др. ученых, описавших множество практик сближения и дистанцирования и предложивших богатый инструментарий для их анализа, до сих пор не вполне освоенный антропологами.

⁵ Неполнота и вероятная ошибочность неизбежно присутствуют в “монологичных” интерпретациях, но я не рискнул беспокоить автора, и без того нагруженного задачей комментирования поступивших к ней откликов, вопросом “Что именно Вы имели в виду, написав...?”.

⁶ Здесь следовало бы подчеркнуть, что речь идет в основном именно об американской и в некоторой степени также о британской истории антропологии, хотя манифест Дарнелл не включает этой оговорки, отчего у читателя может возникнуть впечатление, что имеется в виду становление истории антропологии как специализации в абсолютном, т.е. мировом, масштабе. Историографическая версия Дарнелл, привязывающая институализацию данной дисциплины к середине 1960-х годов в связи с манифестом Стокинга 1965 г. и последовавшим позднее изданием известной серии “History of Anthropology” (НОА), игнорирует развитие данной дисциплины в других национальных традициях, например российской, где многотомная серия “Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии” стартовала в 1956 г., а обстоятельные обзорные работы стали регулярно публиковаться начиная с первых послевоенных лет.

⁷ Дискуссия между сторонниками обоих подходов отнюдь не завершена. Адам Купер, защищая работы по истории антропологии, написанные такими ее классиками, как Альфред Хэддон и Роберт Лоуи, в частности, писал: «Пуристский, “историцистский” подход, который отстаивает Стокинг, теперь, вероятно, является ортодоксальным среди историков социальных наук. Он также служит руководством для некоторых лучших работ по истории антропологии, написанных профессиональными антропологами, таких как прекрасные эссе Джеймса Урри. Тем не менее в интересном эссе под провокационным названием “В защиту презентизма” Дэвид Л. Халл, философ и историк биологии, отстаивал требования читательской аудитории историка. “Истории пишутся не только людьми и о людях, но и для людей, — отмечал Халл. — Люди, о которых пишется история, жили прошлым, а историк и его читатели живут настоящим. Делать вид, что это не так, бесполезно” (*Hull* 1979: 5). Историк обязательно привносит знание настоящего в изучение прошлого — знание, которое, вероятно, особенно необходимо для истории науки. Более того, собеседник историка также должен иметь возможность формировать историю. Существует трехстороннее движение между историком, свидетельствами прошлого и интересами и знаниями читателя» (*Kuper* 1991: 126).

⁸ Справедливость требует отметить, что уже в своей статье 1965 г. Стокинг критиковал линейность как характеристику презентизма и ратовал за рассмо-

трение исторических изменений как “сложного процесса складывания, а не простой линейной последовательности” (“...to see historical change as a complex process of emergence rather than a simple linear sequence”) (Stocking 1965: 215).

ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ

Р. Дарнелл

Мне хотелось бы поблагодарить всех участников дискуссии за содержательные комментарии по поводу моих размышлений о том, что сегодня нам следует более четко разделять презентизм и историзм как жанры и подходы в контексте разнообразных традиций истории антропологии, сложившихся в России, Европе и Северной Америке. В большинстве комментариев содержатся замечания по поводу методологии и по поводу необходимости ее “переключения” в соответствии с нуждами исследования на “ближнем” и “дальнем” уровнях (т.е. на уровне подхода антрополога, более близкого к объекту изучения, и на уровне подхода историка, более дистанцированного от него). Я согласна, что наша методология требует такого переключения.

Должна пояснить, что моя статья была основана на тексте доклада, написанного для презентации на конференции Сети по истории антропологии Европейской ассоциации социальных антропологов (HOAN EASA), и потому, хоть и была позже дополнена, несет на себе ограничения, обусловленные рамками конференционного жанра. Ввиду сжатого времени, отведенного на презентацию, мне пришлось сфокусировать текст определенным образом, учитывая целевую аудиторию. Фредерико Дельгадо Роса и его коллеги помогли мне справиться с этой сложной задачей и скомпоновать текст так, чтобы в нем была более или менее верно отражена аргументация, изложенная в моих других работах. Некоторые из дискуссантов в своих комментариях и апеллировали к этим работам (напр.: Darnell 2001, 2021, 2022), а некоторые ограничивались рассмотрением конкретно того, что было высказано в статье.

Вышеупомянутая книга 2001 г. была построена так, что в каждой главе я рассматривала творчество одного отдельного антрополога. Сборники же 2021 и 2022 г., вышедшие под моей общей редакцией, иллюстрируют мой подход к критическому переосмыслению более ранних публикаций, в рамках которого я считаю необходимым “обновить” свой концептуальный язык рассуждений с учетом современной аудитории и попытаться проследить развитие и изменение рассматриваемых идей во времени и пространстве. Этот методологический прием лежит в центре того, что я называю “переносимым знанием”, и в целом связан с моим общим убеждением в том, что сегодня мы все “междисциплинары” (см. комментарии Н. Парезо и Г.Л. Рибейро на этот счет). Я всегда пытаюсь видеть общую картину, и мне работается лучше всего в такой манере, когда я выдвигаю некоторые программные утверждения и надеюсь, что другие постепенно заполняют лакуны, оставленные мной. Я считаю, что для истории антропологии нужна новая критическая парадигма, в которой была бы отражена двухэтапная сущность исследовательского процесса: сначала мы пытаемся изучить и оценить вещи в их собственном историческом контексте и только после этого переходим к рассуждениям о их сегодняшнем или будущем значении. Терминология, которой мы решаем пользоваться, крайне важна, поскольку она так или иначе откладывается в уме читателей и далее начинает применяться в исследовательском процессе. Я с удовлетворением отмечаю согласие среди дискуссантов на предмет высказанного и ту степень консенсуса по поводу важности

свободного обмена научной информацией, которая присутствует в голосах из разных национальных и дисциплинарных традиций, несмотря на разноплановые барьеры, что продолжают существовать.

На восьмом десятке лет я не жалею, что некогда, в 1967 г., избрала специализацию по истории антропологии. Мне всегда хотелось заниматься этнографическими изысканиями, а не только архивными историческими. В Пенсильванском университете я получила возможность заниматься и тем и другим. У меня установились долговременные коллегиальные контакты с сотрудниками университета и, в частности, архивов Американского философского общества, которые, надеюсь, будут поддерживаться и далее. Джордж Стокинг, работавший в университете в качестве приглашенного преподавателя, укрепил интерес Делла Хаймса, моего тогдашнего научного руководителя, к истории антропологии. По архивам Филадельфии были разбросаны интереснейшие документы, которыми никто из антропологов не занимался, поэтому моя диссертация, посвященная изучению творчества Дэниела Бринтона, на самом деле внесла оригинальный вклад в историко-антропологические исследования. Два года, проведенные в Университете Альберты после аспирантуры, и дальнейшая длительная работа в Университете Западного Онтарио в Канаде приоткрыли для меня новые исследовательские ресурсы, а также проекты, которые продолжают и по сей день. Научные архивы важны, потому что в них отлагается история, к которой будет обращаться не одно поколение исследователей, и потому что они помогают произвести историческую “распаковку” концептуальной терминологии, которой мы сегодня пользуемся (а таковая необходима, если мы хотим, чтобы наши идеи жили и циркулировали как можно дольше).

Наверное, у каждого из нас кроме первичной есть и дополнительная специализация, дающая альтернативное “окно” в мир научного познания. История антропологии всегда оставалась для меня первичной, но среди других вещей меня всегда интересовала лингвистическая антропология, которая подразумевала полевую работу. Альтернативные “окна” в мир научного познания для меня лично представляются скорее как конфигурации в калейдоскопе. Я не забрасываю свои прошлые взгляды, а стремлюсь развивать новые исследовательские подходы на их фундаменте.

С дисциплинарной точки зрения, я считаю себя прежде всего антропологом, потому что антропология – это область, где происходила моя социализация, начиная со студенчества в Колледже Брин-Мор, где Фредерика де Лагуна и Ирвинг Хэллоуэлл привили мне общий интерес к истории антропологии и к тематике, которая тогда проходила под рубрикой “американские индейцы”. Соглашусь с дискуссантами в том, что дисциплины, в рамках которых мы работаем, по-прежнему имеют большое значение – хотя бы как отправные точки на пути к междисциплинарности. С.В. Соколовский, называя мою статью “манифестом” в своем комментарии, исходит из того, что я вижу историю и антропологию как дисциплины, находящиеся в оппозиции друг к другу, но моя мысль заключалась как раз в противоположном. Эти дисциплины конституируются по-разному в разных национальных традициях, причем конфигурация их взаимоотношений меняется в разные периоды.

Дисциплинарная социализация на самом деле задает параметры того, что мы принимаем за правомерные исследовательские вопросы и методы. Бруно Латур, развивая свою акторно-сетевую теорию, приходит к этому же выводу, когда рассуждает о глобальных информационных потоках, в которых ответы на одни и те же вопросы оформляются по-разному на локальных уровнях. Н. Ришар, выступая с позиции востоковеда во Франции, также указывает в своем комментарии на то, что у каждого из нас, в дополнение к истории антрополо-

гии, есть и другая область научной специализации. Однако она рассуждает и об опасностях и рисках взаимопроникновения дисциплин, разных видах научной рефлексии, различиях в реалиях настоящего и прошлого, а также проблематичности того, какую роль играют “отцы-основатели” дисциплин и какие взаимоотношения существуют между “историей и онтологией”.

В комментарии И.В. Кузнецова обращается внимание на мой “личный дискомфорт” от столкновения с Джорджем Стокингом, которого по праву можно считать основателем истории антропологии как самостоятельной субдисциплины. И.В. Кузнецову импонируют мои рассуждения о ризоматических стратегиях, которые он передает термином “невидимые ризомы”, и он также апеллирует к эпизоду своей встречи со Стокингом, где последний выразил некоторый скепсис по поводу прихода новых идей. Я останавливаюсь на этом моменте лишь потому, что хочу сказать, что время, условно обозначаемое периодом “Writing Culture”, на мой взгляд, было в целом отмечено неплодотворной атмосферой для истории за пределами ее презентистского понимания. Я согласна с точкой зрения, что научное наследие Стокинга предоставляет нам методологию, которой мы до сих пор пользуемся, и что мы продолжаем обращаться к этому наследию для понимания общественно-политического контекста, в рамках которого можно рассматривать теории и теоретиков. Более того, хочу подчеркнуть, что я не отрекаюсь от этого наследия, но, наоборот, признаю его место в фундаменте, на котором строится и моя научная позиция. Тот факт, что я участвовала лишь единожды в качестве автора в публикациях историко-антропологической серии, издававшейся в Висконсинском университете под редакцией Стокинга, объясняется не моим нежеланием сотрудничества, а тем, что материалы для выпусков серии набирались по конкретным тематическим критериям и участие было строго по приглашению. Возможно, впрочем, что Стокинг, ощущая себя “заведующим” сферой истории антропологии, желал и избежать конкуренции между его и моими проектами. И.В. Кузнецов также указывает на существование новых материалов, связанных с Боасом, которые должны быть опубликованы в томах “Paper Bridges”. Хочу отметить, что, разумеется, я знакома с этими материалами, которые читала и по поводу которых выступала научным консультантом, будучи ответственным редактором серии, в которой готовится публикация¹.

В комментарии Н. Парезо, сосредоточенном скорее на вопросе “как”, чем на вопросах “что” и “почему”, автор описывает себя как ученого-эмпирика, но не как позитивиста. Она рассуждает о том, как могла бы выглядеть “критическая парадигма”, приемлемая для истории антропологии, связывая возможное направление ее развития со своего рода двухэтапным процессом, в ходе которого соблюдалось бы уважение к истории получения и производства знания в прошлом, но при этом вырабатывалась и его критическая оценка. Она предпочитает пользоваться термином “мультидисциплинарность”, а не “междисциплинарность”, поскольку, на ее взгляд, первый лучше подходит для того, чтобы рассматривать историю всех социальных наук в совокупности, и в целом предлагает лучшую модель видения мира, где всегда есть неучтенные переменные. Такая модель может быть полезной, поскольку, как указывает Н. Парезо, в ней заостряется внимание и на том, какие риски исследовательский процесс несет для изучаемых людей.

Г.Л. Рибейро призывает к движению в сторону “транснациональных историй антропологии”, более глобальных по масштабу. Он употребляет термин “космополитика” для описания проблем “множественности” – в частности, ее универсальности и ее границ. Антропология и история, по его мнению, являются дисциплинами, которые дают нам отправные точки в проекте создания

“транснациональных историй”, поскольку большинство пишущихся работ по истории антропологии пока еще остаются нациецентричными по характеру и в них редко исследуются глобальные потоки. Да, мы все междисциплинарны по-своему.

Ф. Кек – французский гуманитарий, изучавший антропологию в Беркли в 1990-х годах, когда, как он замечает, самым старым учебным текстом была уже книга “Writing Culture” – весьма любопытно вспоминает о том, как он начинал изучать “Первобытное мышление” Леви-Брюля в то время, когда во французской антропологии наблюдался поворот к идеям Леви-Строса о “мышлении дикаря”, причем этот поворот, в свою очередь, был оживлен размышлениями Филиппа Дескола об анимизме (а не североамериканскими веяниями). Он считает, что прошлое необходимо исследовать через призму интересов настоящего, и потому полагает, что я резонно обратилась к наследию Стокинга и к вопросу о долгом соревновании между историей и антропологией за первенство в науках о человеке. Но он также считает нужным рассмотреть и историографическую роль естественных наук, которые Боас использовал в Северной Америке для борьбы с научным расизмом и культурным редуccionизмом. Это правильно, однако это вводит нас в более широкую тематическую область, и сразу замечу, что я предпочитаю работать в сотрудничестве или соавторстве в тех случаях, когда таковое даст большую полноту исследования, чем ту, на которую я способна единолично. Ф. Кек приветствует то, что я предлагаю избегать подхода, при котором “Другие” понимались бы упрощенно, как простой объект для кросскультурного сравнения, и я согласна с его выводом, что наука о человеке – это амбициозный проект, к созиданию которого мы все должны так или иначе стремиться.

В комментарии Д. Гибсона приводится эпизод десятилетней давности с приездом в Австралию Хенрики Куклик, которая заметила, что в дисциплине становится все больше историков антропологии и все меньше практикующих этнографов, что указывает на “поворот в сторону от реальных современных исследований”, но Д. Гибсон полагает, что как историк антропологии я все-таки задаю правильные вопросы, особенно актуальные в текущем мире, характеризующем процессами деколонизации. Думаю, что задаваемые мной вопросы были бы правильны и во время описываемого эпизода с приездом Куклик. Собственные долговременные исследования Д. Гибсона, проводимые совместно с представителями австралийских аборигенных народов, имели большое значение как инициатива предоставления голоса самим изучаемым народам. Рассматривая в основном мою заглавную статью, представленную в текущей дискуссии, Д. Гибсон считает предложенную мной идею “переносимого знания” критически важной, но высказывает сомнение, что в сегодняшнем контексте австралийской антропологии она в целом будет встречена позитивно. Однако я не вижу в этом противоречия с позиций моей собственной аргументации. Д. Гибсон пишет, что австралийские антропологи XX в. все-таки пытались понять жизненные миры людей “с точки зрения их собственной культуры”, что не всегда вписывалось в непростую траекторию движения антропологической дисциплины между полюсами кросскультурного познания и колониального наследия. В том-то и суть, что новая парадигма должна быть гибкой, мультинаправленной, открытой для обоснованной критики и готовой к ответам на разные вопросы, исходящие из разных политических и социальных реалий.

В заключение мне хотелось бы еще раз поблагодарить всех дискуссантов за содержательные комментарии – со многими я согласна и ответила лишь на некоторые (в тех случаях, где мне казалось необходимым уточнить мою точку зрения или пояснить общее направление, в котором строится моя работа). Взгляды

на мою аргументацию, изложенные в комментариях, полезны для меня и проливают свет на рассматриваемые мной проблемы с разных дисциплинарных, теоретических и географических позиций, представляемых дискуссантами. Хочется верить, что общий интерес участников дискуссии к задаваемым мной вопросам все-таки указывает на практическую значимость идеи “переносимого знания”, которую я вынесла на обсуждение.

Пер. с англ. А.Л. Елфимова

Примечание

¹ Публикация готовится в серии “Franz Boas Papers” (vol. 3) в издательстве University of Nebraska Press под предварительно утвержденным названием “Paper Bridges between Franz Boas and Russian Anthropology” (ed. by Dmitry Arzyutov, Sergei Kan, Laura Siragusa, and Alexander Pershai).

Научная литература

- Абашин С.Н. Был ли российский этнограф в Средней Азии колонизатором? // Антропологии/Anthropologies. 2022. № 1. С. 5–12. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2022-1/5-12>
- Алексеев В.П. Взгляды Александра Ивановича Герцена на место человека в природе // Труды Института этнографии. Новая серия (ОИРЭФА. Вып. 2). 1963. Т. 85. С. 5–13.
- Арзютов Д.В., Алымов С.С., Андерсон Д. (ред.) От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). СПб.: МАЭ РАН, 2014.
- Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК, 2020.
- Быковский С.Н. Этнография на службе у международного империализма // Этнография на службе у классового врага. Л.: Соцэкгиз ГАИМК, 1932. С.5–21.
- Вахтин Н.Б. Тихоокеанская экспедиция Джесупа и ее русские участники // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 241–274.
- Елфимов А.Л. Рец. на: Histories of Anthropology Annual. Vol. 1–5 / Eds. R. Darnell, F.W. Gleach. Lincoln, London, 2005–2009 // Этнографическое обозрение. 2010. № 6. С. 175–179.
- Зиммель Г. Эскурс о чужаке // Г. Зиммель. Социологическая теория: история, современность, перспективы. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 9–14.
- Кан С. “Мой друг в тупике эмпиризма и скепсиса”: Владимир Богораз, Франц Боас и политический контекст советской этнологии в конце 1920-х – начале 1930-х гг. // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 191–230.
- Колесницкая И.М. Вопросы изучения народной жизни и народного творчества в “Отечественных записках” Н.А. Некрасова (1868–1876) // Труды Института этнографии. Новая серия (ОИРЭФА. Вып. 2). 1963. Т. 85. С. 71–89.
- Косвен М.О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке. Ч. III // Кавказский этнографический сборник. 1962. Вып. 3. С. 158–281.
- Кузнецов И.В. “Последняя экспедиция” (из истории русско-американского сотрудничества в изучении коренных малочисленных народов) // Этнографическое обозрение. 2018а. № 3. С. 53–69.
- Кузнецов И.В. “Счет зим”. Вымирание коренных американцев и “антропология спасения”: В 3 т. Т. 3. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2018б.

- Кузнецов И.В. “Просто молодой турист в нашей стране”: лингвист и антрополог нез-перс Арчи Финни // Антропологический форум. 2020. № 47. С. 53–83.
- Левин М.Г. Очерки по истории антропологии в России. М.: Изд-во АН СССР, 1960.
- Пушкарёва Н.Л. Методы и методология современной этнологической науки: вклад феминистской антропологии // Предмет и проблемы этнологии и антропологии / Сост. Е.Б. Барина. М.: ИЭА РАН, 2016. С. 278–303.
- Романов П., Ярская-Смирнова Е. “Делать знакомое неизвестным...”: этнографический метод в социологии // Социологический журнал. 1998. № 1/2. С. 145–160.
- Соколов М.М. и др. Провинциальная и туземная наука. Форум // Антропологический форум. 2013. № 19. С. 11–275.
- Токарев С.А. Вклад русских ученых в мировую этнографическую науку // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. 1. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 5–29.
- Токарев С.А. История русской этнографии (дооктябрьский период). М.: Наука, 1966.
- Токарев С.А. История зарубежной этнографии: учебное пособие. М.: Высшая школа, 1978.
- Щепанская Т.Б. Антропология профессий // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. VI. № 1. С. 139–161.
- Щепанская Т.Б. Сравнительная этнография профессий: повседневные практики и культурные коды (Россия, конец XX – начало XXI в.). СПб.: Наука, 2010.
- Abir-Am P.G., Elliot C.A. (eds.) Commemorative Practices in Science: Historical Perspectives on the Politics of Collective Memory // Osiris. 2000. Vol. 14.
- Allen J.S., Jobson R.C. The Decolonizing Generation: (Race and) Theory in Anthropology since the Eighties // Current Anthropology. 2016. No. 57 (2). P. 129–148.
- Arzyutov D. Briefe in schwierigen Zeiten, in denen Boas “nein” sagte: Zwei Erzählungen zu den Rändern von Franz Boas’ *Res Publica Literaria* // Franz Boas – die Haltung eines Wissenschaftlers in Zeiten politischer Umbrüche / Hrg. E. Kasten. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2022. P. 163–180.
- Asad T. (ed.) Anthropology and the Colonial Encounter. L.: Ithaca Press, 1973.
- Bashkow I. On History for the Present: Revisiting George Stocking’s Influential Rejection of “Presentism” // American Anthropologist. 2019. No. 3 (121). P. 709–720.
- Bashkow I. There’s More to Anthropology’s Past Than Most of Us Know // American Anthropologist. 2023. Vol. 125 (1). P. 177–180.
- Basu P., De Jong F. Utopian Archives, Decolonial Affordances // Social Anthropology. 2016. No. 24 (1). P. 5–19.
- Benjamin W. Theses on the Philosophy of History // Benjamin W. Illuminations: Essays and Reflections. L.: Fontana Press, 1992 [1940]. P. 253–264.
- Blondiaux L., Richard N. À quoi sert l’histoire des sciences de l’homme? // L’Histoire des sciences de l’homme. Trajectoire, enjeux, questions vives / Dir. C. Blanckaert et al. Paris: L’Harmattan, 1999. P. 109–130.
- Boas F. The Mind of Primitive Man. N.Y.: The MacMillan Company, 1938 [1911].
- Boas F. Race, Language and Culture. N.Y.: The MacMillan Company, 1940.
- Bourdieu P. Science de la science et Réflexivité. Paris: Raisons d’agir, 2001.
- Bruchac M. Savage Kin: Indigenous Informants and American Anthropologists. Tucson: University of Arizona Press, 2018.
- Buckley T. “The Little History of Pitiful Events”: The Epistemological and Moral Contexts of Kroeber’s California Ethnology // *Volksggeist* as Method and Ethic:

- Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition / Ed. G.W., Jr. Stocking. Madison: The University of Wisconsin Press, 1996. P. 257–297.
- Burawoy M.* Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography // *American Sociological Review*. 2003. Vol. 68. P. 645–679.
- Callan H.* (ed.) *International Encyclopedia of Anthropology*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2018.
- Carrithers M. et al.* Ontology is Just Another Word for Culture // *Critique of Anthropology*. 2010. No. 30 (2). P. 152–200.
- Carroy J., Richard N., Vatin F.* (eds.) *L'homme des sciences de l'homme. Une histoire transdisciplinaire*. Nanterre: Presses de l'Université Paris Ouest-Nanterre, 2013.
- Castañeda Q.* Stocking's Historiography of Influence: The "Story of Boas", Gamio and Redfield at the Cross-"Road to Light" // *Critique of Anthropology*. 2003. Vol. 23. No. 3. P. 235–263.
- Clifford J., Marcus G.* (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Collini S.* "Discipline History" and "Intellectual History" Reflections on the Historiography of the Social Sciences in Britain and France // *Revue de synthèse*. 1988. No. 109 (3–4). P. 387–399.
- Cowlshaw G.* Friend or Foe? Anthropology's Encounter with Aborigines // *Inside Story*. 19.08.2015. <http://insidestory.org.au/friend-or-foe-anthropologys-encounter-with-aborigines>
- Coye N.* (dir.) *Sur les chemins de la préhistoire, l'abbé Breuil du Périgord à l'Afrique du Sud*. Paris: Somogy Éditions d'Art, 2006.
- Danda A.K.* *Foundations of Anthropology: India*. New Delhi: Inter-India, 1995.
- Darnell R.* History of Anthropology in Historical Perspective // *Annual Review of Anthropology*. 1977. Vol. 6. P. 399–417.
- Darnell R.* *Edward Sapir: Linguist, Anthropologist, Humanist*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Darnell R.* *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001.
- Darnell R.* Franz Boas's Legacy of "Useful Knowledge": The APS Archives and the Future of Americanist Anthropology // *Proceedings of the American Philosophical Society*. 2018. No. 162 (1). P. 1–14.
- Darnell R.* *The History of Anthropology: A Critical Window on the Discipline in North America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2021.
- Darnell R.* (ed.) *History of Method and Theory in Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2022.
- Darnell R., Hamilton M., Hancock R.L.A., Smith J.* (eds.) *The Franz Boas Papers*. Vol. 1, Franz Boas as Public Intellectual: Theory, Ethnography, Activism. Lincoln: University of Nebraska Press, 2015.
- Dávila L., Arenas P.* (eds.) *El americanismo germano en la antropología argentina de fines del siglo XIX al siglo XX*. Buenos Aires: CICCUS-CLACSO, 2020.
- Debaene V.* *Far Afield: French Anthropology between Science and Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- Deleuze G., Guattari F.* *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* / Transl., foreword B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986 [1980].
- Descola P.* *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Drucker P.* Boas in the Field (A Review of: *The Ethnography of Franz Boas: Letters and Diaries of Franz Boas Written on the Northwest Coast from 1886 to 1931* / Ed. R. Rohner. Chicago, 1969) // *Science*. 1970. Vol. 168. No. 3932. P. 704–706.
- Dureau C.* Acknowledging Ancestors: The Vexations of Representation // *The Ethnographic Experiment: A.M. Hocart and W.H.R. Rivers in Island*

- Melanesia, 1908 / Eds. E. Hviding, C. Berg. N.Y.: Berghahn, 2014. P. 44–70. <https://doi.org/10.1515/9781782383437-005>
- Fabian J.* Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. N.Y.: Columbia University Press, 1983.
- Fabian J.* “World Anthropologies”: Questions // World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Wystems of Power / Ed. G.L. Ribeiro, A. Escobar, 281–295. Oxford: Berg, 2006.
- Feuerhahn W.* Le chercheur et le discours de ses objets // Questions de communication. 2020. no. 37. P. 217–234.
- Foks F.* Constructing the Field in Interwar Social Anthropology: Power, Personae, and Paper Technology // Isis. 2020. No. 111 (4). P. 717–739. <https://doi.org/10.1086/712138>
- Foley M., Satia P.* Responses to “Is History History?” // Perspectives on History. September 7, 2022. <https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/october-2022/responses-to-is-history-history>
- Gardner H., McConvell P.* Southern Anthropology – a History of Fison and Howitt’s Kamilaroi and Kurnai. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.
- Geismar H., Herle A.* Moving Images: John Layard, Fieldwork and Photography on Malakula Since 1914. Adelaide: Crawford House Publishing, 2009.
- Gibson J.* Ceremony Men: Making Ethnography and the Return of the Strehlow Collection. Albany: State University of New York Press, 2020.
- Glass A.* Writing the Hamat’sa: Ethnography, Colonialism, and the Cannibal Dance. Vancouver: UBC Press, 2021.
- Goldschmidt W.* (ed.) The Anthropology of Franz Boas: Essays on the Centennial of His Birth. San Francisco: American Anthropological Association and Howard Chandler, 1959.
- Gough K.* Anthropology and Imperialism // Monthly Review. 1968. Vol. 19 (1). P. 12–27. https://doi.org/10.14452/MR-019-11-1968-04_2
- Gupta A., Stoolman J.* Decolonizing US Anthropology // American Anthropologist. 2022. Vol. 124 (4). P. 778–799.
- Hacking I.* The Social Construction of What? Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Hacking I.* Historical Ontology // In the Scope of Logic, Methodology and Philosophy of Science / Eds. P. Gärdenfors, J. Woleński, K. Kijania-Placek. Dordrecht: Springer, 2002. P. 583–600.
- Hallowell I.* The History of Anthropology as an Anthropological Problem // Journal of the History of the Behavioral Sciences. 1965. No. 1. P. 24–38.
- Harris M.* The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture. N.Y.: Thomas Y. Crowell Co., 1968.
- Hartog F.* Régimenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Hirsch T.* Le temps des sociétés. D’Émile Durkheim à Marc Bloch. Paris: Éditions de l’EHESS, 2016.
- Hull D.* In Defense of Presentism // History and Theory. 1979. Vol. 18. No. 1. P. 1–15.
- Hurel A.* L’abbé Breuil, un préhistorien dans le siècle. Paris: CNRS, 2014.
- Joseph C., Kalinowski I.* Franz Boas et les textes indiens. Bordeaux: Anacharsis, 2022.
- Karsenti B.* L’homme total: Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- Keck F.* How French Moderns Think: The Lévy-Bruhl Family, from “Primitive Mentality” to Contemporary Pandemics. Chicago: Chicago University Press, 2023.

- Kenny A., Peterson N.* (eds.) *The German Language Tradition of Ethnography in Australia*. Canberra: ANU Press, 2017.
- König-Pralong C.* Les abîmes de la réflexivité en sciences humaines et sociales // *Questions de communication*. 2020. no. 38. P. 279–292.
- Krupnik I.* Jesup Genealogy: Intellectual Partnership and Russian-American Cooperation in Arctic/North Pacific Anthropology. Pt. I, From the Jesup Expedition to the Cold War, 1897–1948 // *Arctic Anthropology*. 1998. Vol. 35. No. 2, No Boundaries: Papers in Honor of J. Vanstone. P. 199–226.
- Kuklick H.* “Humanity in the Chrysalis Stage”: Indigenous Australians in the Anthropological Imagination, 1899–1926 // *British Journal for the History of Science*. 2006. No. 39 (4). P. 535–568.
- Kuper A.* *Anthropologists and the History of Anthropology // Critique of Anthropology*. 1991. Vol. 11. No. 2. P. 125–142.
- Kuper A.* *Culture: The Anthropologists’ Account*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Kuwayama T.* *Native Anthropology: The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Melbourne: Trans Pacific Press, 2004.
- Laferté G.* Des archives d’enquêtes ethnographiques pour quoi faire? Les conditions d’une revisite // *Genèses*. 2006. no. 2 (63). P. 25–45.
- Latour B.* *The Pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Latour B.* *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Latour B.* Visualization and Cognition: Drawing Things Together // *Trends in Interdisciplinary Studies*. 2012. No. 3 (T). P. 207–260.
- Laurière C.* *Paul Rivet: le savant et le politique*. Paris: Publications scientifiques du Muséum national d’histoire naturelle, 2008.
- Levenstein H.* Franz Boas as Political Activist // *Kroeber Anthropological Society Papers*. 1963. No. 29. P. 15–24.
- Lévi-Strauss C.* Histoire et ethnologie // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1949. no. 54 (3/4). P. 363–391.
- Lewis H.S.* In Defense of Anthropology: An Investigation of the Critique of Anthropology. New Brunswick: Transaction Publishers, 2014.
- Lewis H.S.* Commentary: Does a Decolonized Anthropology Require Reinterpreting the Past? // *American Anthropologist*. 2023. Vol. 125. P. 181–183.
- Lowie R.* *The History of Ethnological Theory*. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1937.
- Mucchielli L.* Tardomania. Réflexion sur les usages contemporains de Tarde // *Revue d’histoire des sciences humaines*. 2000. no. 3. P. 161–184.
- Pasquali P., Renahy N., Laferté G.* Pour une réflexivité historique dans les sciences sociales contemporaines // *Le laboratoire des sciences sociales. Histoires d’enquêtes et revisites* / Dir. G. Laferté, P. Pasquali, N. Renahy. Paris: Raisons d’agir, 2018. P. 7–38.
- Penniman T.* *A Hundred Years of Anthropology*. L.: Duckworth, 1935.
- Plas R., Richard N.* (dir.) Commémorer les sciences de l’Homme // *Revue d’histoire des sciences humaines*. 2020. Vol. 36.
- Rabinow P.* *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Restrepo E., Escobar A.* Other Anthropologies and Anthropology Otherwise: Steps to a World Anthropology Network // *Critique of Anthropology*. 2005. No. 25. P. 99–128.
- Ribeiro G.L.* World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology // *Critique of Anthropology*. 2006. No. 26. P. 363–386.
- Ribeiro G.L.* World Anthropologies: Anthropological Cosmopolitanisms and Cosmopolitics // *Annual Review of Anthropology*. 2014. No. 43. P. 483–498.

- Ribeiro G.L., Escobar A.* (eds.) *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg, 2006.
- Richard N.* Une recherche collective en cours: le programme “Archives Breuil”: entre préhistoire européenne et africanisme, un univers intellectuel et institutionnel au XXe siècle // *Bulletin of the History of Archaeology*. 2005. No. 15 (1). P. 26–33.
- Sapir E.* Culture, Genuine and Spurious // *The American Journal of Sociology*. 1924. No. 29 (4). P. 401–429.
- Schmidt P.R., Kehoe A.B.* *Archaeologies of Listening*. Gainesville: University of Florida Press, 2022.
- Schutz A.* *The Stranger: An Essay in Social Psychology*. Chicago: Chicago University Press, 1944.
- Schutz A.* The Homecomer // *American Journal of Sociology*. 1945. Vol. 50 (5). P. 369–376.
- Segal D.A., Yanagisako S.J.* (eds.) *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Durham: Duke University Press, 2005.
- Silverstein M.* From Baffin Island to Boasian Induction: How Anthropology and Linguistics Got into Their Interlinear Groove // *The Franz Boas Papers*. Vol. 1, Franz Boas as Public Intellectual: Theory, Ethnography, Activism / Ed. R. Darnell, M. Hamilton, R. Hancock, J. Smith. Lincoln: University of Nebraska Press, 2015. P. 83–127.
- Singh B., Guyer J.I.* A Joyful History of Anthropology // *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 2016. No. 6 (2). P. 197–211.
- Smith R.* Does Reflexivity Separate the Human Sciences from the Natural Sciences? // *History of the Human Sciences*. 2005. No. 18 (4). P. 1–25.
- Smith R.* *Being Human: Historical Knowledge and the Creation of Human Nature*. N.Y.: Columbia University Press, 2007.
- Sokolovskiy S., Mühlfried F.* *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*. Berlin: Lit-Verlag, 2011.
- Stocking G.W., Jr.* On the Limits of “Presentism” and “Historicism” in the Historiography of the Behavioral Sciences // *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 1965. Vol. 1. No. 3. P. 211–218.
- Stocking G.W., Jr.* *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Stocking G.W., Jr.* (ed.) *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.
- Stocking G.W., Jr.* *Victorian Anthropology*. N.Y.: The Free Press, 1987.
- Stocking G.W., Jr.* *Glimpses into My Own Black Box: An Exercise in Self-Deconstruction*. Madison: University of Wisconsin Press, 2010. <https://doi.org/10.1002/jhbs.21525>
- Stoler A.L.* Colonial Archives and the Arts of Governance // *Archival Science*. 2002. No. 2 (1–2). P. 87–109.
- Strathern M.* *Partial Connections*. Walnut Creek: Rowman & Littlefield, 1991.
- Sweet J.H.* Is History History? Identity Politics and Teleologies of the Present. From the President-Perspectives on History, Aug. 17, 2022 // *Perspectives of History*. <https://www.historians.org/research-and-publications/perspectives-on-history/september-2022/is-history-history-identity-politics-and-teleologies-of-the-present>
- Warren S., Barnes B.* Salvaging the Salvage Anthropologists: Erminie Wheeler-Voegelin, Carl Voegelin, and the Future of Ethnohistory // *Ethnohistory*. 2018. No. 65. P. 189–214.
- Weiss J.* Engaging with the Expansive and Eclectic Work and Legacy of Franz Boas (A Review of: *The Franz Boas Papers*, Vol. 1, Franz Boas as Public Intellectual –

Theory, Ethnography, Activism / Eds. R. Darnell, J. Smith, M. Hamilton, R.L.A. Hancock. Lincoln: University of Nebraska Press, 2015) // Anthropology Book Forum: OpenAccess Book Reviews. April 20, 2016. <https://anthrobookforum.americananthro.org/?book-review=engaging-with-the-expansive-and-eclectic-work-and-legacy-of-franz-boas>

Wickwire W. The Quest for the “Real” Franz Boas: A Review Essay // *BC Studies*. 2017. No. 194. P. 173–193.

Yamashita S., Eades J.S., Shimizu A. Anthropology in Japan // *International Encyclopedia of Anthropology*. Vol. 7 / Ed. H. Callan. Hoboken: Wiley Blackwell, 2018. P. 3467–3494.

Young P. Enacting Brittany: Tourism and Culture in Provincial France, 1871–1939. Farnham: Ashgate, 2012.

Research Article

Darnell, R., S.S. Alymov, D.V. Arzyutov, J.M. Gibson, F. Keck, I.V. Kuznetsov, A. Lazzari, H.S. Lewis, N.J. Parezo, G.L. Ribeiro, N. Richard, and S.V. Sokolovskiy. A Critical Paradigm for the Histories of Anthropology: The Generalization of Transportable Knowledge [Kriticheskaya paradigma dlia istorii antropologii: k kharakteristikam perenosimogo znaniia]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 4, pp. 108–182. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040073> EDN: HJIMNK ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Regna Darnell | Scopus ID 7005404586 | rdarnell@uwo.ca | University of Western Ontario (1151 Richmond St, London, ON N6A 3K7, Canada)

Sergei Alymov | <http://orcid.org/0000-0001-9988-9556> | alymovs@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Dmitry Arzyutov | <http://orcid.org/0000-0003-3782-9296> | darzyutov@gmail.com | Ohio State University (400 Hagerty Hall, 1775 College Road, Columbus, OH 43210, USA)

Jason M. Gibson | <https://orcid.org/0000-0001-8254-587X> | jason.gibson@deakin.edu.au | Deakin University (221 Burwood Highway, Burwood, Victoria 3125, Australia)

Frédéric Keck | <https://orcid.org/0000-0002-7711-7288> | keck.fred@gmail.com | Laboratoire d'Anthropologie Sociale (52 rue Cardinal Lemoine, 75005 Paris, France)

Igor Kuznetsov | <http://orcid.org/0000-0002-6947-244X> | igorkuznet@gmail.com | Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (1 bld. 1 Bolshoy Kislowsky Lane, Moscow, 125009, Russia)

Axel Lazzari | Scopus ID 57200287121 | axellazzari@gmail.com | Universidad Nacional de San Martín (1650 San Martín, Provincia de Buenos Aires, Argentina)

Herbert S. Lewis | <https://orcid.org/0000-0002-5003-2364> | hslewis@wisc.edu | University of Wisconsin-Madison (Madison, WI 53706, USA)

Nancy J. Parezo | Scopus ID 56179484300 | parezo@email.arizona.edu | University of Arizona (Tucson, AZ 85721-0076, USA)

Gustavo Lins Ribeiro | <https://orcid.org/0000-0003-0753-960X> | gustavo.lins.ribeiro@gmail.com | Universidad Autónoma Metropolitana (Av. de las Garzas 10, Municipio Lerma de Villada, Estado de México, C.P. 52005, Mexico) | Universidade de Brasília (Campus Universitário Darcy Ribeiro, CEP 70910-900, Brasil)

Nathalie Richard | <https://orcid.org/0000-0002-9914-9600> | nathalie.richard@univ-lemans.fr | Le Mans Université (TEMOS CNRS UMR 9016, Le Mans Université, Le Mans, France)

Sergei Sokolovskiy | <http://orcid.org/0000-0002-0112-0739> | sokolovskiserg@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

history of anthropology, anthropological theory, interdisciplinarity, discourse, knowledge paradigm, plural knowledge

Abstract

The article presents a discussion focused on Regna Darnell's concepts of critical paradigm and transportable knowledge in relation to contemporary studies in history of anthropology, put forward in her essay based on the text written for the keynote address at EASA's History of Anthropology Network and reproduced in BÉROSE International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology. Assessing the changing disciplinary scene of humanities and social sciences, Darnell argues that an urgent rethinking of paradigmatic bases underlying the practices of historians of anthropology is necessary. She reviews the legacy of George Stocking, Jr., and the often-discussed opposition between historicism and presentism, as well as the legacy of Boas and his contemporaries, to examine the paths taken and not taken in understanding the historical development of the anthropological knowledge. Darnell's arguments and suggestions are discussed by an international group of scholars in their contributions including "Presentism and Historicism in the Histories of Anthropology in Russia and North America" by Sergei Alymov, "After the History of Anthropology" by Dmitry Arzyutov, "On the Critical Paradigm for the History of Anthropology" by Jason M. Gibson, "Doing History of Anthropology in a Post-Colonial and International World" by Frédéric Keck, "Boas and Stocking in Russian Anthropology (on 'Sacred Cows') by Igor Kuznetsov, "The Struggle for Recognition and Parahistory" by Axel Lazzari, "On the Margins of Darnell's 'Critical Paradigm'" by Herbert S. Lewis, "Paradigmatic Basics, or What Do We Mean by Paradigm?" by Nancy J. Parezo, "Writing Transnational Histories of Anthropologies" by Gustavo Lins Ribeiro, "History(-ies) of Anthropology: Some Remarks on Reflexivity" by Nathalie Richard, and "Distance as an Issue in the Discipline's History Research" by Sergei Sokolovskiy.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 22-18-00241] (recipients S.S. Alymov, I.V. Kuznetsov) Eudaimonia Institute (recipient D.V. Arzyutov)

European Union [project H2020-MSCARISE-2020 – 101007579 SciCoMove] («Scientific Collections on the Move: Provincial Museums, Archives, and Collecting Practices (1800–1950)»; recipient Nathalie Richard). The contents of this publication are the sole responsibility of Nathalie Richard and do not necessarily reflect the opinion of the European Union.

References

- Abashin, S.N. 2022. Byl li rossiiskii etnograf v Srednei Azii kolonizatorom? [Was Russian Ethnographer in Central Asia a Colonizer?]. *Antropologii/Anthropologies* 1: 5–12. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2022-1/5-12>
- Abir-Am, P.G., and C.A. Elliot, eds. 2000. Commemorative Practices in Science: Historical Perspectives on the Politics of Collective Memory. *Osiris* 14.
- Alekseev, V.P. 1963. Vzgliady Aleksandra Ivanovicha Gertsena na mesto cheloveka v prirode [A.I. Gertsen's Views on the Place of Human in Nature]. *Trudy Instituta etnografii. Novaya seriia (OIREFA 2)* 85: 5–13.
- Allen, J.S., and R.C. Jobson. 2016. The Decolonizing Generation: (Race and) Theory in Anthropology since the Eighties. *Current Anthropology* 57 (2): 129–148.
- Arziutov, D.V., S.S. Alymov, and D. Anderson, eds. 2014. *Ot klassikov k marksizmu: soveshchanie etnografov Moskvyy i Leningrada (5–11 apreliia 1929 g.)* [From Classics to Marxism: The Meeting of Ethnographers from Moscow and Leningrad (5–11 April 1929)]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Arzyutov, D. 2022. Briefe in schwierigen Zeiten, in denen Boas “nein” sagte: Zwei Erzählungen zu den Rändern von Franz Boas' *Res Publica Literaria* [Letters in Dark Times When Boas Said “No”: Two Stories on the Margins of Franz Boas' *Res Publica Literaria*]. In *Franz Boas – die Haltung eines Wissenschaftlers in Zeiten politischer Umbrüche* [Franz Boas – Scholar's Standpoint in Times of Political Upheavals], edited by E. Kasten, 163–180. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien.
- Asad, T., ed. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Bashkow, I. 2019. On History for the Present: Revisiting George Stocking's Influential Rejection of “Presentism”. *American Anthropologist* 3 (121): 709–720.
- Bashkow, I. 2023. There's More to Anthropology's Past Than Most of Us Know. *American Anthropologist* 125 (1): 177–180.
- Basu, P., and F. De Jong. 2016. Utopian Archives, Decolonial Affordances. *Social Anthropology* 24 (1): 5–19.
- Benjamin, W. (1940) 1992. Theses on the Philosophy of History. In *Illuminations: Essays and Reflections*, by W. Benjamin, 253–264. London: Fontana Press.
- Blondiaux, L., and N. Richard. 1999. A quoi sert l'histoire des sciences de l'homme? [What is the Use of the History of Human Sciences?]. In *L'Histoire des sciences de l'homme. Trajectoire, enjeux, questions vives* [The History of Human Sciences: Trajectory, Challenges, Socially Acute Questions], edited by C. Blanckaert, et al., 109–130. Paris: L'Harmattan.
- Boas, F. (1911) 1938. *The Mind of Primitive Man*. New York: The MacMillan Company.
- Boas, F. 1940. *Race, Language and Culture*. New York: The MacMillan Company.
- Borodai, S.Y. 2020. *Yazyk i poznanie: vvedenie v postreliativizm* [Language and Cognition: An Introduction to Post-Relativism]. Moscow: Izdatel'skii Dom YaSK.
- Bourdieu, P. 2001. *Science de la science et Réflexivité* [Science of Science and Reflexivity]. Paris: Raisons d'agir.
- Bruchac, M. 2018. *Savage Kin: Indigenous Informants and American Anthropologists*. Tucson: University of Arizona Press.
- Buckley, T. 1996. “The Little History of Pitiful Events”: The Epistemological and

- Moral Contexts of Kroeber's California Ethnology. In *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, edited by G.W., Jr. Stocking, 257–297. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Burawoy, M. 2003. Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography. *American Sociological Review* 68: 645–679.
- Bykovskii, S.N. 1932. Etnografiia na sluzhbe u mezhdunarodnogo imperializma [Ethnography in Service of International Imperialism]. In *Etnografiia na sluzhbe u klassovo vruga* [Ethnography in Service of Class Enemy], 5–21. Leningrad: Sotsekgiz GAIMK.
- Callan, H., ed. 2018. *International Encyclopedia of Anthropology*. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Carrithers, M., et al. 2010. Ontology Is Just Another Word for Culture. *Critique of Anthropology* 30 (2): 152–200.
- Carroy, J., N. Richard, and F. Vatin, eds. 2013. *L'homme des sciences de l'homme. Une histoire transdisciplinaire* [The Man of the Sciences of Man: A Transdisciplinary History]. Nanterre: Presses de l'Université Paris Ouest-Nanterre.
- Castañeda, Q. 2003. Stocking's Historiography of Influence: The "Story of Boas", Gamio and Redfield at the Cross—"Road to Light". *Critique of Anthropology* 23 (3): 235–263.
- Clifford, J., and G. Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Collini, S. 1988. "Discipline History" and "Intellectual History" Reflections on the Historiography of the Social Sciences in Britain and France. *Revue de synthèse* 109 (3–4): 387–399.
- Cowlshaw, G. 2015. Friend or Foe? Anthropology's Encounter with Aborigines. *Inside Story*. 19.08.2015. <http://insidestory.org.au/friend-or-foe-anthropologys-encounter-with-aborigines>
- Coye, N., ed. 2006. *Sur les chemins de la préhistoire, l'abbé Breuil du Périgord à l'Afrique du Sud* [On the Paths of Prehistory, Abbé Breuil from Périgord to South Africa]. Paris: Somogy Éditions d'Art.
- Danda, A.K. 1995. *Foundations of Anthropology: India*. New Delhi: Inter-India.
- Darnell, R. 1977. History of Anthropology in Historical Perspective. *Annual Review of Anthropology* 6: 399–417.
- Darnell, R. 1990. *Edward Sapir: Linguist, Anthropologist, Humanist*. Berkeley: University of California Press.
- Darnell, R. 2001. *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Darnell, R. 2018. Franz Boas's Legacy of "Useful Knowledge": The APS Archives and the Future of Americanist Anthropology. *Proceedings of the American Philosophical Society* 162 (1): 1–14.
- Darnell, R. 2021. The History of Anthropology: A Critical Window on the Discipline in North America. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Darnell, R., ed. 2022. *History of Method and Theory in Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Darnell, R., M. Hamilton, R.L.A. Hancock, and J. Smith, eds. 2015. *The Franz Boas Papers*. Vol. 1, Franz Boas as Public Intellectual: Theory, Ethnography, Activism. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Dávila, L., and P. Arenas, eds. 2020. *El americanismo germano en la antropología argentina de fines del siglo XIX al siglo XX* [German Americanism in Argentine Anthropology from the Late 19th to the 20th Century]. Buenos Aires: CICCUS-CLACSO.

- Debaene, V. 2014. *Far Afield: French Anthropology between Science and Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Deleuze, G., and F. Guattari. 1986 [1980]. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, translated by B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Descola, P. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Drucker, P. 1970. Boas in the Field: A Review of *The Ethnography of Franz Boas: Letters and Diaries of Franz Boas Written on the Northwest Coast from 1886 to 1931*, edited by R. Rohner. *Science* 168 (3932): 704–706.
- Dureau, C. 2014. Acknowledging Ancestors: The Vexations of Representation. In *The Ethnographic Experiment: A.M. Hocart and W.H.R. Rivers in Island Melanesia, 1908*, edited by E. Hviding and C. Berg, 44–70. New York: Berghahn. <https://doi.org/10.1515/9781782383437-005>
- Elfimov, A.L. 2010. Review of *Histories of Anthropology Annual. Vol. 1–5*, edited by R. Darnell and F.W. Gleach. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 175–179.
- Fabian, J. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fabian, J. 2006. “World Anthropologies”: Questions. In *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Wystems of Power*, edited by G.L. Ribeiro and A. Escobar, 281–295. Oxford: Berg.
- Feuerhahn, W. 2020. Le chercheur et le discours de ses objets [The Researcher and the Discourse of Its Objects]. *Questions de communication* 37: 217–234.
- Foks, F. 2020. Constructing the Field in Interwar Social Anthropology: Power, Personae, and Paper Technology. *Isis* 111 (4): 717–739. <https://doi.org/10.1086/712138>
- Foley, M., and P. Satia. 2022. Responses to “Is History History?” *Perspectives on History*, September 7, 2022. <https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/october-2022/responses-to-is-history-history>
- Gardner, H., and P. McConvell. 2015. *Southern Anthropology – a History of Fison and Howitt’s Kamilaroi and Kurnai*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Geismar, H., and A. Herle. 2009. *Moving Images: John Layard, Fieldwork and Photography on Malakula Since 1914*. Adelaide: Crawford House Publishing.
- Gibson, J. 2020. *Ceremony Men: Making Ethnography and the Return of the Strehlow Collection*. Albany: State University of New York Press.
- Glass, A. 2021. *Writing the Hamat’sa: Ethnography, Colonialism, and the Cannibal Dance*. Vancouver: UBC Press.
- Goldschmidt, W., ed. 1959. *The Anthropology of Franz Boas: Essays on the Centennial of his Birth*. San Francisco: American Anthropological Association and Howard Chandler.
- Gough, K. 1968. Anthropology and Imperialism. *Monthly Review* 19 (1): 12–27. https://doi.org/10.14452/MR-019-11-1968-04_2
- Gupta, A., and J. Stoolman. 2022. Decolonizing US Anthropology. *American Anthropologist* 124 (4): 778–799.
- Hacking, I. 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press.
- Hacking, I. 2002. Historical Ontology. In *In the Scope of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, edited by P. Gärdenfors, J. Woleński, and K. Kijania-Placek, 583–600. Dordrecht: Springer.
- Hallowell, I. 1965. The History of Anthropology as an Anthropological Problem. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 1: 24–38.
- Harris, M. 1968. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York: Thomas Y. Crowell Co.
- Hartog, F. 2007. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del*

- tiempo* [Regimes of Historicity: Presenteeism and Time Experiences]. México: Universidad Iberoamericana.
- Hirsch, T. 2016. *Le temps des sociétés. D'Émile Durkheim à Marc Bloch* [Time of Societies: From Emile Durkheim to Marc Bloch]. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Hull, D. 1979. In Defense of Presentism. *History and Theory* 18 (1): 1–15.
- Hurel, A. 2014. *L'abbé Breuil, un préhistorien dans le siècle* [Abbé Breuil, a Prehistorian in the Century]. Paris: CNRS.
- Joseph, C., and I. Kalinowski. 2022. *Franz Boas et les textes indiens* [Franz Boas and His Indian Texts]. Bordeaux: Anacharsis.
- Kan, S. 2007. “Moi drug v tupike empirizma i skepsisa”: Vladimir Bogoraz, Frants Boas i politicheskii kontekst sovetskoi etnologii v kontse 1920-kh – nachale 1930-kh gg. [“My Old Friend in a Dead-End of Empiricism and Skepticism”: Bogoraz, Boas, and the Politics of Soviet Anthropology of the Late 1920s – Early 1930s]. *Antropologicheskii forum* 7: 191–230.
- Karsenti, B. 1997. *L'homme total: Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss* [Total Human Being: Sociology, Anthropology, and Philosophy of Marcel Mauss]. Paris: Presses Universitaires de France.
- Keck, F. 2023. *How French Moderns Think: The Lévy-Bruhl Family, from “Primitive Mentality” to Contemporary Pandemics*. Chicago: Chicago University Press.
- Kenny, A., and N. Peterson, eds. 2017. *The German Language Tradition of Ethnography in Australia*. Canberra: ANU Press.
- Kolesnitskaia, I.M. 1963. Voprosy izucheniia narodnoi zhizni i narodnogo tvorchestva v “Otechestvennykh zapiskakh” N.A. Nekrasova (1868–1876) [The Questions of Study of People's Life and Art in N.A. Nekrasov's “Otechestvennye zapiski”]. *Trudy Instituta etnografii. Novaia seriia (OIREFA 2)* 85: 71–89.
- König-Pralong, C. 2020. Les abîmes de la réflexivité en sciences humaines et sociales [The Abyss of Reflexivity in the Humanities and Social Sciences]. *Questions de communication* 38: 279–292.
- Kosven, M.O. 1962. Materialy po istorii etnograficheskogo izucheniia Kavkaza v russkoi nauke. Ch. III [Materials for the Study of the History of Ethnography of the Caucasus]. *Kavkazskii etnograficheskii sbornik* 3: 158–281.
- Krupnik, I. 1998. Jesup Genealogy: Intellectual Partnership and Russian-American Cooperation in Arctic/North Pacific Anthropology. Pt. I, From the Jesup Expedition to the Cold War, 1897–1948. *Arctic Anthropology* 35 (2), *No Boundaries: Papers in Honor of J. Vanstone*: 199–226.
- Kuklick, H. 2006. “Humanity in the Chrysalis Stage”: Indigenous Australians in the Anthropological Imagination, 1899–1926. *British Journal for the History of Science* 39 (4): 535–568.
- Kuper, A. 1991. Anthropologists and the History of Anthropology. *Critique of Anthropology* 11 (2): 125–142.
- Kuper, A. 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kuwayama, T. 2004. *Native Anthropology: The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- Kuznetsov, I.V. 2018. “Posledniaia ekspeditsiia” (iz istorii russko-amerikanskogo sotrudnichestva v izuchenii korennykh malochislennykh narodov) [The “Last Expedition” (From the History of US-Russian Collaboration in the Study of Indigenous Peoples)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 53–69.
- Kuznetsov, I.V. 2018. “Schetzim”. *Vymiranie korennykh amerikantsevi “antropologiiia spaseniiia”*: V 3 t. [“Winter Count”: Vanishing Native Americans and “Salvage Anthropology”, 3 vols.]. Vol. 3. Krasnodar: Kubanskii gosudarstvennyi universitet.

- Kuznetsov, I.V. 2020. "Prosto molodoi turist v nashei strane": lingvist i antropolog nez-pers Archi Finni ["Just a Young Tourist in Our Country": Archie Phinney, a Nez Percé Linguistic Anthropologist]. *Antropologicheskii forum* 47: 53–83.
- Laferté, G. 2006. Des archives d'enquêtes ethnographiques pour quoi faire? Les conditions d'une revisite [What Are Ethnographical Survey Archives For? The Conditions of a Return Visit]. *Genèses* 2 (63): 25–45.
- Latour, B. 1988. *The Pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. 2012. Visualization and Cognition: Drawing Things Together. *Trends in Interdisciplinary Studies* 3 (T): 207–260.
- Laurière, C. 2008. *Paul Rivet: le savant et le politique* [Paul Rivet: A Scientist and a Politician]. Paris: Publications scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle.
- Levenstein, H. 1963. Franz Boas as Political Activist. *Kroeber Anthropological Society Papers* 29: 15–24.
- Levin, M.G. 1960. *Ocherki po istorii antropologii v Rossii* [Essays in the History of Anthropology in Russia]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Lévi-Strauss, C. 1949. Histoire et ethnologie [History and Ethnology]. *Revue de Métaphysique et de Morale* 54 (3/4): 363–391.
- Lewis, H.S. 2014. *In Defense of Anthropology: An Investigation of the Critique of Anthropology*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Lewis, H.S. 2023. Commentary: Does a Decolonized Anthropology Require Reinterpreting the Past? *American Anthropologist* 125 (1): 181–183.
- Lowie, R. 1937. *The History of Ethnological Theory*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Mucchielli, L. 2000. Tardomania. Réflexion sur les usages contemporains de Tarde [Tardomania? Reflections on Contemporary Uses of Tarde]. *Revue d'histoire des sciences humaines* 3: 161–184.
- Pasquali, P., N. Renahy, and G. Laferté. 2018. Pour une réflexivité historique dans les sciences sociales contemporaines [For a Historical Reflexivity in Contemporary Social Sciences]. In *Le laboratoire des sciences sociales. Histoires d'enquêtes et revisites* [The Social Science Laboratory: Stories of Investigations and Revisits], edited by G. Laferté, P. Pasquali, and N. Renahy, 7–38. Paris: Raisons d'agir.
- Penniman, T. 1935. *A Hundred Years of Anthropology*. London: Duckworth.
- Plas, R., and N. Richard, eds. 2020. Commémorer les sciences de l'Homme [Commemorating the Humanities]. *Revue d'histoire des sciences humaines* 36.
- Pushkareva, N.L. 2016. Metody i metodologiya sovremennoi etnologicheskoi nauki: vklad feministskoi antropologii [Methods and Methodology of Ethnological Science: The Input of Feminist Anthropology]. In *Predmet i problemy etnologii i antropologii* [The Subject and Problems of Ethnology and Anthropology], edited by Y.B. Barinova, 278–303. Moscow: IEA RAN.
- Rabinow, P. 1995. *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Restrepo, E., and A. Escobar. 2005. Other Anthropologies and Anthropology Otherwise: Steps to a World Anthropology Network. *Critique of Anthropology* 25: 99–128.
- Ribeiro, G.L. 2006. World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology. *Critique of Anthropology* 26: 363–386.
- Ribeiro, G.L. 2014. World Anthropologies: Anthropological Cosmopolitanisms and Cosmopolitics. *Annual Review of Anthropology* 43: 483–498.
- Ribeiro, G.L., and A. Escobar, eds. 2006. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg.

- Richard, N. 2005. Une recherche collective en cours: le programme “Archives Breuil”: entre préhistoire européenne et africanisme, un univers intellectuel et institutionnel au XXe siècle [Collective Research in Progress: the “Archives Breuil” Programme: Between European Prehistory and Africanism, an Intellectual and Institutional Universe in the 20th Century]. *Bulletin of the History of Archaeology* 15 (1): 26–33.
- Romanov, P., and E. Yarskaya-Smirnova. 1998. “Delat’ znakomoye neizvestnym...”: etnograficheskii metod v sotsiologii [“To Turn the Familiar into Strange...”: An Ethnographic Method in Sociology]. *Sotsiologicheskii zhurnal* 1/2: 145–160.
- Sapir, E. 1924. Culture, Genuine and Spurious. *The American Journal of Sociology* 29 (4): 401–429.
- Schmidt, P.R., and A.B. Kehoe. 2022. *Archaeologies of Listening*. Gainesville: University of Florida Press.
- Schutz, A. 1944. *The Stranger: An Essay in Social Psychology*. Chicago: Chicago University Press.
- Schutz, A. 1945. The Homecomer. *American Journal of Sociology* 50 (5): 369–376.
- Segal, D.A., and S.J. Yanagisako, eds. 2005. *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Shchepanskaya, T.B. 2003. Antropologiya professii [The Anthropology of Professions]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial’noi antropologii* 6 (1): 139–161.
- Shchepanskaya, T.B. 2010. *Sravnitel’naia etnografiia professii: povsednevnye praktiki i kul’turnye kody (Rossiia, konets XX – nachalo XXI v.)* [Comparative Ethnography of Occupations: Daily Practices and Cultural Codes (Russia, Late 20th – Early 21st Centuries)]. St. Petersburg: Nauka.
- Silverstein, M. 2015. From Baffin Island to Boasian Induction: How Anthropology and Linguistics Got into Their Interlinear Groove. In *The Franz Boas Papers. Vol. 1, Franz Boas as Public Intellectual: Theory, Ethnography, Activism*, edited by R. Darnell, M. Hamilton, R. Hancock, and J. Smith, 83–127. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Simmel, G. 2008. Ekskurs o chuzhake [Essay on the Stranger]. In *Sotsiologicheskaiia teoriia: istoriia, sovremennost’, perspektivy* [Sociological Theory: History, Modernity, Perspectives], by G. Simmel, 9–14. St. Petersburg: Vladimir Dal’.
- Singh, B., and J.I. Guyer. 2016. A Joyful History of Anthropology. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6 (2): 197–211.
- Smith, R. 2005. Does Reflexivity Separate the Human Sciences from the Natural Sciences? *History of the Human Sciences* 18 (4): 1–25.
- Smith, R. 2007. *Being Human: Historical Knowledge and the Creation of Human Nature*. New York: Columbia University Press.
- Sokolov, M.M., et al. 2013. Provintsial’naia i tuzemnaia nauka. Forum [“Provincial” and “Indigenous” Scholarship in the Humanities and Social Sciences]. *Antropologicheskii forum* 19: 11–275.
- Sokolovskiy, S., and F. Mühlfried. 2011. *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*. Berlin: Lit-Verlag.
- Stocking, G.W., Jr. 1965. On the Limits of “Presentism” and “Historicism” in the Historiography of the Behavioral Sciences. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 1 (3): 211–218.
- Stocking, G.W., Jr. 1968. *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stocking, G.W., Jr., ed. 1983. *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Stocking, G.W., Jr. 1987. *Victorian Anthropology*. New York: Free Press.
- Stocking, G.W., Jr. 2010. *Glimpses into My Own Black Box: An Exercise in Self-*

- Deconstruction*. Madison: University of Wisconsin Press. <https://doi.org/10.1002/jhbs.21525>
- Stoler, A.L. 2002. Colonial Archives and the Arts of Governance. *Archival Science* 2 (1–2): 87–109.
- Strathern, M. 1991. *Partial Connections*. Walnut Creek: Rowman & Littlefield.
- Sweet, J.H. 2022. Is History History? Identity Politics and Teleologies of the Present. *Perspectives on History*. August 17, 2022. <https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/september-2022/is-history-history-identity-politics-and-teleologies-of-the-present>
- Tokarev, S.A. 1956. Vklad russkikh uchenykh v mirovuiu etnograficheskuiu nauku [The Contribution of Russian Scholars to World Ethnographical Science]. *Ocherki istorii russkoi etnografii, fol'kloristiki i antropologii* 1: 5–29.
- Tokarev, S.A. 1966. *Istoriia russkoi etnografii (dooktiabr'skii period)* [The History of Russian Ethnography (Pre-October Period)]. Moscow: Nauka.
- Tokarev, S.A. 1978. *Istoriia zarubezhnoi etnografii: uchebnoe posobie* [History of Foreign Ethnography: A Textbook]. Moscow: Vysshiaia shkola.
- Vakhtin, N.B. 2005. Tikhookeanskaia ekspeditsiia Dzhesupa i ee russkie uchastniki [Jesup Pacific Expedition and Its Russian Participants]. *Antropologicheskii forum* 2: 241–274.
- Warren, S., and B. Barnes. 2018. Salvaging the Salvage Anthropologists: Erminie Wheeler-Voegelin, Carl Voegelin, and the Future of Ethnohistory. *Ethnohistory* 65: 189–214.
- Weiss, J. 2016. Engaging with the Expansive and Eclectic Work and Legacy of Franz Boas: A Review of: *The Franz Boas Papers, Vol. 1, Franz Boas as Public Intellectual – Theory, Ethnography, Activism*, edited by R. Darnell, J. Smith, M. Hamilton, and R.L.A. Hancock. Anthropology Book Forum: Open Access Book Reviews April 20, 2016. <https://anthrobookforum.americananthro.org/?book-review=engaging-with-the-expansive-and-eclectic-work-and-legacy-of-franz-boas>
- Wickwire, W. 2017. The Quest for the “Real” Franz Boas: A Review Essay. *BC Studies* 194: 173–193.
- Yamashita, S., J.S. Eades, and A. Shimizu. 2018. Anthropology in Japan. In *International Encyclopedia of Anthropology*, edited by H. Callan, 7: 3467–3494. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Young, P. 2012. *Enacting Brittany: Tourism and Culture in Provincial France, 1871–1939*. Farnham: Ashgate.

ПЕРЕПИСЬ НАСЕЛЕНИЯ

О ПЕРЕПИСЫВАНИИ НАРОДОВ, ИЛИ ДЕКОНСТРУКЦИЯ ПЕРЕПИСЕЙ НАСЕЛЕНИЯ

В.А. Тишков

Валерий Александрович Тишков | <https://orcid.org/0000-0001-5479-9039> | valerytishkov@mail.ru | д. и. н., профессор, академик РАН, научный руководитель | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

конструктивизм vs примордиализм, переписи населения, национальность, этничность, множественная идентичность, Россия, Великобритания, Канада, Польша

Аннотация

С позиции социального конструктивизма рассмотрен современный опыт проведения переписей населения в мире, а также итоги переписи 2020–2021 гг. в России. Предлагаются принципы проведения переписей в части фиксации этничности (национальности) и языка, отмечены проблемы с так наз. списком народов России и сделаны предложения по учету этнического состава населения, а также внесены некоторые теоретические новации в понимание феномена этничности.

Речь в моей статье пойдет о важной процедуре, которая определяет процесс установления (наличия) этнического многообразия и служит основой для оформления этого многообразия в группы-общности, называемые в разные эпохи и в разных обществах по-разному (в России, как правило, это “народы”). Я говорю о переписях населения, которые, если не считать Иосифа с Марией, 2000 лет тому назад шедших на перепись в Вифлеем, и “ревизские сказки” XVIII в. в Российской империи, в их регулярном и всеохватном формате проводятся в мире с конца XIX в. (в некоторых странах – с середины века и даже раньше). В настоящее время не менее 150 государств организуют всеобщие переписи, и во многих из них фиксируется этнический и расовый состав и реже – конфессиональный.

Как правило, специалисты и управленцы считают всеобщие переписи населения надежным поставщиком знания о населении стран мира, называя их зачастую “зеркалом общества”. Однако, как пишет Е.А. Варшавер,

Статья поступила 19.03.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 20.06.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Тишков В.А. О переписывании народов, или деконструкция переписей населения // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 183–211. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040085> EDN: HJKIZH

Tishkov, V.A. 2023. Counting the Peoples or Deconstructing Population Censuses [O perepisyvanií narodov, ili dekonstruktsiia perepisei naseleniia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 183–211. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040085> EDN: HJKIZH

в последние десятилетия, однако, этот взгляд – под влиянием разных, прежде всего социологических, традиций, – был пересмотрен, и перепись стала рассматриваться как способ воображения государствами объекта управления... а также признаваться в большей степени ареной политической борьбы, нежели объективным инструментом отображения реальности... При таком подходе особая роль отводится категориям, призванным описать этническое разнообразие. Это связано с особым онтологическим и эпистемологическим статусом этничности *per se*, которая, как следует из установившегося конструктивистского консенсуса... считается высококонтекстным явлением и, почти универсально регулируя отношения между людьми, делает это всякий раз посредством разного набора исторически сложившихся категорий (Варшавер 2022: 201–202)¹.

Тезис об этничности как универсальном регуляторе человеческих отношений я считаю явным преувеличением, однако могу согласиться с тем, что перепись, точнее – ее организаторы и экспертные сопроводители, выступают конструкторами этнических категорий, через которые “этническая реальность оживает”. В свое время это убедительно показала американский антрополог Фрэнсис Хирш на материалах ранних советских переписей и этнографического картографирования (Hirsch 2005; Хирш 2022), а Е.И. Филиппова совместно с Домиником Арелем и Кэтрин Гусеф выявили инструменталистскую подоплеку первой постсоветской переписи населения 2002 г. (Филиппова и др. 2003). По материалам последней переписи Е.А. Варшавер провел полевое исследование в Дагестане и сделал ряд важных наблюдений касательно процедуры опросов, роли традиции патрилинейности и шире – *десцетного фактора* (генеалогический, линейный принцип происхождения) в поведении людей в ходе взаимодействия переписчиков с переписываемыми. Несмотря на то, что выяснить полную картину дагестанских хитросплетений в определении этнической номенклатуры в этой республике очень непросто, вывод исследования заслуживает внимания:

С одной стороны, статус и прагматика этнических категорий в современном Дагестане далеко не очевидны, с другой – слабо осмысленной для всех участников является и перепись, притом что она оказывается одной из важных форм воспроизводства этничности... Несмотря на все это, правила, согласно которым этничность и ее атрибуты определяются применительно к отдельным индивидам, четкие и универсальные: национальность передается по отцу и никогда – по матери. Жесткость этих правил и их содержание позволяют предположить, что советская классификация национальностей, пришедшая в Дагестан с советской властью, была интерпретирована местным населением через призму отживавших свое тухумов. Это, в свою очередь, позволяет поднять вопрос о корнях современных форм существования этничности и посмотреть на этничность в более широком историческом ключе через призму конструктивистских теорий, предполагающих, что этничность отличается от прочих социальных классификаций особое правило членства в этнических категориях (Варшавер 2022: 217).

К вопросу о доработке концепции этничности мы обратимся в конце статьи в контексте того, как конструктивизм помогает понимать примордиальные корни этничности (см. также: Тишков 2023).

Этничность как процесс и как процедура

Вот как выглядит карта мира с отмеченными на ней странами, где в переписях населения собираются сведения об этничности². Глядя на эту карту (Рис. 1), можно подумать, что этнос – это глобальное явление и в каждом ближнем и дальнем уголке мира имеется та самая первичная единица социальной организации человечества, которая, если верить университетскому учебнику “Этнология” (под ред. В.В. Пименова), возводит дома, мосты, устраивает войны и все остальное, что творится в нашем мире. Вот как данный учебник излагает эти взгляды:

можно сказать определенно, что категория этничности (этнической группы) носит сложный характер, частично или полностью в ряде ситуаций сливаясь с расовой принадлежностью или с национальностью, трактуемой чаще всего как страновая, гражданская принадлежность.

Но нас интересует и другая форма сложности, а именно – сложность в пределах самой этничности, понимаемой как отличительность по культурно-языковым и идентификационным характеристикам. При этом не следует путать с тривиальной “многонациональностью”, т.е. наличием многих этнических сообществ в рамках одного социополитического пространства. Я имею в виду сложность другого свойства: когда личностное самосознание включает в себе лояльность и чувство принадлежности к двум или нескольким культурным традициям и сообществам. Эта двойственность этнического самосознания может быть как “горизонтальной” (напр., по двум разноэтничным родителям), так и “вертикальной” (напр., по большой группе/культуре и по малой как части большой группы/культуры).

Понимание этничности в более широком мировом контексте чаще всего характеризуется отсылкой к своего рода отличительной первооснове, а именно – к “принадлежности” или к “происхождению”. Известные всем *ethnic belonging* и *ethnic origin* присутствуют повсеместно в статистических обследованиях еще до того, как по их итогам появляются *ethnic groups*: последние как бы конструируются из первого, что важно для понимания того, как осуществляется процедура этнических группировок.

Ведь если во время переписи спросить человека очень просто: к какой этнической группе он принадлежит, то десятки и сотни разбросанных и никак между собой не связанных представителей некоторых национальностей ни в какую группу не входят, никаких связей не поддерживают и не знают в лицо друг друга, и по этой причине ни к какой группе не принадлежат! Таких случайно обнаруженных в переписи и никак не актуализированных собственным поведением *условных сообществ* в российской переписи многие десятки. Группой, а значит, и “народом России” они становятся после обнародования списка этнических категорий, которые уже после и почти обязательно трактуются как “народы”. Для примера назову численностью по полтора десятка аджарцев, мегрелов, ингилойцев, сванов, лазов, грузинских евреев, которые в российской переписи числятся как отдельные “народы”. Может быть, это делается, чтобы досадить властям Грузии, где все эти идентичности считаются грузинами, или, возможно, просто по инерции прошлых этнографических разработок. К этому списку можно добавить уже недавно появившихся боснийцев (100 чел.), македонцев (155 чел.), черногорцев (85 чел.), которые в последней переписи дополнили “список народов”, доведя его уже до 200! Это, кстати, и есть один из примеров проявления социального конструктивизма в сфере этнической политики. О других проявлениях, а точнее – объяснениях изучаемого феномена с позиций данного методологического подхода, будет сказано ниже.

Форма “принадлежности” появилась в российской переписи с 2002 г., когда по моей рекомендации вопрос “Ваша национальность?” был изменен на “Ваша национальная принадлежность?”. Однако мое предложение было несколько иным: в 2002 г. вопрос должен был сформулироваться так: “Ваша национальная (этническая) принадлежность?”, а через 10 лет, при следующей переписи, так: “Ваша этническая (национальная) принадлежность?” (т.е. слова менялись местами). После такого “обучения” через 20 лет можно было бы опробовать и более прямой вопрос об этничности с возможностью сложного ответа в том числе. Это позволило бы отделить данный вопрос от вопроса о гражданстве, т.е. национальности (*nationality*) в смысле страновой принадлежности, как это

принято в мире и как привыкли это понимать многие россияне, заполняющие визовые анкеты для зарубежных поездок.

После переписи 2021–2022 гг. возникли сомнения и по поводу нынешней формулировки в российской переписи. Причина: якобы непонимание частью переписываемых самого слова “принадлежность”, которое могло трактоваться переписываемыми как чисто этнографическая отсылка к культурной традиции или даже к стране. Вот что пишет по этому поводу В.В. Степанов:

Перепись 2020/21 показала, что респондентов вводит в заблуждение не слово “национальная”, а слово “принадлежность”... В переписи 2002 г., как и последующей 2010 г., а также в микропереписи 2015 г., переписчики имели возможность пояснять опрашиваемым, что это вопрос о вашей национальности. А при переписи 2020/21 переписчик во многих случаях отсутствовал, и часть респондентов восприняла вопрос о национальной принадлежности, как необходимость сообщить сведения о неких национальных “принадлежностях”. По этой причине в своих переписных листах люди перечисляли “принадлежности” – блюда национальной кухни, традиционные костюмы, наряды, сувениры, упоминали государственные и культурные символы страны и своего региона, природные объекты, народные и религиозные праздники (напр., “навруз”, “курбан байрам”). Некоторые заявляли, что национальная принадлежность – это “русская литература”, “русская музыка”, “русский хор”, “русская земля”, “русская зима”, “русская душа”. Были и такие, кто сказал, что это “русские инновации”. Другие респонденты восприняли слово “принадлежность”, как требование указать личную причастность к государству. Некоторые респонденты полагали необходимым сообщить свою «принадлежность» к адресу места жительства или рождения. Немалое количество жителей центральных российских регионов, указавших в качестве своего родного языка русский язык, явно обладающих также и русской самоидентификацией, ее не указали, а в своих переписных листах обозначили, что “принадлежат России”³.

Степанов и некоторые другие эксперты делают из данной коллизии, на мой взгляд, неправильный вывод о необходимости вернуть старую формулу “Ваша национальность?”, считая, что население страны вполне адекватно понимает под этим именно этническую принадлежность, а не что-то другое. Это большая ошибка – призывать вернуться к прошлой трактовке категории “национальное” как заместителя “этнического” вместо движения в сторону этничности и разведения последней с национальным или хотя бы его равнозначным употреблением. Идя навстречу привычному, вполне возможно сочетание или сопряжение двух категорий в публичном и научном языке, что и предусматривала моя формулировка. Кстати, можно привести и некоторые мировые примеры на эту тему. Так, например, название одной из известных деклараций ООН сформулировано следующим образом: “О правах личностей, принадлежащих к национальным (этническим), расовым, религиозным и языковым меньшинствам”. В случае формулировок в переписи в стране, в которой уживаются и даже перемешиваются этническое и национальное, предпочитают делать подсказки для переписываемых: “Ваша принадлежность к национальной группе (не путать с гражданством)”. Так, например, записано в вопроснике переписи населения Польши.

Вопрос о множественной этничности в российском контексте требует своего осмысления, особенно в варианте “происхождение” в его не единичном числе, позволяющем перечислять два, три и даже более “этнических корней”, как это позволяют переписи некоторых других стран. В России этот вопрос возник только при проведении последней переписи, ибо Росстат под давлением этнологов и международных рекомендаций впервые предоставил возможность записать вторую национальность, но только в той же строке ответа и через запятую. При этом никаких разъяснений сделано не было, а при переписи по интернету, да еще и с помощью гаджета, добраться до этой самой подсказки вообще не было возможности. Но даже и в этом случае Росстат поступил довольно жесто-

ко: вообще не стал подсчитывать “вторую национальность”, сочтя это вместе с чиновниками из ФАДН недопустимой инновацией со стороны ученых, которые подвергают сомнению священную корову под именем “этнос”. Как считают ортодоксы, каждый человек является носителем этноса (*этнофором*), а те, у кого с этим есть трудности, являются маргиналами и даже манкуртами (метафора советского писателя Чингиза Айтматова).

Прежде чем перейти к анализу опыта “переписывания народов” в интересующем нас аспекте этнической множественности и этнического дрейфа, напомним о нынешних международных стандартах, сформулированных в рекомендациях ООН по проведению переписей населения. Вот как выглядит эта часть документа под названием “Принципы и рекомендации для переписей населения и домохозяйств. 3-я ревизия”:

4.4. Этнокультурные характеристики.

4.172. Страны с культурно сложным населением могут пожелать собирать информацию об этнической идентичности (или составе) населения, материнском языке, владении и пользовании языками, о религиозных сообществах и деноминациях. Это все характеристики, которые позволяют людям гибкость в выражении их этнокультурных идентичностей по их собственному усмотрению. Сведения о таких этнокультурных характеристиках населения наиболее значимы для стран в контексте проблем миграции, интеграции и политики в отношении меньшинств.

4.173. Этнокультурные характеристики в целом носят субъективный характер, поскольку зачастую не существует общего подхода в отношении того, какие именно характеристики и какова их концепция в той или иной переписи. Более того, разные страны используют разные концепции. Этнокультурные характеристики могут также быть политически чувствительными и могут касаться крайне малочисленных, но тем не менее отличительных подгрупп населения. Поэтому свободная и открытая декларация респондентов имеет важное значение. Члены определенных групп меньшинств могут быть в уязвимом положении в части дискриминации по причине этнической или религиозной принадлежности. Поэтому требуются особое внимание и особые переписные процедуры относительно этнической группы и религии с целью показать респондентам, что обеспечены необходимая защита данных и контроль за их обнародованием. В некоторых случаях страны даже могут собирать эти данные на добровольной основе, если это позволяет национальное законодательство.

<...>

4.184. При широком ее понимании, этничность основывается на общем понимании исторических и территориальных корней (региональных или национальных) этнической группы или общности, а также на особых культурных характеристиках, таких как язык или религия. Восприятие респондентами или их представления об этничности, знание их семейных корней и числа поколений, проживающих в стране, длительность пребывания после иммиграции, – все эти факторы могут влиять на ответы об этничности во время переписи. *Этничность – многоаспектный феномен, это больше процесс, чем статическая концепция, и по этой причине этническую классификацию следует трактовать с учетом подвижности ее границ* (курсив мой. – В.Т.).

4.185. Этничность может измеряться на основе разных концептов, включая этническое наследие или происхождение, этническая идентичность, культурные корни, национальность, раса, цвет кожи, статус меньшинства, племя, язык, религия или в комбинации разных концептов. <...> Метод и формат используемого для измерения этничности переписного вопроса могут оказывать влияние на выбор респондентом ответа относительно этнического бэкграунда и настоящей этнической идентификации. Субъективная природа самого термина (не говоря уже о растущем числе смешанных браков среди разных этнических групп в некоторых странах) требует, чтобы информация об этничности реализовывалась через самоидентификацию респондента, а также позволяла респонденту возможность указывать множественную этническую идентификацию (курсив мой. – В.Т.). Сведения об этничности не должны основываться на стране гражданства или стране рождения. Классификация этнических групп также требует учет ясно выраженных этнических групп, самоопределяющихся групп, региональных и локальных групп, а также групп, которые обычно не считаются этническими группами, такие, как религиозные группы или группы на основе национальности.

4.186. Респонденты, если они того пожелают, должны быть свободны в указании более чем одной этнической принадлежности. Странам следует разъяснять в перепис-

ных инструкциях и в переписной документации, каким образом следует сообщать об этничности детей в смешанных семьях (например, содержать ясные инструкции, позволяющие респондентам записывать множественные ответы или позволять ответы типа “Biracial”). Также должна быть гарантия для свободного самовыражения этничности и респондентам предоставлена возможность отвечать “Нет” или “Не сообщаю”.

4.187. Поскольку этнокультурный состав населения страны может сильно разниться от страны к стране и по причине разных подходов и разных критериев по определению этничности, признано, что не существует единого определения или классификации, которая может быть рекомендована для использования всеми странами. Однако странам следует устанавливать базовые критерии и классификационные процедуры относительно этничности и информировать потребителей сведений о принципах, на которых основывается перепись (Principles 2017: 203–205).

Из всех внешних “агентов влияния”, на мой взгляд, Организация объединенных наций в данном вопросе остается вполне авторитетным международным институтом, мнение которого должно учитываться.

Зарубежный опыт изучения и переписывания множественности

Этот опыт достаточно богатый и активно обсуждаемый среди антропологов и статистиков (Kertzer, Arrel 2001; Alonso, Starr 1987; Blum, Gousseff 1997; Caballero et al. 2008; Chandra 2006). Появились первые публикации на данную тему и в отечественной науке (Тишков, Кисриев 2007; Варшавер 2022; Бубликов, Ткачев 2022). Для нас может представлять интерес опыт стран, переписные традиции и трактовка этничности в которых во многом соотносятся с советским/российским опытом. Возьмем для примера Польшу, которая выглядит в обычном восприятии как моноэтническое государство, – однако на самом деле в этой стране проживают этнические меньшинства, составляя около 6% населения. Антимиграционная политика и польский этнонационализм не дают особых оснований для изменения этнического состава в ближайшей исторической перспективе. Однако важно то, что в переписи 2011 г. вопрос об этничности (национальности) позволял дать один или два ответа. Вопрос был сформулирован следующим образом: “Какова ваша национальность в понимании как национальная или этническая принадлежность (не путать с гражданством)?” Здесь же приводился список наиболее распространенных в стране национальностей (14), а под номером 15 можно было записать любую другую. Далее следовал вопрос: «Вы ощущаете свою принадлежность также к какой-либо другой нации или этнической группе? Если “да”, то укажите». И вот что получилось (см. Табл. 1).

Таблица 1

**Этнический состав населения Польши по переписи 2011 г.
с возможностью дать один или два ответа о национальности**

Националь- ность	Числен- ность всех ответов (тыс. чел.)	В том числе указавших первую нацио- нальность (тыс. чел.)	В том числе указавших как един- ственную националь- ность (тыс. чел.)	Доля всех ответов (%)	Доля указавших первую нацио- нальность (%)	Доля указавших как един- ственную нацио- нальность (%)	Разница с 2002 г. (тыс. чел.)
Поляки	36085	36007	35251	93,72	93,52%	91,56%	↓899
Силезцы	809	418	362	2,10	1,09	0,94	↑636
Кашубы	228	17	16	0,59	0,04	0,04	↑223

Немцы	109	49	26	0,28	0,13	0,07	↓44
Украинцы	48	36	26	0,12	0,09	0,07	↑17
Белорусы	47	37	31	0,12	0,10	0,08	↓2
Цыгане	16	12	9	0,04	0,03	0,02	↑3
Русские	13	8	5	0,03	0,02	0,01	↑7
Американцы	11	1	1	0,03	0,003	0,003	↑9
Лемки	10	7	5	0,03	0,02	0,02	↑4
Англичане	10	2	1	0,03	0,01	0,003	↑9
Другие	87	45	34	0,23	0,12	0,09	
Не определена	1862	1862	—	4,84	4,84	—	↑1087
Всего	38501	38501	38501	100	100	100	↑271

О чем говорят эти данные? На наш взгляд, они мало что дают, кроме открытия *кашубов* – “скрытого” меньшинства, которых в сочетании с другими оказалось 228 тыс. по сравнению с 33 тыс. в случае, если бы фиксировался единственный вариант. Однако важен сам факт, что страна с населением 38,5 млн освоила фиксацию множественной этнической идентификации.

Аналогичный подход стала использовать Венгрия. Там 34-й вопрос опросника формулировался так: “К какой национальности вы ощущаете свою принадлежность?” Далее следовал список из 18 основных групп, распространенных в этой стране (включая самих венгров), с возможностью записать и другую национальность. А следующий (35-й) вопрос гласил: “Если Вы думаете, что принадлежите к другой национальности в дополнение к отмеченным другим, тогда укажите”. Следовал тот же самый список из 18 групп, включая венгров, а также возможность указать и другую национальность.

Переписной вопросник Чешской Республики содержит вопросы: “Какой ваш материнский язык? Вы можете указать два языка”; “Этническая информация не обязательна. Вы можете указать две этничности”. Таким образом, в Польше, Чехии и Венгрии во время переписи ныне фиксируется множественная этническая (национальная) принадлежность. По этому пути пошли или планируют пойти и ряд постсоветских государств. Здесь, конечно, сказывается воздействие опыта западных стран и рекомендации ООН, но и для тамошних коллег-этнологов феномен множественной идентичности не кажется из ряда запредельных для понимания и использования, хотя, конечно, советская традиция трактовки этничности обладает сильной инерцией.

Обратимся более подробно к переписному опыту крупных полиэтнических государств мира, которые не только фиксируют этничность, но и делают это согласно новым подходам в понимании самого феномена и рекомендациям международных статистических институтов. Из опыта западных стран наиболее апробированными по части множественной расы (*multiple race*) и смешанной этничности (*mixed ethnicity*) выглядят переписи населения США, где уже три раунда переписей прошли по новым методикам фиксации, подсчета и интерпретации данных. Однако, чтобы не ассоциировать себя с противоречивым американским опытом, мы возьмем примеры других двух стран: Великобритании и Канады.

Опыт Англии и Уэльса. Как известно, Соединенное Королевство Англии, Шотландии и Северной Ирландии является одним из старейших государств мира, основное население которого имеет автохтонное происхождение, обладает большой историко-региональной и этнокультурной спецификой. Эта специфика существенно усложнилась за последние полвека в результате массовой

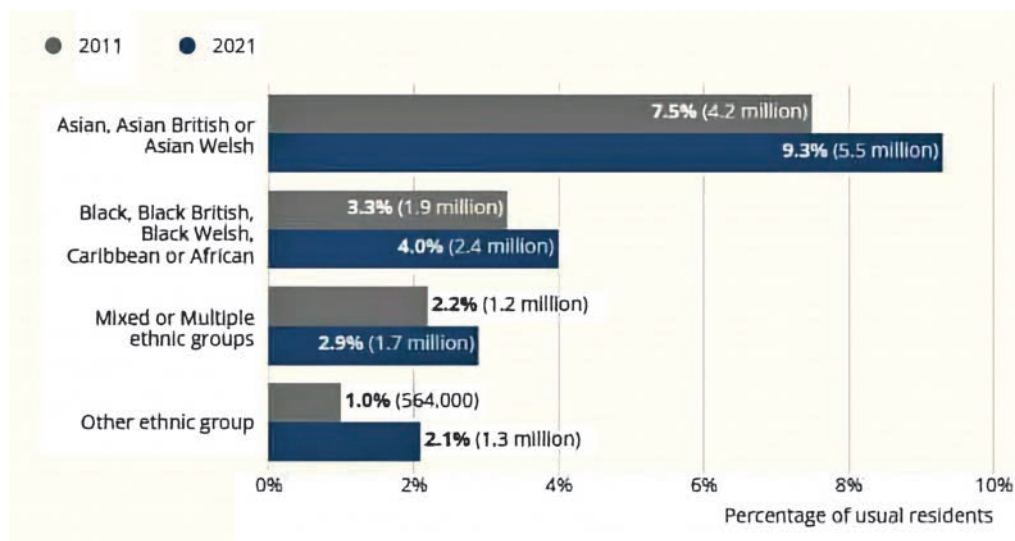


Рис. 2. Распределение населения Англии и Уэльса по укрупненным этническим группам (переписи 2011 и 2021 гг.).
Источник: Office for National Statistics (<https://www.ons.gov.uk/census>)

иммиграции на Британские острова людей из бывших британских колоний и других стран. Даже перепись в этой стране проходит раздельно и в разные сроки в Англии и Уэльсе, в Северной Ирландии и в Шотландии. Нам доступны данные прошедшей в 2021 г. английской переписи (в Северной Ирландии перепись прошла отдельно – в 2021 г., в Шотландии – в 2022 г.). Общий рост населения Великобритании с 2011 г. составляет 6,3% (почти 60 млн человек), а всего там проживает около 68 млн человек. Перепись фиксирует укрупненные этно-расовые группы (“белые”, “азиаты”, “черные”) с вопросами детализирующего характера, без жесткого разграничения этнической, страновой, региональной принадлежностей. И вот что получается в итоге. К категории “белые” отнесли себя 48,7 млн (81,7%) по сравнению с 86% в предыдущей переписи 2011 г. Из них 44,4 млн (74,4%) идентифицировали себя как англичане, уэльсцы, шотландцы, североирландцы или просто британцы (в 2001 таких было 87,5% и в 2011 – 80,5%). В 2021 г. 5,5 млн (9,3%) отнесли себя к азиатам, британским азиатам, азиатским уэльсцам (в 2011 г. их было 7,5%). 3,7 млн (6,2%) идентифицировали себя как “другие белые” (в 2011 г. таких было 4,4%) (Рис. 2).

По сравнению с 2011 г. в четыре раза снизилось число тех, кто определяет себя как *англичане* (English), и в три раза увеличилось число тех, кто определяет себя как *британцы* (British) (они составляют 55%), и в два раза увеличилось число тех, кто принимает обе идентичности. Этот результат оказался довольно неожиданным не только для жителей страны, но и для специалистов. В своей последней книге о национальной идее в России я вслед за российскими коллегами-британистами (М.А. Липкин, Д.Н. Караваева, Л.К. Мамедова) описал сложную динамику дихотомии “британскость versus английскость” и занял в итоге нейтральную позицию в определении преимущественной тенденции в ситуации, как английская (этническая) идентичность противостоит и не сдает свои позиции имперской по своей сути страновой британскости (Тишков 2021: 84–106). Но результаты переписи 2021 г. самым определенным образом (еще одно из проявлений конструктивистской природы этнополитики!) отразили не

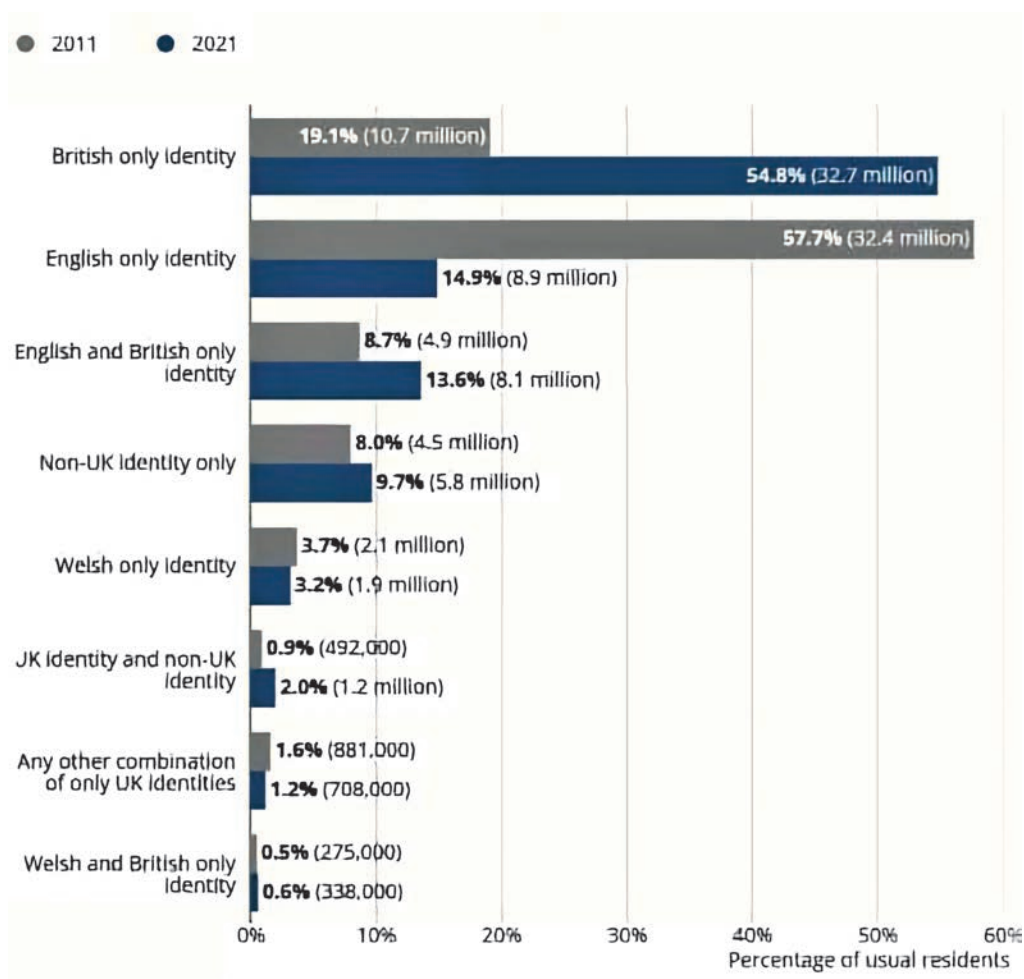


Рис. 3. Национальные идентичности населения Англии и Уэльса (переписи 2011 и 2021 гг.). Источник: Office for National Statistics (<https://www.ons.gov.uk/census>)

только миграционные сдвиги и внутренние демографические процессы, но и мобилизацию со стороны политического класса и СМИ, которые пугали население ростом “английского национализма” и агитировали за общестровную самость в процессе выхода из Европейского союза.

Это поучительные данные о сложных идентификациях, особенно о соотношении британскости и английскости, прямо напоминающие отечественную дихотомию “российский и русский”. Многое нам подсказывает, что в России все больше жителей страны будут определять себя как “россияне”, и нынешние 1,2 млн человек (по моим данным, таковых в первичных материалах опроса было значительно больше) – *это только начало роста приоритета общероссийской гражданской идентичности, которую уже ныне многие считают именно своей национальной идентичностью.* Однако с учетом российской традиции более подходящей и полнее отражающей самосознание может быть смешанная форма в виде “российский татарин”, “россиянин и мордвин”, “русский россиянин” и т.п.

Но, конечно, останутся в подавляющем большинстве на обозримую перспективу и те, кто определяет себя единично как *русский, татарин, чуваш* и т.д. Если присмотреться к Рис. 3 на предмет возможного сравнения, в России могут появиться также варианты смешанной этнорегиональной идентичности: например, “дагестанец и аварец”, “лезгин и дагестанец”, уступая, конечно, обычным идентификациям: *аварец, лезгин* и т.п. Только время, общая ситуация и верхушечные или низовые предписания могут оказать влияние на будущую идентификационную динамику российского народа. Но эти изменения происходят не так скоро, и их направление может тормозиться контртенденциями или бюрократическими махинациями.

Канадские варианты. Канада – одно из наиболее полиэтнических государств мира, сложившееся на переселенческой, иммигрантской основе, но с заметным присутствием разнообразного аборигенного населения, называемого “первыми нациями” (*First Nations*). Канадское статистическое ведомство имеет огромный опыт проведения переписей с 1871 г. и собирания различной статистики; в том числе в переписи 2021 г. был использован вопросник в электронном виде, который содержал сотни примеров-вариантов этнической или культурной идентификации жителей. При этом издавна используется формула этнических “корней” (*roots*), “происхождения”, (*origins*) во множественном числе. В результате в переписи 2021 г. были получены детальные и сложные ответы, включающие 450 вариантов этнокультурного происхождения и языковых компетенций, 200 вариантов – о месте рождения, 100 – о религиозных идентификациях. С учетом того, что 35,5% населения назвали смешанную этничность, при раздельном счете общая сумма ответов превышает 100%. Все эти переписные данные утратили способность для сравнения с данными предыдущих переписей, но зато обрели новые грани и смыслы, важные для науки и для управления (здесь и далее использованы материалы: *Census of Canada 2020*).

Список этнокультурных идентификаций оказался на сей раз длинным, но в центре его остались основные общности страны в лице потомков европейских первопоселенцев (французов, англичан, шотландцев, ирландцев), потомков последующих иммигрантов (итальянцев, немцев, украинцев, китайцев, индусов, филиппинцев), а также аборигенных народов Канады. Понимание канадцами этнокультурных концептов менялось во времени и отражает сегодняшний взгляд, включая и терминологию. На итоги переписи оказали воздействие текущие общественно-политические события: ограничения при пандемии COVID-19, общественные движения типа БЛМ, расследования по поводу истории интернатов для детей аборигенов, антидискриминационные кампании в защиту выходцев из Азии.

Каковы основные результаты, значимые для нашего анализа проблемы “переписывания народов”? Как обошлись канадцы с тем, что обнаружили у себя несколько сот вариантов ответа на вопрос об этнических корнях/происхождении? Самое важное и действительно прорывное – это выход на первое место введенной еще в 1996 г. в переписные вопросники категории “канадец” (*Canadian, Canadien*). Так себя идентифицировали 5,7 млн (15,6%) в варианте как одиночного, так и множественного ответа. Уже знакомый нам общемировой процесс роста страновой идентичности как заместитель формы этнической здесь проявился еще более наглядно, чем в Англии, и вышел на первое место буквально за два десятилетия.

Эту категорию можно было бы сравнить с нашей категорией “россиянин”, но есть одно обстоятельство, которое мне, как специалисту по Канаде, не позволяет провести полную аналогию. Дело в том, что термин *Canadien* для канадских франкофонов означает не просто канадец как житель страны, а фран-

коканадец или квебековец. Нагрудные значки с надписью *Je sui Canadien!* я наблюдал среди квебекских сепаратистов в период моих полевых исследований в 1970-е годы, и с тех пор смысл этого слова для франкофонов не поменялся. То, что больше всего данная идентичность (или этническая группа в упрощенном понимании) распространена в восточных регионах страны, подтверждает мое заключение, что под категорией *канадцы* могли записаться как люди с доминирующей общеканадской идентичностью и с целиком утраченными “этническими корнями”, так и упорные франкоканадцы, отрицающие выдвинутый еще в 1970-е годы премьер-министром Пьером Трюдо концепт “Мы – все канадцы!” (*We are all Canadians*) (см.: Банцекин, Тишков 1979; Тишков 1980).

Конечно, куда не исчезла исторически сложившаяся в стране “двухобинность”, т.е. существование в стране двух основных этнических идентичностей (можно сказать, общностей и даже наций, если следовать традиции советского канадоведения). Англоканадцами (“English”) назвали себя 5,3 млн человек (14,7%) и франкоканадцами (“French”) – 4 млн человек (11%). Однако к англоканадцам следует отнести и тех, кто указал ирландское и шотландское происхождение: по 4,4 млн (по 12,1%) каждая “группа”. К франкофонам следует отнести и тех, кто прямо назвал себя как “франкоканадец” (0,9 млн) и “квебекец” (*Québécois* – 982 тыс.). Следующими по численности категориями были канадцы с немецким происхождением (3 млн, 8,1%), китайским (1,7 млн, 4,7%), итальянским (1,5 млн, 4,3%), индийским (1,3 млн, 3,7%), украинским (1,3 млн, 3,7%). За ними следуют канадцы с голландским и польским происхождением. А в целом люди с европейскими корнями и идентичностью составляют в Канаде 52,5% населения. Это заметно меньше, чем было в период моих исследований в 1970-е годы (Тишков, Кошелев 1982).

Как обошлись канадские статистики, позволив жителям записать до восьми (!) разных этнокультурных категорий в качестве составляющих личностную идентичность? В качестве подсказки в переписи 2021 г. приводились примеры возможных ответов на этот вопрос числом около 500! Это действительно помогло многим с выбором: например, “квебекцам” и евреям. Канадских евреев, например, записалось в два раза больше (282 тыс.), чем в предыдущей переписи, когда категорию *Jewish* некоторые воспринимали только как форму вероисповедания и ее не было в списке возможных ответов как подсказки.

Фиксация множественной идентичности при возможности компьютерной обработки данных (и при условии точности и полноты собираемых сведений!) действительно дает более сложную картину и в какой-то степени смягчает межгрупповые границы в среде одной гражданской нации. Канаде, которая чуть-чуть не раскололась на две части по причине выхода провинции Квебек из федерации, эта тенденция в пользу консолидации единой канадской нации через увеличение этнической смешанности населения страны помогла не меньше, чем успешно проведенные зимние Олимпийские игры в г. Ванкувере в 2010 г. Никакого особого ущемления этнического самоопределения при этом не случилось. Некоторые этногруппы даже увеличились в численности! Так, например, по переписи 2016 г. русских в Канаде было 120 тыс. с единичной идентичностью, но 502,3 тыс. канадцев имели русские корни вместе с другими этническим корнями. Такая же ситуация проявилась и для особой аборигенной группы метисов (*Metis*) – потомков французских трапперов и индейцев в регионе канадских прерий. “Чистыми” метисами (“только метисами”) назвались всего 91,2 тыс., а смешанных с другими – 508,8 тыс., т.е. всего 600 тыс. канадцев могут отнести себя к аборигенным метисам в разной степени. Наконец, по индейцам: 526,6 тыс. – только индейские корни, 999 тыс. – смешанные с другими не индейцами, а всего – 1,4 млн человек могут относить себя к “первым нациям”.

Этот момент может иметь и социально-политические проекции по части особых прав канадских индейцев (о них см.: *Стельмах и др.* 1990).

В классификационную категорию этничности в Канаде включают и расовые характеристики населения (в России такую путаницу пока можно встретить только в лекарственных листовках некоторых препаратов!). В 2021 г. из 36,3 млн всего населения 25,4 млн (70%) назвали себя “белыми”. Аборигенное население – индейцы, эскимосы, метисы (включая и смешанных!) выросло за пять лет на 9,4% и составило 1,8 млн (5% населения страны). Более четверти канадцев (26,5%) принадлежат к “не белым” и “не аборигенным”, так наз. визуальным меньшинствам, самые многочисленные из которых – выходцы из южной Азии (2,6 млн, 7,1%), китайцы (1,7 млн, 4,7%), “черные” (1,5 млн, 4,3%). Эта часть населения за пять последних лет выросла на 18,4%. В период моих исследований в Канаде эта часть населения составляла около 300 тыс. (2% населения), а массовая миграция выходцев из Индии, Китая и Филиппин тогда только начиналась! Сейчас это уже во многом другая страна, более сложная по этнорасовому составу, но от этого не ставшая более слабой или разобщенной: квебекский сепаратизм явно затерялся в новых культурных сложностях.

Таким образом, *степень и смыслы категоризации населения по признакам этнической принадлежности/происхождения разнятся между странами, но общим является то обстоятельство, что не только культурно-языковые, но и другие, прежде всего фенотипические, различия зачастую лежат в основе группировок населения и их фиксации в переписных и других классификационных процедурах.* Интересно, что даже в этнорасовом (фенотипическом) варианте разнообразие также сопровождается динамичной изменчивостью. Так, например, население Пуэрто-Рико за последние 50 лет почти целиком переидентифицировалось с категорий “негр” и “мулат” на категорию “белый”. В Бразилии произошел обратный процесс: за 30 лет многие бразильцы, идентифицирующие себя как “белые” и “черные”, предпочли категорию “коричневые” (*Brown*), и таким образом большинство бразильской нации стало “цветным”. В этом случае имело место сочетание “объективной” демографии (более высокая рождаемость среди небелого населения) и изменения в предпочтительности выбора по части престижности цвета кожи и внешнего облика в целом. Похоже, что Бразилия ушла от некогда господствовавших форм общностей по степени и типу мулатизации (квартироны, октороны, мюлатры и т.д.).

Итоги переписи 2020–2021 гг. в России в конструктивистской оптике

Данный анализ касается только вопроса этнических классификаций и не анализирует языковую ситуацию, что требует отдельного рассмотрения. Накануне переписи для этнологов было важно добиться возможности фиксации и отражения в итогах сложной этнической идентичности. Основанием для этого были прежде всего данные многочисленных этнографических и социологических исследований. Прежде всего это данные Института этнологии и антропологии РАН, которые наиболее полно были изложены в коллективном труде по вопросам измерения культурного многообразия населения России (*Мартынова, Степанов* 2019), особенно в разделе, написанном В.В. Степановым (*Степанов* 2019). Содержащаяся в этом труде таблица и другие данные показывают, что во время общероссийского опроса, проведенного накануне микропереписи 2015 г., на вопрос о второй национальной принадлежности ответили положительно почти 15% россиян. Это, кстати, почти совпадает с долей этнически смешанных семей в Российской Федерации, которую устанавливали переписи населения 1989, 2002 и 2010 гг. Самая высокая доля этнически смешанного населе-

ния наблюдалась в таких республиках, как Чувашия, Коми, в Астраханской и Самарской областях, городе Санкт-Петербурге (Москва не была в опросном списке) (Табл. 2). В.В. Степанов предполагал, что от 7 до 20 млн человек в России могут указать в переписи двойственную национальную принадлежность и два родных языка, и ниже приводится составленная им таблица по регионам (см.: *Степанов 2019: 153*).

Таблица 2

**Доля лиц, указавших при опросе принадлежность
более одной национальности и более одного родного языка**

	национальность, %	родной язык*, %
Астраханская обл.	19,1	15,3
Белгородская обл.	13,0	9,7
Бурятия	4,7	6,0
Воронежская обл.	12,0	4,3
Калмыкия	6,3	16,0
Карачаево-Черкесия	6,3	9,0
Коми	17,7	9,0
Марий Эл	8,6	7,5
Мордовия	12,3	11,0
Новосибирская обл.	10,3	2,0
Омская обл.	12,0	7,0
Пермский край	9,3	6,3
Приморский край	11,7	6,0
Республика Алтай	11,7	8,4
Ростовская обл.	8,9	6,0
Самарская обл.	16,0	5,0
Санкт-Петербург	14,3	6,7
Саратовская обл.	8,7	3,7
Северная Осетия	13,3	14,1
Ставропольский край	9,6	10,0
Удмуртия	14,7	14,7
Чечня	4,7	8,7
Чувашия	21,7	24,7

* Комбинация двух родных языков и более в большинстве случаев включает русский язык

Другие исследования, проведенные накануне и во время последней переписи, подтверждают эти изыскания. Так, В.В. Бубликов и А.А. Ткачев, используя термин “биэтноры”, пишут, что последние в подавляющем большинстве не знали о возможности указания нескольких национальностей, и лишь малая доля их (среди жителей с русско-украинской этничностью таковых 13%) намеревались указать две свои этничности в переписи. Очень низок был уровень личного участия жителей в переписи, и значительная часть сведений была собрана из административных источников. Как считают эти специалисты,

весьма вероятно, что в результатах переписи будут учтены только порядка 5-10% русско-украинских биэтноров. Более того, значительное число лиц с “неизвестной” национальностью (т.е. переписанных заочно по административным источникам) в итоговых данных переписи, создаст предпосылки для манипулятивных трактовок этнодемографических тенденций в стране (Бубликов, Ткачев 2022: 95).

По их мнению, беспрецедентно низкий уровень участия населения в переписи 2021 г. сводит на нет возможность адекватной фиксации численности полиэтничных групп в стране:

Вместе с этим, крайне низкая степень фиксации множественной этничности в ходе переписи 2021 г. прогнозируется нами даже не столько из-за низкой степени реального участия населения в ней, сколько из-за неготовности декларировать свою полиэтничность самими представителями таких групп. <...> Причинами столь низкого желания декларировать свою множественную идентичность очевидно являются два фактора. Во-первых, это крайне низкая осведомленность жителей об изменении методологии учета национальностей при переписи населения, возможности указания двух национальностей. <...> Во-вторых, низкая готовность указывать свою двойную национальность в переписи вероятно вызвана также нежеланием декларировать свою принадлежность к этническим меньшинствам, особенно из числа стигматизированных, публичная идентификация с которыми многими воспринимается как небезопасная. К числу таковых в переписи 2021 г. безусловно добавились и украинцы, вследствие ухудшения российско-украинских отношений и роста антиукраинских настроений, подогреваемых медиа (Там же: 101).

Это последнее наблюдение насчет украинцев представляется справедливым, ибо именно в момент переписывания человек со сложными корнями и этнокультурным бэкграундом взвешивает “за” и “против” того или иного выбора. Так совершаются массовые переходы из одной этноидентификации в другую (на языке примордиалистов: из одного этноса в другой). Конфликты, войны, репрессии в данном случае больше всего могут влиять на реидентификацию. Иногда это вариант, когда раз в десять лет массово перетаскивают жителей северо-западной Башкирии из татар в башкиры и наоборот. Иногда такие переходы происходят на более длительном отрезке времени под влиянием глубоких общественно-политических трансформаций, культурных восприятий и стереотипов. Таких примеров много, и объясняются они лучше на основе конструктивного подхода к теме этнических диспозиций.

Переписи как общегосударственное мероприятие. 30 декабря 2022 г. Федеральная служба государственной статистики (Росстат) обнародовала пятый том Всероссийской переписи населения 2020 г. (ВПН-2020) “Национальный состав и владение языками”. Отметим, что перепись подтвердила численность постоянного населения России на уровне 147 млн человек. И этот факт сам по себе имеет большое значение: самое крупное по территории государство мира пребывает в первой десятке стран также и по численности населения. Кстати, есть еще текущий учет населения, который несколько отличается от переписных данных. Так, по данным Росстата, на 1 января 2023 г. население России составляет 146,4 млн человек, что на полмиллиона меньше, чем было в момент проведения последней переписи. Но и при отрицательном естественном росте

по причине превышения смертности над рождаемостью и незначительной численности иммигрантов, которые становятся постоянными жителями страны (именно постоянных жителей, а не только граждан, переписывает перепись), все-таки опровергаются апокалиптические прогнозы 1990-х годов о “вымирании России” и сокращении ее населения почти вдвое через 30-40 лет. Точно так же опровергается некогда расхожий концепт о “русском кресте”, предсказывавший уменьшение доли этнических русских в составе населения страны вплоть до превращения их в “национальное меньшинство”.

Однако сначала об общей оценке этой важной государственной кампании, которая проводится на основе Федерального закона о “Всероссийской переписи населения” профильным органом государственной власти – Росстатом – с участием научных организаций и под руководством специальной государственной комиссии, возглавляемой, как правило, одним из вице-премьеров Правительства РФ. Эта комиссия обсуждает и принимает важнейшие решения на всех этапах подготовки и проведения переписи, начиная от программы опроса и заканчивая принципами публикации итогов переписи. В это раз такая комиссия фактически не функционировала: одно из ее заседаний прошло в 2019 г., и больше она не собиралась. Все вопросы были передоверены аппарату Росстата с его несколько раз менявшимися и не очень опытными руководителями. А по вопросам трактовки данных по национальности и языку в качестве основного арбитра выступило ФАДН России, ответственные за эту часть работы сотрудники которого оказались не на том уровне, чтобы понять и должным образом объяснить полученные результаты. Воспринимая так наз. список народов как некую священную данность и не понимая сложную сферу этнокультурного самосознания россиян, в своей работе над итоговыми данными переписи они предпочли принцип “чего изволите?” из-за боязни возможных отрицательных реакций среди населения или недовольства высшего руководства. Однако получилось наоборот: обнародованные итоги вызывают много вопросов у населения, у специалистов и еще больше вопросов вызовут в будущем (в сравнении с прошлыми и особенно – с будущими переписями).

Только ирония в том, что через десять лет едва ли кто из нынешних чиновников останется сидеть на своих местах, и поэтому спросить будет не с кого: таковы законы бюрократического управления. *Отсюда урок: перепись – это не политическая акция, а важная и сложная государственная кампания, и в ней должны участвовать ученые и общественность. Перепись – это проверка на компетенцию государственного управления и на гражданскую ответственность населения страны.* Также это проверка готовности финансового обеспечения переписной кампании, ибо невозможно качественно провести опрос населения на территории 17 млн кв. км при оплате переписчикам 16 тыс. рублей в месяц с необходимостью совершать обходы квартир и домов в период пандемии и плохой агитации среди граждан участвовать в переписи. Кстати, второй этап проведения опроса после перерыва из-за локдауна вообще не объявлялся среди населения и проводился почти инкогнито, что можно объяснить дезорганизацией работников статорганов и их упованием на получение данных через интернет и так наз. административные источники.

Последний источник получения данных о жителях был дополнительно предусмотрен специальной поправкой к закону еще перед прошлой переписью 2010 г. И уже тогда это привело к такому казусу, что 5,6 млн жителей, или 4% (по сравнению с 1,5 млн, или 1%, в 2002 г.), в 2010 г. оказались без указания национальности и родного языка. Это случилось по той причине, что таких данных просто нет в паспортных и прочих “столах”, а не потому, что у них нет национальности или они не желают ее называть. Конечно, в России были и будут жи-

тели, которым сложно определить свою, особенно единичную, национальную (этническую) принадлежность. Есть и такие личности, которые принципиально не отвечают на этот вопрос, предпочитая называться просто “гражданином России”, “россиянином” или “дагестанцем”. И все равно эту часть населения необходимо устанавливать в результате опроса, прямого контакта с человеком и получения от него ответа на данный вопрос.

Организаторы ВПН явно переоценили “цифровые” возможности проведения переписи, предложив населению возможность переписаться через интернет на портале “Госуслуги”, не проведя разъяснительную работу, адаптацию самого вопросника и обучение переписчиков. И это была еще одна ошибка. Как выяснилось, далеко не все граждане среднего и старшего возраста смогли справиться с электронным переписным листом, для них основным остался традиционный способ переписи. Расчет на то, что молодежь воспользуется цифровыми технологиями, также оправдался не в полной мере.

Недоучет и проблема числа и численности народов. Перепись 2020/21 гг. усугубила ситуацию с определением этнического состава населения страны на сей раз еще более гигантским недоучетом именно данной категории сведений: от 16,6 млн человек не были получены данные о национальности или они не пожелали их указать по разным причинам. Среди них 7 млн человек “отказались отвечать на вопрос о национальной принадлежности”, у 542,2 тыс. человек “нет национальной принадлежности”, и о 9,05 млн человек сведения были получены из административных источников. Таким образом, доля “лиц без национальности” составила 11,3% от численности населения страны, и это существенно подрывает достоверность всех данных об этническом составе. Фактически без дополнительных объяснений и разысканий пользоваться этими данными очень сложно.

В недоучет попало главным образом городское население, ибо село переписывается более дисциплинированно, и там люди в большей степени пребывают под контролем местных администраторов или ангажированных активистов, агитирующих за определенный вариант записи национальности. В пользу этого заключения говорит и то обстоятельство, что “без национальности” было больше всего среди тех, кто переписывался через интернет на портале “Госуслуги” и не пожелал указывать национальность после обязательного указания личных данных. А если этот недоучет приходится на городское население (оно составляет 75% населения страны), то, безусловно, от него пострадали представители тех этнических общностей, которые отличаются более высокой урбанизированностью и дисперсным характером расселения. Это, конечно, прежде всего наиболее многочисленные народы, проживающие в российских городах и селах в разных регионах: русские, татары, украинцы, чуваша, мордва, удмурты. Сюда можно отнести и широко расселенные по стране небольшие группы (евреи, российские немцы, белорусы и др.).

Конечно, вопрос о численности русских в России – наиболее обсуждаемый. Вокруг этого много политизированной мифологии, но есть и реальные проблемы. Уже в переписи 2010 г. некоторое сокращение численности русских было вызвано не естественными факторами, а процедурным недоучетом, ибо среди 5,6 млн человек “без национальности” не менее 4,5 млн составляли русские. При установленной доле 80% от всего населения такая проекция на неучтенных вполне оправданна. Таким же образом и в последней переписи не менее 80% из 17 млн, т.е. 13,5 млн человек, – русские по национальности жители России. Это означает не сокращение численности русских на 5,48 млн человек по сравнению с переписью 2010 г. (как обнародовано в итогах переписи), а в действительности их рост почти на 8 млн человек (или на 3,5 млн, если засчитать недоучтенных в 2010 г. русских). Это объясняется не столько естественным

приростом, сколько всегда присутствующей в истории страны добровольной ассимиляцией в пользу русских потомков смешанных браков, прибавлением почти 2 млн русских после присоединения Крыма и довольно многочисленной миграцией русского населения с Украины и других территорий бывшего СССР. Итак, еще один урок нынешней переписи: *она должна быть действительно всеобщей и не допускать большой доли недоучета или неполного учета, особенно по таким чувствительным вопросам, как национальный состав населения.* Разные ухищрения, как, например, переписывание в русские тех, кто указал своим родным языком русский, ситуацию с учетом никак не спасают, а, наоборот, ее только запутывают.

Данная проблема затрагивает не только русских. Понесли потери из-за недоучета и другие, порождая разные негативные реакции. С 2010 г. наиболее значительные и никак не объясняемые, кроме как недоучетом, сокращения имеются у татар – на 597 тыс. (11,2%), чувашей – на 368,7 тыс. (25,7%), мордвы – на 259,8 тыс. (34,9%), удмуртов – на 165,8 тыс. (30%) и др.

Недоучет не затронул в такой степени этнические общности, которые в своем большинстве проживают в “своих” республиках и политически более мобилизованные, а также тех, у которых отмечается высокая рождаемость. К этой части нашего населения можно отнести почти все народы Северного Кавказа и Дагестана, среди которых ислам и традиции ограничений на аборт и употребление алкоголя помогают естественному приросту населения. Этим отличаются особенно чеченцы и ингуши, численность которых выросла за 10 лет на 20% и 23,5% соответственно. Немного подросли или сохранили свою численность народы Дагестана, включая не только самых многочисленных аварцев, даргинцев, лезгин, кумыков, но и малочисленные группы горского населения, часть которых входит в состав первых двух народов. Надо сказать, что этническая идентичность среди северокавказцев довольно часто опережает общероссийскую, а также сказывается соперничество между разными группами, которые проживают под одной республиканской администрацией. Мобилизация и соперничество приводят к распространенным попыткам двойного учета, когда проживающие за пределами республик соплеменники умудряются переписываться также и как жители республик.

Этническая мобилизация и трудности с этнической сложностью. Вообще вопрос об этнической мобилизации в момент переписи относится к числу давних и трудно разрешимых, но его как минимум нужно учитывать при объяснении итогов переписей не только объективными “этническими процессами”, а конструированием этничности через политические и морально-эмоциональные воздействия. Только этими факторами можно объяснить почти двойное увеличение численности черкесов и очень значительный прирост (почти 100 тыс.) башкир в Башкортостане. Только этим обстоятельством можно объяснить, почему башкиры оказались единственным из поволжских народов, который при вышеотмеченном недоучете сохранил свою численность при одинаковой среди них демографической и миграционной ситуации. И в том, и в другом случаях проведению переписи предшествовали националистические кампании под лозунгами “Запишись черкесом!”, “Запишись башкиром!”. В ситуации с башкирами в этом активно участвовали представители региональной власти и даже некоторые “эксперты ФАДН”, а в случае с черкесами дали свои результаты усилия зарубежной черкесской диаспоры и местных этнонационалистов сделать “один народ” из нынешних адыгских народов.

Инструментальный подход к этничности зримо проявился среди коренных малочисленных народов Российской Федерации, для представителей которых действующий федеральный закон предусматривает важные предпочтения, вклю-

чая возможность альтернативной воинской службы, выделение традиционных территорий природопользования и квот на пользование ресурсами. При малочисленности и территориальной ограниченности таких групп достаточно одного-двух “пассионарных” лоббистов, чтобы организовать кампанию в пользу признания той или иной в чем-то отличительной группы населения или некогда существовавшего локального самоназвания с перспективой включения таковой в официальный список коренных малочисленных. Так, например, корякский лингвист и этнограф, писатель и педагог М.И. Попов (Татха) долго добивался признания в качестве отдельного народа этнографической группы среди коряков под названием “алюторцы”, которых в переписи 2002 г. было зафиксировано 12 человек, а в переписи 2010 г. ни одного якутора не было обнаружено. В обход академического заключения Правительство РФ приняло решение о включении якуторов в список, и вот результат – в переписи 2020–2021 гг. уже обнаружилось 95 якуторов. Политизированные игры вокруг сахалинских айнов также поспособствовали сначала появлению этой группы, выросшей всего лишь из одной семьи по фамилии Накамура, а в итогах последней переписи айны странным образом исчезли.

“Конструирование этносов” в политических, меркантильных или других целях из наличествующего в реальности этнического многообразия – явление, широко распространенное в мире и в нашей стране, но оно плохо осознается отечественной наукой и политикой, как и наличие у человека сложной (как правило, двойной) этнической принадлежности. Как я уже отметил, объявленный в переписи 2020 г. вариант возможной записи второй национальности через запятую в одной и той же строке в конечном итоге был просто проигнорирован при машинном подсчете, т.е. превратился в тривиальный обман переписываемых.

Наконец, есть один большой вопрос на перспективу по части фиксации этнического самосознания россиян. Именно самосознания, а не “народов России”, как это трактует зачастую бюрократия и как этому обучена воспринимать российская общественность. При всем уважении к представителям других стран, не представляется разумным сохранять старое советское клише “Все флаги в гости к нам!” и считать народами России проживающих в стране американцев, британцев, венгров, итальянцев, кубинцев, пакистанцев и так далее по списку примерно в три десятка названий, численностью не более одной тысячи каждая, проживающих в разных городах и никак между собой не связанных. А если заглянуть в список “указавших другие ответы о национальной принадлежности”, где набралось 170 тыс. человек и еще полсотни “народов” от австралийцев до ямайцев, то станет ясно, что клише “народы России” включает в себе людей не только тех, кто может составлять исторические этнообщины России или выходцев из других стран с давней историей проживания в России (напр., российские болгары, греки, китайцы, курды, поляки и т.д.).

К народам России, если таковая классификация принимается в нашей стране в настоящее время, справедливо относиться и сообщество тех наших бывших соотечественников, у которых сейчас есть “свой” государства, но которые во многом являются автохтонным населением также и России. Но вот делать из всех, кто в переписи назвался по своей страновой принадлежности “народом России”, было бы нелепо. Этот вопрос назрел, и его нужно обсуждать при подготовке следующей переписи, а также не заикливаться на выучивании ответов на викторинный вопрос: “Сколько народов проживает в России (в субъекте федерации, городе и т.д.)?”.

Лично у меня на этот счет есть свой ответ, который может не всем нравиться: в России проживает один народ – российский, который имеет сложный этнический состав. А сколько из реально существующего этнического многообразия

ученые, политики и активисты могут “сделать народов”, это вопрос открытый. Хотя беспредельное конструирование здесь невозможно: автохтонные исторические общности со своими культурой и языком существуют в России веками, а некоторые (как русские) составляют государствообразующую общность по факту своей роли в истории страны. И все-таки вопрос, как спрашивать и как считать в ходе переписи населения, остается в нашей повестке. Если мы фиксируем в переписи в категории этнических общностей (национальностей) британцев, бразильцев, канадцев, китайцев, вьетнамцев, индийцев, которые, как мы знаем, на самом деле состоят из десятков и даже сотен этнических групп, тогда почему нельзя зафиксировать россиян (граждан России), которых от переписи к переписи будет все больше и больше? В переписи 2020–2021 гг. такая категория наконец-то появилась с числом 1,2 млн человек, хотя, по моим и другим оценкам и сведениям, таковых должно было быть зафиксировано значительно больше. Куда они делись – вопрос к Росстату и ФАДН? *Хочу только сказать, что общестрановая (общенациональная) идентичность в России, как и в большинстве стран мира, занимает приоритетное место, и для многих граждан это и воспринимается как национальная принадлежность.* Организаторы современных национальных переписей при вопросе об этнической принадлежности уже согласились с необходимостью показывать и тех, кто ответил на этот вопрос просто “канадец” или “британец”. Именно эти ответы в последних переписях населения оказались на первом месте по своей численности!

Я не хочу сказать, что дело идет к тому, что в России будет только одна национальность – “россиянин”. Этого не случится, пока мир, включая и нашу страну, воспроизводит и сохраняет свое этнокультурное многообразие, но и отказывать гражданам называть себя так, как они “самоопределяются”, нет никаких оснований. Организаторы переписи и публикаторы ее итогов должны подчиниться конституционному требованию в данном вопросе, а заодно – заняться повышением своей квалификации, чтобы не отставать от меняющихся жизненных реалий и современных научных оснований в организации переписей населения.

Перепись как повод для обновления теории

Что касается современных трактовок феномена этничности, то обращаю внимание на работы К. Чандры и других авторов относительно использования конструктивистского метода анализа именно в сфере этнополитической проблематики (Chandra 2012). Как объяснить суть и разницу подходов применительно к данной области научных занятий? Нет сомнений, что воздействие примордиального подхода обладает инерцией трактовать этничность как нечто сингулярное (в смысле неповторимой сущности), извечное и неизменное. Особенно это видно из исследований о взаимосвязи между этничностью и такими проблемами, как тип правления, стабильность и устойчивость государства, гражданские войны и конфликты, социальная политика и система предпочтений, образовательные программы и квоты и многое другое.

Бюрократия и правоприменители приходят в замешательство перед проявлениями этнической подвижности и сложности. Для них субъект регулирования должен обладать определенностью и неизбежностью своего проявления. Отсюда многочисленные коллизии, включая давнее решение Конституционного суда Российской Федерации в отношении невозможности существования больше чем одной национально-культурной автономии федерального уровня для представителей той или иной этнической общности. Отсюда также и правовая установка производить государственные реестры членов той или иной общности, будь то казаки или коренные малочисленные народы. Отсюда же и

единственная свободная строка в поле ответа на вопрос о национальности и о родном языке в переписном вопроснике.

На представлении об единичной природе этничности построена во многом и социология, включая систему опросов общественного мнения: между этносами как бы и нет никакого пространства. А уже за экспертами и интерпретаторами следуют государственные службы, кадровые и рекрутинговые системы, музейные экспозиции, фестивальные и прочие коллективные действия. Если посмотреть на всю систему реализации государственной национальной политики в России, а также на политику аффирмативных действий, квотирования и распределения общественных благ, образовательных прав и т.д. в других странах – все это во многом зиждется на основании посыла об извечности этнических групп. В этом же ключе воспринимаются межэтнические отношения и конфликты.

Однако достоинство конструктивизма прежде всего в том, что он обратил внимание и подверг анализу феномен этничности, включая *политику этничности* и *этническую политику*, которые оказался не способен объяснить примордиализм. Например, как объяснить многое в привычной демографии: например, двойные рост или уменьшение численности этнических групп в межпереписные десятилетия или появление в разных вариантах самой этнической номенклатуры – так наз. списка народов. Например, число американских индейцев увеличилось на 50% в 1970-е годы и на 80% – в 1980-е годы. Например, число мусульман в Боснии увеличилось на 75% с 1961 по 1971 гг., а югославов уменьшилось на 85% за тот же период при отсутствии миграционного движения.

Много аналогичных примеров имеется и в российской практике. Я уже писал о татаро-башкирском казусе переписывания из башкир в татары, татар в башкиры в зависимости от политического курса руководства региона и от степени энтузиазма местных “экспертов”. Признать наличие феномена татаро-башкирского симбиоза примордиальные установки и тривиальный этнонационализм не позволяют. В последней российской переписи проявился еще один разительный пример воздействия политико-идеологического фактора: это почти двойное увеличение численности черкесов (с 73,2 до 114,6 тыс.) как результат агитации зарубежной черкесской диаспоры и части местных интеллектуалов в пользу конструирования единой нации черкесов из народов адыгской группы (адыгейцев, кабардинцев, черкесов, шапсугов). Естественно, что это увеличение произошло за счет других адыгских групп, и, как заявляют энтузиасты этой кампании, “начало положено”, т.е., по их мнению, началось создание единой черкесской нации.

Как мы показали выше, не менее поразительны так наз. этнические процессы в Соединенном Королевстве, где население “мигрирует” между британскостью и английскостью: в 1992 г. 31% жителей страны считали себя англичанами, спустя десять лет их количество увеличилось до 41%. Сходный “процесс” ухода от британскости в пользу этнорегиональной идентификации произошел среди жителей Уэльса и Шотландии. Но через 30 лет произошел новый поворот, но уже в пользу британскости. Результаты переписи населения 2021 г. по Англии и Уэльсу показали сокращение (почти в четыре раза!) числа тех, кто определяет себя как “англичанин”, а число определяющих себя как “британец” увеличилось в три раза и ныне составляет 55% населения этой части королевства. Но самое интересное – это двукратное увеличение числа тех, кто считает себя одновременно “англичанином” и “британцем”. Это настоящее посрамление сторонников теории этноса, в рамках которой таким двуглавым или двудушным “организмам” вообще нет места! Так что же нового можно предложить в понимание этничности?

Одна из проблем сегодняшней науки – это отсутствие устраивающего всех определения понятия “этничность”, хотя я сам являюсь автором энциклопедических статей на эту тему⁴. Нельзя не заметить, что при всей вовлеченности в собирание данных об этничности ученые (этнологи и антропологи) чаще всего обходятся без выяснения, что имеется в виду под данным словом. Необходимо обновление самого словаря и языка описания этничности. Упор должен быть не только на показатели (классификация, численность и т.д.), а на механизмы воспроизводства, управления и использования этничности. Здесь могли бы быть полезны микроанализы типа исследования под руководством Е.А. Варшавера, изучавшего на примере жителей Дагестана поведенческие мотивы и историко-культурные установки в ходе опроса о национальности при проведении переписи населения. Полезным мог бы быть анализ личностных историй, причем не только рядовых участников переписных и других процедур по части этнического выбора и поведения. Мне лично представляются загадкой ситуации, когда ведущий ученый-этнолог или руководящий работник Федерального агентства по делам национальностей (ФАДН), будучи, скажем, выходцем из Дагестана, в собственной жизни устраивает семью с “иноэтничным” партнером также нерусской национальности, воспитывает собственных детей в русскоязычной среде и культуре, каждый день общается в полиэтничном коллективе, но остается сторонником жесткого этногруппизма, всячески утверждая на службе постулаты этнической уникальности и “межнациональных отношений”. При этом, как правило, никакой саморефлексии или хотя бы внутреннего взгляда на свое профессиональное и семейно-родственное окружение не обнаруживается. Такое впечатление, что здесь действует ныне известная формула двойного стандарта: “А это другое!”.

Однако это не другое, а именно то самое, что пока плохо осмысливается на личностном уровне самими “практиками этничности” (теми, кто работает с вопросами этничности) и совсем не проецируется ими на своего рода внешний контур. Ведь если наше российское согражданство мы делим на “народы России”, то почему не считаем подходящим пользоваться этим же разделительным принципом в отношении собственного служебного или семейного круга? А если это действительно “другое”, т.е. коллектив Института этнологии и антропологии РАН или министерства, не говоря уже о собственной семье – составляют “один народ” (не путать со словом “единый”!), тогда почему не апробировать такой же взгляд и на местное, региональное или страновое сообщество? Мы, конечно, признаем разделительную силу социального и религиозного факторов в среде человеческих сообществ. *Этничность тоже может быть не последним по значимости разделителем, но делать обязательным занятием народоведческое натаскивание, начиная со школьной скамьи, – это вступать в противоречие с жизненной повседневностью, с личностными стратегиями человека, желающего преуспевать по жизни как можно в более широком и сложном социокультурном пространстве одной страны и за ее пределами.*

Надо признать с сожалением, что этническое многообразие чаще рассматривается как проблема в мире политики, которая должна разрешаться или через внедрение гомогенности, или через групповое разделение, в том числе и через раздел государственных территорий. На самом деле вопрос не в этничности, а в сопровождающих факторах, которые взаимодействуют с этничностью. Более того, этническое разнообразие может служить миру и развитию, даже укреплению общего государства и препятствием к его распаду. Конструктивистский подход способен помочь преодолеть своего рода негативный смысл феномена, когда этническое многообразие чаще всего связывается с рисками для государственного строительства, когда его связывают с существованием режимов,

которые менее демократичны, хуже управляются, больше предрасположены к конфликтам (Rothschild 1981; Horowitz 1985; Wimmer 2013). Есть работы, которые именно этническим фактором обосновывают наличие бедности и других социальных проблем.

Наиболее разрушительной представляется трактовка существования этнических общностей в составе государств как непреодолимого препятствия к нациестроительству на полиэтнической, гражданской основе. Национальное государство мыслится такими экспертами только как моноэтническое государство, но даже в варианте “державы-цивилизации” многообразия, по их мнению, должно обрести форму выбора в пользу доминирующей этничности. Вот как это понимает российский политолог Д. Тренин, отказывающий России в статусе гражданской, политической нации:

Ядром российской цивилизации-державы являются русские люди, с их языком, культурой и религией, но этнический момент в рамках единой цивилизации не является определяющим. Напротив, русское сообщество является открытым, свободно и на равных принимающим в свой состав не только отдельных представителей других этносов, но и сами эти этносы целиком. Русскими могут быть и являются и татары, и якуты, и чеченцы, и многочисленные этнические группы Дагестана (Тренин 2022: 35).

Комментарии здесь излишни по причине абсурдности самого высказывания!

Существует убедительная критика публикаций, которые выводили, казалось бы, убедительные формулы, что чем выше степень этнической и языковой гетерогенности того или иного общества (государства), тем оно более бедное и медленнее развивается в сравнении с этнически однородными сообществами (Easterly, Levine 1998; Alesina, La Ferrara 2005). По этой причине в научной повестке остается задача доказать, что *этническое многообразие и культурная сложность – это ресурсы и даже условия успешного и мирного развития как общества, так и отдельного человека*. В этом направлении учеными сделано недостаточно (Millrine, Vijić 2017; Luiz 2015).

Подводя итоги нашего анализа, приведу следующее высказывание К. Чандры:

Конструктивистский подход не отвергает, как это зачастую считают, примордиальные интерпретации этнических идентичностей. Он их проблематизирует. Если этнические идентичности действительно конструируются, тогда при каких условиях примордиальные трактовки этих идентичностей вызываются и укореняются в жизни? Почему именно примордиальные взгляды в большей степени связываются с одними этническими категориями и меньше с другими? Как воздействует на людей осознание ими природы этничности как сконструированной или как примордиальной? Парадоксально, но исходя из конструктивистских оснований, мы можем более глубоко познать и корни примордиализма (Chandra 2012: 8).

В чем заключается это новое проникновение в природу примордиализма? К. Чандра и ее соавторы выделяют два типа этничности: *номинальную этническую идентичность* как категории, при которых основанные на происхождении характеристики дают человеку возможность группового членства, и *активированную (задействованную) этническую идентичность* как категории, при которых человек действительно практикует членство или таковое ему приписывают другие. Все люди обладают определенным репертуаром номинальных идентичностей, из которых одна или более могут быть задействованы в определенный момент. Здесь важно различать такие вещи, как свойства и категории. Этническая идентичность чаще используется не как свойства, а как категория, на основе которой и конструируется (мысленно, в написанном тексте или в социологической анкете) группа. Так что это взаимопроникающее понятие.

По этой причине мне представляется возможным считать, что *этничность* – это категория и группа как кластер индивидов, которые разделяют то или иное приписываемое обозначение, но совсем необязательно считают себя одним коллективом с общими интересами. Как мне однажды признался М.Н. Губогло (излагаю по памяти), “во время депортации в Сибири я и мои родители были высленными из Молдавии гагаузами, при поступлении в МГУ я выбрал близкую мне и более понятную всем болгарскую национальность, за время жизни в Москве и работы в Академии наук я стал и считаю себя русским, но когда я еду в отпуск или в экспедицию в Гагаузию, то снова становлюсь гагаузом”. Насколько я помню, в 1991 г. его как знатного соплеменника даже приглашали стать президентом Гагаузской Республики, но он не стал делать этот беспокойный выбор. Какая из этих идентификаций моего покойного друга была номинальной и какая задействованной, – я затрудняюсь сказать, а спросить уже нет возможности.

Этот момент этнического выбора и этнического дрейфа был рассмотрен также Роджерсом Брубейкером как “этничность без групп” (Брубейкер 2012), а применительно к отечественному материалу мы рассматривали ситуацию с наличием в номенклатуре “народов России” нескольких десятков условных кластеров, которые никакими сообществами не являются, хотя присутствуют в итоговых переписных документах как самостоятельные этнические категории, т.е. как “народы” (Тишков 2021: 259–267). Таким образом, мы не заканчиваем разговор про суть этнической материи. Как было отмечено выше, некоторые специалисты в целях учета примордиальных факторов предлагают обратить особое внимание на роль *десцентного принципа* (принцип отсылки к общему генеалогическому, линейному происхождению). Он действительно присутствует как в обыденном мышлении, так и в общественных практиках и распространенных опросных формулах об *ethnic origin* или *ethnic belonging*.

Именно этот принцип позволяет зачислять в этнические группы довольно разные по своей содержательной сути категории-группировки. Но в свое время мною было предложено дополнить формулу об общем происхождении словом “миф”. Эта новация ныне стала общепринятой, ибо мы в реальности имеем дело чаще всего не со строгой академической версией, а с версией из разряда так наз. *фольк-хистори* – той, что присутствует в массовом дискурсе и одобряется им. В таком случае мы снова возвращаемся на круги своя: в разные времена и в разных обстоятельствах меняются мифы о происхождении, а значит меняются и конструируемые на их основе групповые идентичности. К. Чандра предлагает рассматривать подобные изменения на коротком отрезке времени как “процесс реклассификации элементов из фиксированного набора характеристик, понимаемый в данном случае как рекомбинация” (Chandra 2012: 11). И отсюда появляется, по ее мнению, перспектива теоретизирования этнических перемен с использованием так наз. *комбинаторики* – раздела математики о решении задач, связанных с выбором и расположением элементов некоторого множества в соответствии с заданными правилами. Но это уже другая история.

Примечания

¹ См. также: Wimmer 2013.

² Здесь и далее в этом разделе сведения приводятся по материалам Департамента статистики ООН, который координирует проведение переписей в мировом масштабе и обобщает демографические и другие данные по всему миру (см.: UN 2019).

³ Личная переписка: В.В. Степанов – В.А. Тишкову.

⁴ См. мою статью “Этничность” в бумажной и электронной версиях “Большой

российской энциклопедии” и статью “Ethnicity” в соавторстве с С.В. Соколовским (*Sokolovskii, Tishkov* 2002).

Источники и материалы

Census of Canada 2020 – Ethnic or Cultural Origins: Technical Report on Changes for the 2021 Census // Statistics Canada. 20.07.2020. https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/alternative_alternatif.cfm?t=Ethnic%20or%20cultural%20origins:%20Technical%20report%20on%20changes%20for%20the%202021%20Census&k=402&l=eng&loc=/census-recensement/2021/ref/98-20-0002/982000022020001-eng.pdf

Principles 2017 – Principles and Recommendations for Population and Housing Censuses. Revision 3. N.Y.: United Nations, 2017. https://unstats.un.org/unsd/demographic/meetings/egm/newyork/2014/p&r_revision3.pdf

UN 2019 – UN National Census Questions Repository // Migration Data Portal: The Bigger Picture. 01.03.2019. <https://www.migrationdataportal.org/resource/un-national-census-questions-repository>

Научная литература

Банцехин Н.Б., Тишков В.А. Квебек на перепутье // Канада на пороге 1980-х годов. Экономика и политика / Отв. ред. Л.А. Баграмов. М.: Наука, 1979. С. 231–258.

Брунейкер Р. Этничность без групп. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012.

Бубликов В.В., Ткачев А.А. Население с множественной этничностью (национальностью) и прогноз его фиксации в ходе Всероссийской переписи населения 2021 г. // Научный результат. Социология и управление. 2022. Т. 8 (1). С. 95–107. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2022-8-1-0-8>

Варшавер Е.А. В ловушке двойной иррелевантности: (вос)производство этничности во взаимодействиях между переписчиками и переписываемыми в ходе всероссийской переписи 2021 г. в Дагестане // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2022. № 4. С. 199–221. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2022.4.2150>

Мартынова М.Ю., Степанов В.В. (ред.) Измерение культурного многообразия. Языковая ситуация, перепись, полевая этнотатистика. М.: ИЭА РАН, 2019.

Пименов В.В. (ред.) Основы этнологии: учебное пособие. М.: Изд-во МГУ, 2007.

Стельмах В.Г., Тишков В.А., Чешко С.В. Тропой слез и надежд. Книга о современных индейцах США и Канады. М.: Мысль, 1990.

Степанов В.В. Измерение культурного многообразия России // Измерение культурного многообразия. Языковая ситуация, переписи, полевая этнотатистика / Ред. М.Ю. Мартынова, В.В. Степанов. М.: ИЭА РАН, 2019. С. 140–154.

Тишков В.А. Историко-антропологический анализ переписи населения. М.: ИЭА РАН, 2003.

Тишков В.А. Канада 70-х годов // Новая и новейшая история. 1980. № 1. С. 139–153.

Тишков В.А. Национальная идея России. Российский народ и его идентичность. М.: АСТ, 2021.

Тишков В.А. О примирении конструктивизма и примордиализма (оммаж народоведу Андрею Владимировичу Головнёву) // Этнография. 2023. № 1 (19). С. 6–25. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2023-1\(19\)-6-25](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2023-1(19)-6-25)

- Тишков В.А. Политика цифр в переписи населения 2002 года // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Бюллетень. 2001. № 40. С. 288–302.
- Тишков В.А. Уроки переписи // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Бюллетень. 2002. № 45.
- Тишков В.А., Кисриев Э.Ф. Множественные идентичности между теорией и политикой (пример Дагестана) // Этнографическое обозрение. 2007. № 5. С. 96–115.
- Тишков В.А., Кошелев Л.В. История Канады. М.: Мысль, 1982.
- Тишков В.А., Степанов В.В. Российская перепись 2002 года в этническом измерении // Межэтнические отношения и конфликты в постсоветских государствах. Ежегодный доклад 2003 г. Сети этнологического мониторинга / Под ред. В.А. Тишкова, Е.И. Филипповой. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 37–47.
- Тренин Д.В. Кто мы, где мы, за что мы – и почему // Россия в глобальной политике. 2022. Т. 20 (3). С. 32–42.
- Филиппова Е., Арель Д., Гусеф К. (ред.) Этнография переписи – 2002. М.: ОАО “Авиаиздат”, 2003.
- Хирш Ф. Империя наций: этнографическое знание и формирование Советского Союза. М.: НЛЮ, 2022.
- Alesina A., La Ferrara E. Ethnic Diversity and Economic Performance // Journal of Economic Literature. 2005. Vol. 43 (3). P. 762–800.
- Alonso W., Starr P. (eds.). The Politics of Numbers. N.Y.: Russell Sage Foundation, 1987.
- Blum A., Gousseff C. Nationalité, Groupes Ethniques, Peuples: La Représentation des Nationalités en Russie // Anciennes et Nouvelles Minorités / Dir. J.-L. Rallu, Y. Courbage, V. Piché. Paris: Editions John Libbey, 1997. P. 49–72.
- Caballero C., Puthussery S., Edwards R. Parenting “Mixed” Children: Negotiating Difference and Belonging in Mixed Race, Ethnicity and Faith Families. York: The Joseph Rowntree Foundation, 2008.
- Chandra K. (ed.) Constructivist Theories of Ethnic Politics. N.Y.: Oxford University Press, 2012.
- Chandra K. What is Ethnic Identity and Does It Matter? // Annual Review of Political Science. 2006. Vol. 9. P. 397–424. <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.9.062404.170715>
- Easterly W., Levine R.E. Africa’s Growth Tragedy: Policies and Ethnic Divisions // SSRN. 18.05.1998. <https://ssrn.com/abstract=88828>
- Hirsch F. Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Horowitz D. Ethnic Groups in Conflict. Berkeley: California University Press, 1985.
- Kertzer D., Arel D. (eds.) Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Luiz J.M. The Impact of Ethno-Linguistic Fractionalization on Cultural Measures: Dynamics, Endogeneity and Modernization // Journal of International Business Studies. 2015. Vol. 46 (9). P. 1080–1098. <https://doi.org/10.1057/jibs.2015.6>
- Millrine M., Vjic S. Revisiting Easterly and Levine (1997): Replication and extension // Working Papers 2017007, University of Antwerp, Faculty of Business and Economics. 2017. <https://ideas.repec.org/p/ant/wpaper/2017007.html>
- Rothschild J. Ethnopolitics: A Conceptual Framework. N.Y.: Columbia University Press, 1981.
- Sokolovskii S., Tishkov V. Ethnicity // Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology / Eds. A. Barnard, J. Spencer. L. Routledge, 2002. P. 290–295.
- Wimmer A. Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks. N.Y.: Oxford University Press, 2013.

Research Article

Tishkov, V.A. Counting the Peoples or Deconstructing Population Censuses [O perepisyvanii narodov, ili dekonstruktsiia perepisei naseleniia]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 4, pp. 183–211. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040085> EDN: HJKIZH ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Valery Tishkov | <https://orcid.org/0000-0001-5479-9039> | valerytishkov@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

constructivism vs primordialism, population census, nationality, ethnicity, multiply identity, Russia, Great Britain, Canada, Poland

Abstract

By taking the approach of social constructivism, I examine the practices and experience of conducting population censuses in various countries as well as the outcomes of the 2020–2021 Census in Russia. I make suggestions about the principles of census organization in regard to recording information on ethnicity, nationality, and language, and draw attention to problems and complications in the so-called roster of peoples of Russia. I further advance propositions and recommendations on surveying and studying the ethnic composition of the population and make theoretical arguments about the nature of ethnicity and how social constructivism helps to understand better its primordial ties.

References

- Alesina, A., and E. La Ferrara. 2005. Ethnic Diversity and Economic Performance. *Journal of Economic Literature* 43 (3): 762–800.
- Alonso, W., and P. Starr, eds. 1987. *The Politics of Numbers*. New York: Russell Sage Foundation, 1987.
- Bantsekin, N.B., and V.A. Tishkov. 1979. Kvebek na pereput'e [Quebec at a Crossroads]. In *Kanada na poroge 1980-kh godov. Ekonomika i politika* [Canada is on the Threshold of the 1980s: Economics and Politics], edited by L.A. Bagramov, 231–258. Moscow: Nauka.
- Blum, A., and C. Gousseff. 1997. Nationalité, Groupes Ethniques, Peuples: La Représentation des Nationalités en Russie [Nationality, Ethnic Groups, People: Representation of Nationalities in Russia]. In *Anciennes et Nouvelles Minorités* [Old and New Minorities], edited by J.-L. Rallu, Y. Courbage, and V. Piché, 49–72. Paris: Editions John Libbey.
- Brubaker, R. 2012. *Etnichnost' bez grupp* [Ethnicity Without Groups]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Bublikov, V.V., and A.A. Tkachev. 2022. Naselenie s mnozhestvennoi etnichnost'iu (natsional'nost'iu) i prognoz ego fiksatsii v khode Vserossiiskoi perepisi naseleniia 2021 g. [Population with Multiple Ethnicity and the Forecast of Its Recording during Population Census of Russia 2021]. *Nauchnyi rezul'tat. Sotsiologiya i upravlenie* 8 (1): 95–107. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2022-8-1-0-8>
- Caballero, C., S. Puthussery, and R. Edwards. 2008. *Parenting "Mixed" Children: Negotiating Difference and Belonging in Mixed Race, Ethnicity and Faith Families*. York: The Joseph Rowntree Foundation.
- Chandra, K. 2006. What is Ethnic Identity and Does It Matter? *Annual Review of Political Science* 9: 397–424. <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.9.062404.170715>

- Chandra, K., ed. 2012. *Constructivist Theories of Ethnic Politics*. New York: Oxford University Press.
- Easterly, W., and R.E. Levine. 1998. Africa's Growth Tragedy: Policies and Ethnic Divisions. *SSRN*. <https://ssrn.com/abstract=88828>
- Filippova, E., D. Arel, and K. Gusef, eds. 2003. *Etnografiia perepisi – 2002* [Ethnography of Census – 2002]. Moscow: OAO "Aviaizdat".
- Hirsch, F. 2005. *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hirsch, F. 2022. *Imperiia natsii: etnograficheskoe znanie i formirovanie Sovetskogo Soiuza* [Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union]. Moscow: NLO.
- Horowitz, D. 1985. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: California University Press.
- Kertzer, D., and D. Arel, eds. 2001. *Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luiz, J.M. 2015. The Impact of Ethno-Linguistic Fractionalization on Cultural Measures: Dynamics, Endogeneity and Modernization. *Journal of International Business Studies* 46 (9): 1080–1098. <https://doi.org/10.1057/jibs.2015.6>
- Martynova, M.Y., and V.V. Stepanov, eds. 2019. *Izmerenie kul'turnogo mnogoobrazii. Yazykovaia situatsiia, perepisi, polevaia etnostatistika* [Measuring Cultural Diversity: Language Situation, Census, Field Ethnostatistics]. Moscow: IEA RAN.
- Millrine, M., and S. Vijic. 2017. Revisiting Easterly and Levine (1997): Replication and extension. *Working Papers 2017007, University of Antwerp, Faculty of Business and Economics*. <https://ideas.repec.org/p/ant/wpaper/2017007.html>
- Pimenov, V.V., ed. 2007. *Osnovy etnologii: uchebnoe posobie* [Fundamentals of Ethnology: A Textbook]. Moscow: Izdatel'stvo MGU.
- Rothschild, J. 1981. *Ethnopolitics: A Conceptual Framework*. New York: Columbia University Press.
- Sokolovskii, S., and V. Tishkov. 2002. Ethnicity. In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, edited by A. Barnard and J. Spencer, 290–295. London: Routledge.
- Stelmakh, V.G., V.A. Tishkov, and S.V. Cheshko. 1990. *Tropoiu slez i nadezhd. Kniga o sovremennykh indeitsakh SShA i Kanady* [A Path of Tears and Hopes: A Book about Modern Indians of the USA and Canada]. Moscow: Mysl'.
- Stepanov, V.V. 2019. *Izmerenie kul'turnogo mnogoobrazii Rossii* [Measuring the Cultural Diversity of Russia]. In *Izmerenie kul'turnogo mnogoobrazii. Yazykovaia situatsiia, perepisi, polevaia etnostatistika* [Measuring Cultural Diversity: Language Situation, Censuses, Field Ethnic Statistics], edited by M.Y. Martynova and V.V. Stepanov, 140–154. Moscow: IEA RAN.
- Tishkov, V.A. 1980. Kanada 70-kh godov [Canada of the 70s]. *Novaia i noveishaia istoriia* 1: 139–153.
- Tishkov, V.A. 2001. Politika tsifr v perepisi naseleniia 2002 goda [The Politics of Numbers in the 2002 Census]. *Set' etnologicheskogo monitoringa i rannego preduprezhdeniia konfliktov. Biulleten'* 40: 288–302.
- Tishkov, V.A. 2002. Uroki perepisi [Census Lessons]. *Set' etnologicheskogo monitoringa i rannego preduprezhdeniia konfliktov* 45. Moscow.
- Tishkov, V.A. 2003. *Istoriko-antropologicheskii analiz perepisi naseleniia* [Historical and Anthropological Analysis of the Population Census]. M.: IEA RAN.
- Tishkov, V.A. 2021. *Natsional'naia ideia Rossii. Rossiiskii narod i ego identichnost'* [The National Idea of Russia: The Russian People and Their Identity]. Moscow: AST.
- Tishkov, V.A. 2023. O primirenii konstruktivizma i primordializma (ommazh narodovedu Andreiu Vladimirovichu Golovnevu) [On Reconciling Constructivism

- and Primordialism: Tribute to Andrei Vladimirovich Golovnev]. *Etnografiia* 1 (19): 6–25. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2023-1\(19\)-6-25](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2023-1(19)-6-25)
- Tishkov, V.A., and E.F. Kisriev. 2007. Mnozhestvennye identichnosti mezhdu teoriei i politikoi (primer Dagestana) [Multiple Identities Between Theory and Politics (the Case of Dagestan)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 96–115.
- Tishkov, V.A., and L.V. Koshelev. 1982. *Istoriia Kanady* [History of Canada]. Moscow: Mysl'.
- Tishkov, V.A., and V.V. Stepanov. 2004. Rossiiskaia perepis' 2002 goda v etnicheskom izmerenii [The 2002 Russian Census in Ethnic Dimension]. In *Mezhetnicheskie otnosheniia i konflikty v postsovetskikh gosudarstvakh. Ezhegodnyi doklad 2003 g. Seti etnologicheskogo monitoringa* [Interethnic Relations and Conflicts in Post-Soviet States: Annual Report 2003 Ethnological Monitoring Networks], edited by V.A. Tishkov and E.I. Filippova, 37–47. Moscow: IEA RAN.
- Trenin, D.V. 2022. Kto my, gde my, za chto my – i pochemu [Who Are We, Where Are We, What Are We for – and Why]. *Rossiiia v global'noi politike* 20 (3): 32–42. <https://doi.org/10.31278/1810-6439-2022-20-3-32-42>
- Varshaver, E.A. 2022. V lovushke dvoinoi irrelevantnosti: (vos)proizvodstvo etnichnosti vo vzaimodeistviiakh mezhdu perepischikami i perepisyvaemymi v khode vserossiiskoi perepisi 2021 g. v Dagestane [Trapped in Double-Irrelevancy: (Re)-Production of Ethnicity in Interactions between Census-Takers and Their Respondents Based on Results of Observations during 2021 All-Russian Census in Dagestan]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 4: 199–221. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2022.4.2150>
- Wimmer, A. 2013. *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. New York: Oxford University Press.

ДЕКОНСТРУКЦИЯ ПЕРЕПИСЕЙ НАСЕЛЕНИЯ: КОММЕНТАРИИ И РАССУЖДЕНИЯ

В.В. Бубликов, Е.А. Варшавер, В.В. Степанов

Василий Валерьевич Бубликов | <http://orcid.org/0000-0001-5899-1028> | v.bublikov@mail.ru | к. соц. н., доцент | независимый исследователь (Чикаго, США)

Евгений Александрович Варшавер | <http://orcid.org/0000-0002-5901-8470> | varshavere@gmail.com | к. соц. н., старший научный сотрудник группы исследований миграции и этничности Института прикладных экономических исследований | Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (пр. Вернадского 82/1, Москва, 119571, Россия)

Валерий Владимирович Степанов | Scopus ID 7402659994 | eawarn@mail.ru | к. и. н., ведущий научный сотрудник центра этнополитических исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

переписи населения, конструктивизм, примордиализм, национальность, этничность, множественная идентичность, онтология, национальная принадлежность

Аннотация

В публикации представлено обсуждение статьи В.А. Тишкова “О переписывании народов, или деконструкция переписей населения”, в которой автор с позиции социального конструктивизма рассматривает современный опыт проведения переписей населения в мире, анализирует итоги переписи 2020–2021 гг. в России, а также вносит предложения на предмет принципов учета этнического состава населения и проведения переписей в части фиксации этничности (национальности). Данный ряд проблем находит освещение в комментариях: “Что показывает вопрос о “национальности” в российских переписях?” (В.В. Бубликов), “Перепись через призму конструктивистского подхода к этничности” (Е.А. Варшавер), “Наблюдаемое общество: регистр вместо переписи” (В.В. Степанов).

Информация о финансовой поддержке

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС (исполнитель Е.А. Варшавер)

Статья поступила 01.05.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 01.07.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Бубликов В.В., Варшавер Е.А., Степанов В.В. Деконструкция переписей населения: комментарии и рассуждения // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 212–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040097> EDN: HJPWNK

Bublikov, V.V., E.A. Varshaver, and V.V. Stepanov. 2023. Dekonstrukttsiia perepisei naseleniia: kommentarii i rassuzhdeniia [Deconstruction of Population Censuses: Comments and Considerations]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 212–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040097> EDN: HJPWNK

ЧТО ПОКАЗЫВАЕТ ВОПРОС О “НАЦИОНАЛЬНОСТИ” В РОССИЙСКИХ ПЕРЕПИСЯХ?

В.В. Бубликов

Результаты переписи населения России 2020–2021 гг. продемонстрировали необходимость переосмысления и корректировки ее методологического инструментария в аспекте фиксации “национальной” идентичности жителей и самой практики подготовки и проведения переписи. С одной стороны, организаторы прошедшей переписи предприняли попытку повысить уровень доступности и удобства этого процесса для жителей страны (внедрение нескольких способов участия, включая и самостоятельное заполнение анкеты на сайте “Госуслуги”), что теоретически должно было сделать ее формат всеобщим и потенциально увеличить достоверность полученных данных. Но, с другой стороны, практика проведения переписи выявила ее “тонкие места”, одним из которых стала фиксация “национальности”. Поэтому статья академика В.А. Тишкова является не просто актуальным в гносеологическом смысле текстом, но и крайне необходимым “разбором полетов” на будущее, рефлексией ученого на предмет переписи в прикладном аспекте.

Безусловным достоинством статьи является осмысление отечественного опыта переписи населения в глобальном контексте: как в рамках современных рекомендаций ООН по фиксации этничности, так и в отношении опыта некоторых стран, в том числе и тех государств, методологический инструментарий которых еще в недавнем прошлом практически совпадал с российским (страны Центральной и Восточной Европы). Я полагаю, что статья Валерия Александровича дает своеобразный старт экспертной дискуссии, и я благодарен автору и редакции “Этнографического обозрения” за возможность высказать свое видение поднимаемых в ней вопросов и проблем.

Необходимо признать, что перепись 2020–2021 гг. стала наименее качественной за всю постсоветскую историю России, и, как следствие, валидность ее результатов вызывает большие сомнения. Приведу лишь два факта. Во-первых, по данным традиционного постпереписного социологического замера, выполненного сотрудниками “Левада-Центра”*, доля жителей, непосредственно участвовавших в переписи, составила всего 46% (для сравнения: после переписи 2002 г. аналогичный опрос показал 73%, в 2010 г. – 72%,) (Захаров, Чурилова 2021). Во-вторых, число людей с “незафиксированной национальностью” составило беспрецедентные 16,3 млн человек (в сравнении с 1,5 млн в 2002 г. и 5,6 млн – в 2010 г.), и это в подавляющем большинстве – не какие-то мифические “инокультурные мигранты”, отказавшиеся от участия в переписи, а жители с количественно примерно той же структурой идентичностей, что и население с учтенной национальностью.

В.А. Тишков справедливо отмечает: “Фактически без дополнительных объяснений и разысканий пользоваться этими данными очень сложно”. Столь масштабный недоучет по признаку “национальности” создает благодатную почву для манипуляций абсолютными цифрами переписи в духе мифического “вымирания русских” или иных псевдоапокалиптических прогнозов, что уже приходилось видеть даже в солидных изданиях по итогам переписи 2010 г. (об этом см., напр.: Ефремов 2016).

Разумеется, причинами низкого качества переписи 2021 г. нельзя считать только особенности методологии фиксации этничности населения – они гораз-

* АНО “Левада-Центр” внесена Минюстом в реестр некоммерческих организаций, выполняющих функции иностранного агента.

до глубже¹; но, по моему мнению, вопросы методологии также внесли свою лепту в полученные результаты – 16 млн лиц с “неизвестной национальностью”. Начать хотя бы с непоследовательности организаторов переписи. Росстат, наконец прислушавшийся к экспертному сообществу, разрешил фиксацию двойной национальности – “через запятую”, но об этом новшестве могли узнать только пользователи, принимавшие участие в переписи на сайте “Госуслуги”. В печатном варианте анкеты, с помощью которой было переписано большинство опрошенных, никаких разъяснений о возможности учета двух национальностей вообще не содержалось. В итоговых же результатах Росстат вообще отказался от публикации данных о количестве лиц, указавших двойную национальность, хотя никаких технических трудностей в этом нет, – подсчитывает же Росстат данные о нескольких источниках средств к существованию. Как пишет В.А. Тишков, “объявленный в переписи 2020 г. вариант возможной записи второй национальности через запятую в одной и той же строке в конечном итоге был просто проигнорирован при машинном подсчете, т.е. превратился в тривиальный обман переписываемых”.

В целом попытка “усидеть на двух стульях” закончилась, как ей и полагается: нововведение было имплементировано частично, фактически без информационного сопровождения, а результаты – не опубликованы. Впрочем, последнее, вероятно, и к лучшему, так как собранные с такими методологическими нарушениями данные о количестве лиц с двойной национальностью только вводили бы в заблуждение.

При этом многие чиновники (вслед за поборниками этнической гомогенности среди националистов всех мастей), выступающие против сбора данных о полиэтнических жителях, почему-то воспринимают саму возможность фиксации двойной этничности чуть ли не как угрозу. В.А. Тишков пишет, что “этническое многообразие чаще всего связывается с рисками для государственного строительства”, но в реальности *“этническое многообразие и культурная сложность – это ресурсы и даже условия успешного и мирного развития как общества, так и отдельного человека* (курсив в оригинале. – В.Б.)”.

Анализируя опыт иных, весьма успешных во всех отношениях стран (напр., Канады), Валерий Александрович справедливо подчеркивает: “Фиксация множественной идентичности... дает более сложную картину и в какой-то степени смягчает межгрупповые границы в среде одной гражданской нации”. Развивая эту мысль, я с Г.Г. Ермак еще накануне переписи отмечал, что

российскую многонациональность можно трактовать не только как наличие большого числа этногрупп, в том числе и автохтонных, но и как наличие не меньшего числа переходных, смешанных сообществ с несколькими этноидентичностями. Само существование значительной части населения, имеющей множественную этничность, является самым лучшим доказательством гармоничности межэтнических отношений в социуме, низкой социальной дистанции между этногруппами, может выступать одним из связующих элементов гражданской нации (Бубликов, Ермак 2021: 13).

Однако проблемы с фиксацией национального состава населения страны начинаются даже не с возможности указания “двойной национальности” (так как, по данным соцопросов, это нововведение актуально только для примерно 15% россиян), а именно с формулировки самого вопроса в анкете переписного листа. Что же организаторы переписи пытались выяснить из ответов жителей на вопрос: “Ваша национальная принадлежность?”

Одним из ключевых принципов социологии (а перепись населения по факту – наиболее масштабное социологическое исследование) является недопущение двойных трактовок вопроса. Исследования ИЭА РАН, проведенные в 2019 г.,

показали, что 20,5% россиян на вопрос: “Национальность – это гражданство или принадлежность к народу?” – дали ответ “гражданство” (соответственно 74,5% выбрали “принадлежность к народу”) (Степанов 2019: 142). В.В. Степанов, отмечая превалирование числа респондентов, трактующих “национальность” как этничность, выступил против ухода от “национальности” к “этничности”, аргументируя это опорой “на устойчивую российскую традицию” и тем, что “для массы людей данный термин (этничность. – В.Б.) остается непривычным и даже неизвестным” (Там же: 140).

Но, с точки зрения чистоты социологического эксперимента, 1/5 часть респондентов – это огромная величина (в масштабах России – несколько десятков миллионов человек), и получается, что эти люди отвечали, по сути, на вопрос о гражданстве, а не об этничности. Почему было не пойти по опыту Польши, о котором пишет В.А. Тишков, и хотя бы в скобках к вопросу не добавить уточнение – “не путать с гражданством”?

Выход этничности на первый план интуитивно подталкивал бы население к ответу на вопрос именно об этнической принадлежности, а не гражданской. Но, к сожалению, последняя перепись населения в этом смысле стала очередной упущенной возможностью. Сложно не согласиться с В.А. Тишковым, отмечаящим: «Это большая ошибка – призывать вернуться к прошлой трактовке категории “национальное” как заместителя “этнического” вместо движения в сторону этничности и разведения последней с национальным или хотя бы его равнозначным употреблением».

Однако В.А. Тишков проецирует тенденции в соотношении общегражданской и этнической идентичности в таких странах, как Великобритания и Канада, на российские реалии, с чем я не совсем согласен. Он пишет:

Это поучительные данные (результаты переписи Англии и Уэльса 2021 г. – В.Б.) о сложных идентификациях, особенно о соотношении британскости и английскости, прямо напоминающие отечественную дихотомию “российский и русский”. Многое нам подсказывает, что в России все больше жителей страны будут определять себя как “россияне”, и нынешние 1,2 млн человек (по моим данным, таковых в первичных материалах опроса было значительно больше) – *это только начало роста приоритета общероссийской гражданской идентичности, которую уже ныне многие считают именно своей национальной идентичностью* (курсив в оригинале. – В.Б.).

Однако дело в том, что в анкете переписи Англии и Уэльса вопросы о *национальной и этнической* идентичности – это *разные* вопросы². Там организаторы переписи таким образом соблюли ключевой методологический принцип, о котором я писал выше, – избегать разных трактовок вопроса респондентами³. Соответственно, если принимать во внимание английский опыт, то в России также можно было бы “развести” вопросы об этничности и национальности и спрашивать жителей отдельно о национальной (в значении гражданской) и этнической идентичности. Но, конечно, это только окончательно запутало бы людей, поэтому оптимальным мне кажется постепенный “дрейф” в сторону именно этнической идентичности, как и предлагает В.А. Тишков.

Вместе с тем, безусловно, принцип свободного *определения* и, что немаловажно, *формулирования* этнической идентичности должен не просто соблюдаться, а быть поставлен во главу угла. А это значит, что в итогах переписи мы будем видеть не только “россиян”, но и “древних русичей”, “евразийцев” и прочих “жителей вселенной”⁴, и эти идентичности также, по моему мнению, не следует скрывать в финальных результатах, ведь так будет повышаться доверие к самой процедуре.

Однако ключевой момент заключается в том, что мы пытаемся выяснить, задавая вопрос о “национальной” принадлежности, – этническую или граждан-

скую идентичность? Еще раз подчеркну: на мой взгляд, организаторы должны стремиться избегать двойной трактовки. Пока же результаты переписи являются несколько смешанными: часть респондентов, отвечая на вопрос о “национальности”, указала свою этничность, другая (пусть и меньшинство) – гражданскую идентичность. Но значит ли это, что те, кто выбрали этничность, не имеют гражданской идентичности, а те, кто указал гражданскую, – не имеют этнической? Разумеется, нет. Просто обе группы по-разному поняли один и тот же вопрос, что является серьезным нарушением с точки зрения валидности полученных данных.

Наконец, нельзя забывать, что значительной частью населения (да и многими “экспертами”, о чем также пишет Валерий Александрович) этноним “русские” используется именно в гражданском значении, а не в этническом. Отсюда многочисленные примеры записи “русскими” исходя из общественно-политической мотивации, при этом в реальности эти люди вполне могут этнически идентифицировать себя иначе. Особенно это характерно для фенотипически мало отличительных от русских и/или стигматизированных политически этногрупп. Например, показательно в этом ключе даже само название статьи сибирских этнологов: «“Мы украинцы, хотя пишемся русские...”»: этнические процессы в среде украинцев степной зоны Западной Сибири XX — начала XXI века» (*Октябрьская и др.* 2015).

В связи с этим я не совсем разделяю тезис В.А. Тишкова о “всегда присутствующей в истории страны добровольной ассимиляции в пользу русских потомков смешанных браков”. Иными словами, безусловно, примеры “добровольной ассимиляции” имели и имеют место быть, однако, например, исследования российских украинцев заставляют меня усомниться в том, что все переходы из миноритарных этногрупп в группу “русские” укладываются в термины “добровольная” и даже “ассимиляция” (*Бубликов* 2023).

Так, исследуя жителей России с двойной русской и украинской идентичностью (а это, вероятно, самая крупная биэтническая группа в стране), мы получили показательные результаты. Отвечая на вопрос: “По каким причинам вы считаете себя русским/русской?”, – 66% опрошенных выбрали вариант “по стране проживания (гражданству)”, а среди причин идентификации с украинцами доминирует ответ “по происхождению, родителей” – 76% (*Бубликов, Свидовская* 2022). Получается, что какая-то часть жителей России записывается “русскими”, подразумевая значение “россиянин”, по сути, указывая гражданскую идентичность либо стремясь продемонстрировать политическую лояльность, а эксперты и чиновники затем трактуют эти цифры чисто в этнокультурном значении.

Возвращаясь к вопросу о последней переписи населения, нужно отметить следующее: несмотря то, что ее методологические лакуны вызывают критику, а полученные результаты – довольно низкого качества, в любом случае на ближайшие годы итоги переписи 2020–2021 гг. – это *единственный* источник информации о “национальном” составе страны. Но как этот источник использовать? Ведь, как пишет В.А. Тишков, «доля “лиц без национальности” составила 11,3% от численности населения страны, и это существенно подрывает достоверность всех данных об этническом составе».

Ситуация усложняется тем, что величина недоучета в разных субъектах РФ варьируется от нуля (!) в Чеченской Республике до 26% в Ханты-Мансийском АО⁵. Лидерами по недоучету стали также Москва – 23%, Республика Коми – 22%, Ямало-Ненецкий АО – 21%, Приморский край и Рязанская область – по 20%. Причем высокая доля населения с неучтенной национальностью характерна не только для “мигрантоемких” регионов (как ХМАО или Москва), но и для “рядо-

вых”, а иногда и откровенно экономически депрессивных регионов (Костромская и Томская области, Республика Хакасия – по 19%). А вот в республиках Кавказа и Поволжья⁶ жителей с “неизвестной национальностью”, напротив, мало. Помимо отмеченного выше феномена Чечни это, например, Дагестан – 1,5%, Башкирия – 1,6%, Татарстан – 2,5%, Кабардино-Балкария – 2,6% и т.д.

Эти диспропорции в величине недоучета искажают не только абсолютные, но и относительные данные по стране в целом. Ведь большой недоучет в “русских” субъектах РФ и некоторых республиках (Коми, Хакасия, Удмуртия) снижает долю соответствующих этногрупп и повышает долю тех народов, в регионах проживания которых недоучет был небольшим. Как же быть? Как в такой ситуации использовать результаты переписи?

На мой взгляд, возможный выход заключается в расчете проекции этнической структуры учтенного населения на жителей с “неизвестной национальностью”, ведь самая главная причина недоучета, как подчеркивает В.А. Тишков, – отсутствие данных о национальности «в паспортных и прочих “столах”», а не то, что у переписываемых “нет национальности или они не желают ее называть”. И чем более детальным, дробным по административно-территориальным единицам будет этот расчет, тем более точные данные для страны в целом он покажет. В идеале его можно было бы выполнить на муниципальном уровне, затем свести в региональный и, наконец, – в общероссийский. В таком случае данные переписи покажут несколько иную картину, чем данные только по учтенному населению. Для возможности сопоставления с итогами переписи 2010 г. желательно сделать аналогичный расчет и для нее, ведь и тогда величина недоучета составила 5,6 млн человек.

Кстати, в некоторых странах мира данные об этнической структуре населения приводятся именно как *оценка* на основе показателей, собранных по небольшой части жителей. Например, в США в рамках ежегодных исследований *American Community Survey* статистики выборочно берут 3,5 млн домохозяйств, и затем на основе полученных данных рассчитывают оценку численности жителей по их этнонациональному⁷ происхождению (*ancestry*) для страны в целом. Причем численность групп приводится с оценкой статистической погрешности для каждой из них, и, разумеется, жители США могут указывать множественное этнонациональное происхождение (The Importance 2023).

По сути, исследование *American Community Survey* – это аналог российской микропереписи населения. Однако в России результаты микропереписи 2015 г. вообще прошли практически незамеченными экспертным сообществом, так как разная величина выборки по регионам также искажала полученную для страны в целом относительную структуру, а выполненный, например, мной перерасчет вызвал критику многих коллег, и опубликовать на его основе статью мне так и не удалось. Хотя, как видим на примере США, нет ничего методологически “ззорного” в подобного рода расчетах. Напротив, принимая во внимание, что в одних “национальных” регионах была учтена национальность всех его жителей, а в других – только 74%, будет абсолютно непрофессионально использовать данные переписи 2021 г. только по населению с учтенной национальностью, взяв их за чистую монету.

Заинтересовавшись реальными этнодемографическими тенденциями последнего десятилетия в стране, я произвел перерасчет результатов последней переписи населения по некоторым этногруппам в региональном разрезе, сведя затем эти расчеты для территории РФ в целом. И полученные данные действительно меняют наше представления об этнодемографических тенденциях. Поделюсь некоторыми из них (Табл. 1).

Таблица 1

**Численность некоторых национальностей в РФ
по переписям 2010 и 2021 гг. – номинальные и расчетные данные⁸
(расчеты автора по данным Росстата)⁹**

Национальность	Ученные переписью 2010 г.	Перерасчет с неучтенным населением 2010 г.	Величина недоучета в 2010 г.		Ученные переписью 2021 г.	Перерасчет с неучтенным населением 2021 г.	Величина недоучета в 2021 г.	
				%			Чел.	%
Русские	111 016 896	115 913 263	4 896 367	4,2	103 872 517	118 147 390	14 274 873	12,1
Татары	5 310 649	5 440 158	129 509	2,4	4 682 717	4 990 931	308 214	6,2
Башкиры	1 584 554	1 628 569	44 015	2,7	1 571 211	1 641 185	69 974	4,3
Украинцы	1 927 988	2 017 990	90 002	4,5	712 847	823 138	110 291	13,4
Все население	137 227 107	142 856 536	5 629 429	3,9	128 354 693	144 699 673	16 344 980	11,3

Как видим в Табл. 1, величина недоучета разных этногрупп очень сильно отличалась как в 2010 г., так и – особенно – в 2021 г. Перерасчет данных по регионам показывает, что в ходе последней переписи, например, не были учтены примерно 13,4% украинцев, 12,1% русских и “только” 6,2% татар и 4,3% башкир. Соответственно, совсем по-иному выглядит этническая картина в абсолютных цифрах: численность русских в период 2010–2021 гг. не сократилась со 111 до 104 млн, как то показали номинальные данные переписей, а возросла со 116 до 118 млн человек. Из-за большего недоучета среди русских, чем в среднем по стране, оказывается выше и их относительная доля в населении – не 80,9%, а 81,7%.

Еще раз подчеркну, что точность приведенных мной расчетных данных по двум последним переписям можно было бы еще повысить, рассчитав проекцию на неучтенное население по муниципалитетам всей страны. Однако это трудоемкая работа, которую без особых затрат мог бы выполнить Росстат и затем опубликовать эти данные как оценочные. Но использовать номинальные результаты последней переписи попросту нельзя, так как они показывают искаженную, вводящую в заблуждение картину.

Примечания

¹ Это и определенная управленческая дезорганизация, вызванная неоднократными переносами срока переписи, страхами части населения в связи с пандемией COVID-19 и т.д.

² Соответственно это вопросы с формулировками № 14 “Как бы вы описали вашу национальную идентичность?” (*How would you describe your national identity?*) и № 15 “Ваша этническая группа?” (*What is your ethnic group?*) (Census 2020).

³ Аналогично и в Канаде вопрос в анкете переписи не предполагает какой-либо двусмысленной трактовки, организаторы спрашивали именно об этнокультурном происхождении предков (*What were the ethnic or cultural origins of this person's ancestors?*) (Census 2021).

⁴ Варианты ответов населения в ходе переписи 2020–2021 гг.: Итоги 2020.

⁵ Такой разброс относительного числа лиц с неучтенной национальностью также является косвенным свидетельством того, что доля неучтенных определялась главным образом разными административными практиками проведения

переписи в регионах, а не величиной неких статистически значимых “инокультурных групп”, как иногда пытаются представить некоторые “эксперты”. Я не исключаю возможности недоучета переписью мигрантов, имеющих определенную мотивацию к минимизации контактов с государством, но такие лица, скорее всего, вообще остались незафиксированными переписью.

⁶ Кроме Удмуртии, где население “без национальности” составило 14% жителей.

⁷ В списке представленных категорий есть как чисто этнические (ассирийцы, баски, российские немцы и т.д.), так и национальные (афганцы, нигерийцы, пакистанцы и т.д.).

⁸ На основе проекции данных о национальной структуре населения с учтенной национальностью по субъектам РФ на все население страны.

⁹ Все расчеты приведены без Крыма, в сопоставимых границах 2010 и 2021 гг.

ПЕРЕПИСЬ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ КОНСТРУКТИВИСТСКОГО ПОДХОДА К ЭТНИЧНОСТИ

Е.А. Варшавер

Прежде всего я бы хотел поблагодарить за приглашение написать комментарий. С одной стороны, для меня это лестное свидетельство того, что мой замысел – провести полевое исследование, которое позволит взглянуть в перепись и отрефлексировать ее роль в конструировании этничности, – удался (Варшавер 2022). С другой стороны, мое исследование, без сомнения, было проведено в русле научного направления, которое в свое время сформировалось благодаря академической и административной энергии Валерия Александровича Тишкова, и при подготовке к полевому изучению переписи в Дагестане мною учитывалось многое из того, что было сделано и написано им прежде всего по поводу первой постсоветской переписи 2002 г. (Тишков, Кисриев 2007: 93–123; Степанов, Тишков 2005: 64–73; Тишков 2003: 1–42). Поэтому нынешняя дискуссия, на мой взгляд, является частью коллективных усилий по осмыслению роли переписи в конструировании этничности и, шире, – самой природы этничности.

Статья представляется мне важным высказыванием, сделанным на материале последней российской переписи. Моя “наблюдательная позиция” (которую сформировали не только полевые исследования в Дагестане и работа в качестве переписчика в Москве совместно с ближайшими коллегами, но и активное чтение журналистских и аналитических текстов, которые появлялись “вокруг” переписи [Юрасова 2021; Захаров, Чурилова 2021]) позволяет согласиться со многими пунктами процедурной критики переписи, озвученными автором. Действительно, процедуры соблюдения далеко не всегда, данные часто “восстанавливались” по домовым книгам, не содержащим информации об этнической принадлежности, или просто “рисовались”, а полевой контроль – важнейший комплекс мероприятий, обеспечивающий качество данных, – носил по большей части номинальный характер. Эти и другие замечания должны стать контекстом любых высказываний об этничности, которые будут в ближайшее десятилетие и после делаться на материалах этой переписи. Статья, однако, затрагивает и более масштабные проблемы, посвященные этничности вообще и конструированию этничности в России в частности, – благо перепись является хорошим поводом для этого. Я во многом солидарен с позицией автора, но мне хотелось бы – в режиме дискуссии – поднять ряд вопросов о природе этничности, о сущности конструктивистского подхода к ее изучению, об “обществен-

ной пользе” тех или иных этнических конструкторов, а также об инструментах, которые дает перепись для их утверждения.

Итак, перепись заставляют обратиться прежде всего к вопросам онтологии. Когда мы говорим об этничности, о чем существующем в мире мы говорим? И последовательный конструктивистский ответ на этот вопрос, учитывающий растущий корпус исследований государственного управления разнообразием, состоит в том, что *этничность – это в первую очередь категоризации, которые осуществляют люди и институты*. Человек, сообщает нам эволюционная психология (Tomasello 2009), – это эффективный классификатор, который на основании категорий может совершать прогнозирование и за счет этого выживает и даже улучшает свое положение. Ему свойственно, говорится в исследованиях, проведенных на стыке народных теорий этничности и когнитивистики (Gil-White 2001: 515–554; Hirschfeld 1996), эссенциализировать различия, т.е. мыслить их, как будто речь идет о чем-то вроде биологических видов. Эти различия, как следует из институциональных исследований (Petersen 1987: 187–234; Simon et al. 2015), “затвердевают” в формализованных классификациях, производимых государствами и прочими влиятельными институтами и организациями. И такая – спонтанная и перманентная – категоризация, которая на всем протяжении истории структурировала поведение людей, и является онтологической базой этничности. Проще говоря, народы – это, в общем, коллективные фантомы, зато реально существуют (и всегда с момента возникновения языка существовали) категории, делящие людей на типы, находящиеся в некотором соотношении друг с другом и “защитые” в социальные институты. Именно в этом смысле я и писал об “универсальном регуляторе человеческих отношений”, с чем, правда, Валерий Александрович не согласился, назвав “явным преувеличением”. Эту дискуссию было бы интересно продолжить.

Из этой онтологии следует важный гносеологический вывод: исследуя этничность, мы уходим не только от справедливо заклеянного в качестве эссенциалистского представления, согласно которому объектом такого исследования выступают по-разному наименованные коллективы, но и от представления, которое, казалось бы, пришло этому представлению на смену, и которое – в рамках исследований этничности – предполагает фокусировку на самоопределении людей. Да, важно, что люди думают, не менее важно, однако, то, что об этих людях думают другие люди, но, самое главное, одновременно и источником, и результатом всех этих мнений в совокупности являются коллективные, intersubjective представления о различиях, оформленные в категоризации, классификации и таксономии, которые и являются объектом исследований этничности. Эта чуть затянувшаяся теоретическая контекстуализация помогает понять, почему именно перепись оказывается настолько интересна для изучения. Именно она, как модельный классификаторный инструмент, благодаря которому государства воображают различия (а равно и сходства), является если не основным источником, то уж точно значимым “дизайнером” тех этнических категорий, которые, будучи официализированы и наделены институциональным смыслом (исходя из них, напр., могут распределять ресурсы), становятся на следующем этапе категориями искренней идентификации людей.

Здесь, однако, надо сделать следующий шаг, который, с одной стороны, я считаю логичным и даже необходимым, с другой – после него станет понятна природа моего несогласия с некоторыми тезисами статьи. Итак, этничность – это многочисленные категоризации, которые накладываются друг на друга и тем самым создают контекст для “сложной самоидентификации”, а также инструментализации этничности. Эти категоризации зачастую охватывают разные “генеральные совокупности” (всех людей, которые описываются категориза-

цией), они складывались в разное время, имеют разные истории институционализации и связаны с разными сообществами, в которых это складывание и институционализация происходили. Более того, эти категоризации могут осуществляться по разным основаниям и иметь разные обобщающие “ключевые слова” – где-то таким “ключевым словом” может быть “раса”, где-то – “религия”, где-то (как во многих странах бывшего Советского Союза) – “национальность”, где-то – “племя”, где-то – “этническая группа”, где-то – “каста” и проч. Хотя споры на эту тему ведутся, современный конструктивистский консенсус (Wimmer 2013: 7–10; Brubaker 2009: 21–42) состоит в том, что все эти классификации являются этническими или как минимум имеют тенденцию к этнизации. Вывод, о котором я говорил и который логически следует из всего сказанного выше, состоит в том, что и разделение всего человечества на народы – это тоже этническая классификация; просто воображаемой генеральной совокупностью, затем аналитически разделяемой на типы, оказывается не население некоторой страны (чем обычно – и ошибочно – ограничивается определение этнических феноменов), а все население Земли. Да, не существует единого классифицирующего и ведущего учет центра (хотя эту функцию выполняют аналитические подразделения ООН и другие международные организации), да, членство в категориях в большей степени формализовано за счет института гражданства. Но спонтанная аналитическая процедура, производимая в рамках этой классификации (которая заключается в воображении некоторой совокупности и разделении ее на человеческие типы), не отличается от тех классификаций, которые традиционно определяются как этнические. И эта процедура регулярно осуществляется акторами на всех уровнях посредством разных способов воображения национального – от ассамблеи ООН до политической карты мира в сельской школе.

Если принять это – для меня не вызывающее сомнения – суждение, встают на свои места многие вещи. Например, вопрос, кто такие русские, который поднимается в статье В.А. Тишкова, касается не столько национализирующего расширения этнической категории, сколько сопряжения внешней классификации по народам, которая не чувствительна (в особенности на английском языке) к различию между русскими и россиянами и в которой авароязычный дагестанец является русским, с внутренней категоризацией по “национальностям”, где такой человек определяется как аварец. И в этой связи мне показалась противоречивой мысль, содержащаяся в следующей цитате из статьи (здесь автор спорит с позицией, согласно которой национальности также являются народами): «Лично у меня на этот счет есть свой ответ, который может не всем нравиться: в России проживает один народ – российский, который имеет сложный этнический состав. А сколько из реально существующего этнического многообразия ученые, политики и активисты могут “сделать народов”, это вопрос открытый». Это высказывание, по сути, приоритизирует категорию из одной классификации над категориями из другой и реифицирует эту категорию. О том, почему, по моему мнению, такая реплика могла возникнуть в выверенном, рафинированном конструктивистском тексте, я скажу ниже. В любом случае я не могу не поспорить с этой репликой исходя из онтологии, о которой я пишу. Ведь, согласно этой онтологии, вопрос, сколько в России проживает народов и какие именно это народы, не имеет научного ответа, потому что это вопрос накладывающихся и конфликтующих категоризаций, которые осуществляют люди и институты в зависимости от их социальных диспозиций. Причины несогласия по этому (по сути, классификаторному) вопросу, а также причины того, почему задействованные в этом процессе акторы занимают разные позиции, как раз и являются ключевыми проблемами в конструктивистских исследованиях этничности.

Здесь, однако, как мне представляется, проявляет себя неизбежный конфликт деконструирующей и конструирующей позиций. Включив в название статьи словосочетание “деконструкция переписи”, В.А. Тишков посвятил значительную ее часть прояснению для читателя переписных процедур, а также интерактивной, конструирующей природы переписи; однако другая важная часть текста посвящена проговариванию концепции, которая кажется автору основополагающей для российского нациестроительства, и в этой части автор оказывается уже в роли социального инженера. И действительно – в той мере, в какой конструирование требует утверждения существования желаемых конструкторов (“этнически сложный народ России”) и отказа в существовании конкурирующим конструктам (“народы России”), такое высказывание понятно. Но это ставит вопрос о той политической концепции разнообразия, которой придерживается автор. Если я реконструирую ее правильно, речь идет о доминировании гражданского самосознания, допускающего внутреннее культурное разнообразие, и – одновременно – о постепенном отходе от эссенциализации этого разнообразия посредством концепции “народ” или “национальность”. В целом соглашаясь с автором, вновь не могу не отметить, что в таком случае появляется опасность эссенциализации гражданских категорий, которые, однако (см. рассуждения выше), также имеют исключительно классификаторную природу. Иными словами, таким образом утверждается онтологический приоритет категорий гражданской идентичности над категориями, на основании которых осуществляются внутристрановые классификации, что аналитически ошибочно. Но у научного производства своя логика, а у национального строительства – другая; в перспективе было бы интересно обсудить, каким образом эти логики могли бы быть совмещены. Однако, чтобы не отходить от темы статьи, важно понять, насколько описанная политическая концепция реализуется в переписи и насколько модификации, которые предлагает автор, способствуют ее реализации.

Автор указывает и подробно демонстрирует на примерах, что в зарубежных странах постепенно уходят от четкого и однозначного приписывания человеку этнической категории, что общий термин, который все чаще используется в политическом языке ряда государств, на русский язык можно перевести как “происхождение”, и что в переписях в этих странах предлагается отметить один или несколько вариантов происхождения. Валерий Александрович описывает идеи, посредством которых он предлагал “переучить” население России путем последовательного – от переписи к переписи – замещения термина “национальность”, носящего эссенциалистские коннотации, термином “этническая принадлежность”, которая, по мнению автора, таких коннотаций не несет. Однако – в той мере, в какой терминологическая замена была (пусть и не полностью) проведена – автор говорит о том, что есть свидетельства непонимания людьми переписного термина “национальная принадлежность”. Здесь я могу сказать, что моя команда встречалась с подобным лишь единожды – речь идет о ситуации с мигрантом из Таджикистана, который не очень хорошо знал русский язык (на этот случай, кстати, тоже не было процедур, что вновь говорит о валидности переписных данных), однако в силу того, что далеко не всегда переписчики зачитывали вопросы дословно, можно ожидать, что чаще всего такие ситуации разрешались посредством парафраза и, возможно, возврата к термину “национальность”.

Это, впрочем, не отменяет следующего обстоятельства: в силу того, что представления об этничности суть социальные конструкты, они могут меняться; их, к тому же, – при наличии должного ресурса – можно сознательно менять. И то, что этническая или национальная принадлежность не является определенной раз и навсегда, а, по сути, каждый раз выбирается человеком, и то, что таких принадлежностей может быть не одна, а несколько, и то, какие имен-

но категории из существующих могут считаться происхождением, а какие нет (и, соответственно, быть или не быть упомянутыми в переписи), – все это информация, которую в той или иной форме можно сообщить переписываемым. Однако, как представляется, такая кампания не может исчерпываться переписью и быть к ней приурочена – это вопрос изменения взгляда общества на вопросы этничности в целом, которое невозможно без интеграции конструктивистских идей в систему образования, школьные учебники и проч.

Но если цель – построение гражданской нации, насколько в таком случае включение вопросов о происхождении в перепись вообще необходимо? Действительно, больше половины стран мира, в которых проводится перепись, включают в нее по-разному сформулированные вопросы об этничности, но есть государства (и их немало), которые этого не делают (*Morning* 2015: 17–37). Французскими исследователями П. Симоном и В. Пише на материалах переписей разных стран уже больше десятилетия разрабатывается классификация того, как государства обращаются с этничностью в переписях. Согласно этой классификации (*Simon et al.* 2015: 1–14), государства могут сознательно включать или не включать вопрос об этнической принадлежности в перепись, при этом первое может происходить в целях “доминирования”, “поддержания мультикультурализма”, “сохранения исчезающих народов” и “позитивной дискриминации”, а второе – для поддержки “национальной интеграции” или “производства реального разнообразия”. Не является ли вопрос о национальности – как бы по-конструктивистски он ни был сформулирован – в любом случае дезинтегрирующим? Какие функции, говоря устаревшим языком социальных наук, несет в себе включение этнических категорий в перепись в России? В особенности с учетом того, что перепись – это один из инструментов поддержания социальной реальности. Я предполагаю, что введение вопроса об этнических категориях носит амбивалентный характер. С одной стороны, в той мере, в какой Россия – по инерции, доставшейся от СССР, – воображается как конгломерат народов, связанных между собой отношениями дружбы, включение вышеназванных вопросов способствует поддержанию политического status quo и социального порядка. Но, с другой стороны, такая – сложная – конструкция при прочих равных вряд ли устойчивее, чем “моноэтническая” конструкция, отвечающая классическому геллнеровскому принципу (*Геллнер* 1991) соответствия политических границ национальным (читай этническим). И государства, в которых по тем или иным причинам поддерживается полиэтничность, консолидированы едва ли благодаря этому, а скорее вопреки. Здесь можно вновь привести пример распада Советского Союза, который произошел по линиям, начерченным исходя из границ номинально независимых национальных государств. Этот вопрос, впрочем, вряд ли решается просто, и – одиозным образом – схема Симона и Пише может быть дополнена классификаторным элементом “включение этнических категорий для поддержания национального единства”, однако скорее в этом случае речь идет не об идеальном элементе (который действительно в таком случае выглядит противоречиво), а о реальных практиках управления этнически разнородными обществами.

Таким образом, проблема изменения переписных категорий – это одновременно проблема модификации политического порядка, но в таком случае встает вопрос о том, чем на самом деле является перепись. Является ли она аренной борьбы между “дельцами от этничности”, проверкой возможностей мобилизации бюрократии или все-таки исследованием реального положения дел? Если по другим аспектам, связанным с более осязаемыми вещами (характеристики жилища, источники дохода или – с определенными оговорками – величина домохозяйства), перепись, проведенная качественно, действительно является

важным информационным ресурсом, то вопросы, имеющие отношение к этничности, оказываются неизбежно пропущены через черный ящик локальных интерпретаций этнических феноменов, политических интересов, несовершенств сбора данных и прочих контекстуальных факторов, в связи с чем сведения об этничности, полученные посредством переписи, скорее создает иллюзию понимания, чем пониманию способствует. Проблема эта, по всей видимости, решается довольно стандартно. Все зависит от целей обращения к данным и от того, как поставлен вопрос. Если кто-то захочет узнать, “сколько народов живет в России”, – он ошибется, потому что проблемной является его онтология в целом; если кто-то захочет узнать, выросло ли башкирское население количественно, – он (при всем несовершенстве поставленного вопроса) получит некоторую полезную информацию (однако ему обязательно нужно будет делать поправку, например, на то, проводилась ли этническая мобилизация перед переписью); но если кто-то захочет узнать, насколько изменился уровень публичной идентификации с категорией “украинец” с 2010 по 2021 г., – на этот вопрос в такой формулировке и с учетом контекстуальных факторов на основании переписи он получить ответ не сможет.

В целом, если резюмировать, перепись – это одновременно и политическое мероприятие, своего рода плебисцит, переутверждающий социальный порядок, который завязан в том числе на этнических классификациях, и мероприятие познавательное, результатами которого, однако, пользоваться необходимо с осторожностью, понимая многое и про конструирующую природу переписи, и про конкретные издержки, связанные со сбором и обработкой данных. Таким пониманием способствует эта дискуссия, запущенная Валерием Александровичем, за которую и за возможность принять участие в которой я ему благодарен.

НАБЛЮДАЕМОЕ ОБЩЕСТВО: РЕГИСТР ВМЕСТО ПЕРЕПИСИ

В.В. Степанов

Я прочел добротную статью академика В.А. Тишкова. Не буду касаться всех затронутых в ней проблем, дополню только ключевые сюжеты, связанные с переписью населения.

В своей статье В.А. Тишков обращает внимание на качество применяемого во всероссийских переписях вопроса “Ваша национальная принадлежность”, полагая, что слово “национальная” нужно дополнить, а в будущем и заменить термином “этническая”. Хотя в западноевропейских странах в общественной печати и дискурсе термин получил широкое распространение, остается открытым вопрос, в какой мере его смысл понятен рядовому обывателю, когда речь идет о самоидентификации. Во всяком случае, в тех странах, где перепись интересуются “этнической” принадлежностью, на переписном листе обычно вместе с вопросом представлены варианты ответов, которые являются своего рода пояснением. Так, в переписи Ирландии 2022 г. для вопроса “какова ваша этническая группа/происхождение?” предусмотрены варианты ответа “ирландская”, “рома”, “китайская” и далее по списку.

Напомню, что в российских переписях, как и в советский период, вопрос о национальности предполагает свободный ответ, поскольку на опросном листе нет подсказок или каких-либо заготовленных списков. Напомню также, что в отечественных переписях отдельно задается вопрос о гражданстве. Тем не менее в разные годы эксперты высказывали критику в отношении слова “национальный”, настаивая, что при переписи люди могут не понимать данный тер-

мин. Это мнение, однако, не подтверждали ни массовые опросы, ни переписи. Исследования ИЭА РАН, проводившиеся в 2010-е и 2020-е годы в центральных, северокавказских, поволжских и восточных регионах России, показали, что на социологический вопрос “к какой национальности себя относите” (кстати, это формулировка Всероссийской переписи 1920 г.) респонденты, как правило, не уклоняются от ответа и в большинстве сообщают именно этническую самоидентификацию. Поэтому добавление в российскую перепись научного слова “этническая” стало бы избыточным, а в среде некоторых возрастных и социальных групп затруднило бы понимание.

Не вдаваясь в детали, замечу, что при составлении анкетных вопросов не следует ставить респондента в искусственные рамки научной терминологии. Отвечая на вопросы переписного листа, респондент руководствуется не научными сентенциями и не словарными понятиями, а житейским опытом, который как раз и проявляется в многообразии ответов огромной российской аудитории. В современном русском языке “национальный” представляет собой не два слова с разными значениями “гражданский” и “этнический”, а лексическую полисемию, т.е. облачное множество значений, объединенных сложными ассоциациями. Помимо двух упомянутых значений, в семантическое множество входят понятия родины, родного края, культуры, традиции, страны, государства, языка, истории, происхождения, общественного единения, родственных и земляческих отношений и проч. Поэтому невозможно убедить миллионы людей, чтобы на момент переписи они стали понимать слово “национальный” в специфических узких рамках. Конечно, полисемия усложняет итоговую переписную картину и может не нравиться потребителям статистики, желающим видеть за одной цифрой единственное значение, но к идентичности вряд ли возможно подступиться с одной меркой. Кстати, многозначность характерна и для общественного восприятия переписного термина “родной язык” (здесь не будем обсуждать эту тему). В Великобритании в переписях Англии и Уэльса 2001 г. вопрос об этнической группе сопровождался предусмотренными вариантами ответа, начиная с “британская”, “ирландская”, т.е. признавалось, что этническая и гражданская самоидентификации могут совпадать или сближаться. Затем в переписях 2011 и 2021 гг. сделана попытка учесть факт многозначности следующим образом: добавлен вопрос “Как бы вы описали свою национальную идентичность?” (*national identity*) с заготовленными вариантами ответа – “английская”, “уэльская”, “шотландская”, “североирландская”, “британская”; а на вопрос об этнической группе первый пункт ответа предусмотрен в виде неразрывного перечисления – “английская/уэльская/шотландская/североирландская/британская”. Так что и в случае с британскими переписями наблюдается стремление учитывать самоидентификацию населения в широких категориях, более понятных для обыденного сознания.

Но вот слово “принадлежность” в вопросе российских переписей действительно не вполне понятно населению. По моей рекомендации Росстат стал учитывать во время переписи 2021 г. ответы “не понимаю, что такое национальность”, выделив их в группе отказавшихся отвечать на вопрос о национальной принадлежности, и выяснилось, что численность таких респондентов мизерная, около полусотни на всю страну. А тех, кто не понимает слово “принадлежность”, – тысячи. У меня имелась возможность проанализировать большое количество первичных ответов населения с комментариями, и результаты все те же – респондентов вводит в заблуждение не слово “национальная”, а слово “принадлежность”. Например, в Москве, Московской области, Санкт-Петербурге в десятках тысяч случаев в отношении принадлежности написано: “не понятна”, “не определена”, “не определенная”, “неопределенная”, “не опре-

делилась”, “не определяется”, “неопределившаяся”, “не знаю, как это определить”, “в паспорте не определено”. И это без учета численности респондентов, заявивших, что не принадлежат к какой-либо группе.

На проблему недостаточного понимания респондентами слова “принадлежность” я обращал внимание статистиков еще при переписи 2002 г. Однако в той переписи, как и последующей, 2010 г., а также в микропереписи 2015 г. переписчики имели возможность (хотя это запрещалось инструкцией) пояснять опрашиваемым, что “принадлежность” – это вопрос “о вашей национальности”. А при переписи 2020–2021 гг. переписчик в некоторых случаях отсутствовал, ведь люди самостоятельно заполняли переписной лист на государственном электронном портале. В этих условиях часть респондентов восприняла вопрос о национальной принадлежности как необходимость сообщить государству сведения о неких национальных “принадлеленностях”.

К сожалению, в переписи 2020–2021 гг. сведения у населения были собраны неоднородно. В тех случаях, когда опрос проводил переписчик, он мог пояснять, что речь идет именно о национальности опрашиваемого. На бумажном переписном листе, утвержденном Правительством РФ, фигурировала точная формулировка “Ваша национальная принадлежность”, и эту формулировку переписчики знали, ведь бумажные анкеты у них имелись на случай, если невозможно использовать электронный планшет. А в широко доступном электронном виде переписной лист был переименован в виде обращения к третьему лицу, и таким образом вопрос лишился слова “ваша” – осталась лишь “национальная принадлежность”. Именно этот урезанный вариант поместили на портале “Госуслуги”, и в таком виде он предстал перед населением. Исчезновение из формулировки вопроса слова “ваша” имело последствия. Часть населения восприняла пункт “16. Национальная принадлежность” как вопрос... теоретический. В качестве ответов люди стали вносить на переписной лист определения, дескать, это не что иное, как “самоопределение”, “сведения из паспорта”, “культура и традиции”, “культура и религия”, это “вся страна, где живешь”, “природа”, “богатство страны”, “березки”, “нефть” и проч.

Хотя в Конституции Российской Федерации фигурирует термин “национальная принадлежность”, очевидно, что не следует переносить юридическую терминологию в вопрос, адресованный всему населению страны. По крайней мере, формулировка нуждается в адаптации. Некоторые эксперты полагают, что будущая коррекция вопроса о национальности ухудшит сопоставимость с результатами прошлых переписей. Но перепись 2020–2021 гг. как раз снизила эту сопоставимость, по крайней мере, в тех случаях, когда люди не имели возможности разобраться в термине “принадлежность”. Поэтому в следующей переписи коррекция вопроса является мерой необходимой. Полагаю, действующий вопрос следует не изменять, а дополнить формулировкой, которая в течение нескольких десятилетий успешно апробирована исследованиями ИЭА РАН. В таком случае переписной вопрос может выглядеть следующим образом: “Ваша национальная принадлежность (к какой национальности себя относите)”.

В своей статье В.А. Тишков затронул тему критики, в которой перепись предстает как источник сведений, “воображаемых государством”. Вот на этой проблеме необходимо остановиться, поскольку она – ключевая.

Проблема не только в переписи, но и модном взгляде на перепись, культивируемом в последние десятилетия в среде западных экспертов и политиков. Стало модно “быть в тренде” и без весомых оснований, зачастую – посредством лишь “концептуальных” рассуждений, принижать познавательное и общественное значение переписей, критиковать их в духе постмодерна и либеральных ценностей. Пишут, что традиционные переписи населения давно дискредитированы, не содержат реальных сведений и представляют собой социальные конструкторы,

созданные в угоду политикам. Утверждают, что переписи искусственно устанавливают и придают значимость категориям, определяющим гражданскую, этническую, религиозную, языковую идентичность людей, что “производство” идентичности через перепись натурализует различия, конституирует нужные государству образы людей, мест и объектов. Упрекают перепись в подталкивании к раздорам, желанию соперничающих сторон эксклюзивно представлять нацию и ее население. Дескать, переписи вовлечены не только в политические, но даже в эпистемологические конфликты. Настаивают, что переписные категории воплощают интересы именно государства, а население вынужденно принимает мировоззрение и ценности государственного аппарата. Через перепись государство подталкивает людей к определенным мотивациям и действиям. Якобы перепись представляет собой инструмент, которым государство пользуется для наведения порядка, установления контроля и господства над обществом. Как институциональное производство различий, перепись служит приманкой категоризации, ловушкой для превратного понимания нации как само собой разумеющейся структуры. Делают вывод: мол, пришло время выйти за рамки категорий населения и отказаться от “навязанных” элементов национального государственного строительства (см. обзоры: *Emigh, Riley, Ahmed* 2016; *Decimo, Gribaldo* 2017; *Smith* 2003; *Leviton* 2011).

Хотя в современной западной гуманитарной науке популярно мнение, что перепись навязывает свои умозрительные категории населению и такова ее социальная природа, исторический опыт многих стран это не подтверждает. Здесь приведу только один пример. В послереволюционной России в короткие сроки после свержения монархии была проведена перепись 1920 г. Ее цель в условиях незавершенной Гражданской войны, разрухи, голодных лет и эпидемий была сугубо утилитарной – это была задача “выяснения численности населения Р.С.Ф.С.Р., его рабочего состава и наличности экономических сил” (Декрет СНК 1920), т.е. необходимо было подсчитать людей по профессиям. В соответствующем декрете, подписанном В.И. Лениным, указывалось на необходимости учесть каждого по возрасту, полу, семейному положению, грамотности, отношению к воинской повинности, трудоспособности, занятиям, профессиональным навыкам. Национальность и родной язык не упоминались вообще, но во время переписи у населения попутно были собраны и эти сведения. В канун всеобщего опроса новые российские власти еще не проявляли желания культивировать слово “национальность” – это подтверждают инструкции, агитационные материалы и листовки того времени. Прежние царские власти (а затем и Временное правительство) эту терминологию также не муссировали и не навязывали через всеобщие переписи. Да и сами переписи были редкостью¹. Тем не менее эта первая советская перепись 1920 г. зафиксировала у населения россыпь культурных самоидентификаций, причем не только в центральных городах, но и в провинции. Так, в Северо-Двинской губернии (ныне области Архангельская, Вологодская, Кировская, Костромская и Республика Коми) наряду с крупными группами были учтены армяне, грузины, а также диковинные для этих мест корейцы, сирийцы, американцы, французы и др. (ВДПП 1920), в Рязанской губернии – финны, литовцы, поляки (Итоги ВП 1920), в Курской губернии, помимо перечисленных, – латыши, немцы, австрийцы, чехи (Население городов КГ 1927). Было бы ошибочным упрощением объяснять подобные результаты воздействием на население неких переписных категорий.

Как и любой способ измерений, притом измерений социальных, перепись не свободна от погрешностей и организационных трудностей. Но это не означает, что перепись – плохой инструмент и от него нужно отказаться. Как говорится, инструмент хорош в умелых руках. Современная Всероссийская перепись

2020–2021 гг. прошла в трудных эпидемических условиях коронавируса. Свою негативную роль сыграли и факторы международного геополитического противостояния и экономического давления на Россию. Но все эти препятствия были меньшими в сравнении с вызовом цифровизации, влияние которой пандемия только усилила. В предыдущей переписи 2010 г. население России, хотя и пользовалось компьютерами и мобильными телефонами, не было столь привязано к онлайн-услугам. Но десятилетием позже значительная часть российского общества уже не мыслила себя без индивидуальных электронных устройств, используемых для общения, совершения покупок, транспортной навигации и много другого. К моменту переписи 2020–2021 гг. почти половина (!) населения страны имела доступ к электронным услугам на едином государственном портале. В комфортных условиях цифровизации ощущали себя “расслабленно” все участники переписного процесса, в том числе и организаторы переписи. Немалая часть населения полагала, что переписишется самостоятельно на портале “Госуслуги”. По нашим соцопросам, проведенным в ноябре 2019 г., т.е. до начала пандемии и за год до первого срока переписи², такое намерение высказывало в разных регионах 25-30% населения и до 40-50% в крупных городах и молодежной среде. Когда началась перепись, люди часто увещевали переписчиков, что заполняют переписные листы “без посредников”, но не спешили этого делать. Между тем, переписчики “верили” обещаниям и не спешили к респондентам. При взаимном умиротворении срок переписи, длившийся беспрецедентно долго, наконец иссяк, и стало понятно, что часть недостающих сведений о населении придется восполнять из административных данных. Поэтому, если и предъявлять претензии, то не к переписи как инструменту, а к организационным недостаткам.

Даже когда перепись не вполне продумана, но сведения получены на основе диалога с населением, она все равно имеет ценность. Гораздо хуже, если сведения формируются без обращения к населению – подобная “перепись” искажает демографическую информацию, а как источник о культурном многообразии вообще ничего не стоит (об этом см. далее). Тем не менее первый вариант переписи принято подвергать острой критике, называя пережиточным, применяемым в странах третьего мира, а второй вариант поднимают на щит, видят в нем новацию и движение к цифровому будущему.

Расхожим штампом являются обвинения первого варианта переписи в неточности и конструировании вымышленной реальности. И постепенно в среде управленцев формируется мнение о необходимости именно второго варианта переписи. Но что это за второй вариант, какую “реальность” открывает такая перепись и почему ей в угоду должна быть устранена перепись традиционная?

Противники традиционной переписи часто высказывают претензии по поводу вопросов культурного содержания. Упреки в переписном расизме особенно характерны для западноевропейского научно-гуманитарного и политического дискурса (см. обзор: Simon 2007). Впрочем, хор участников не такой уж стройный. Исходя из своих интересов, к этой кампании не вполне или вообще не присоединяются Британия и Ирландия.

С обсуждением вопросов о культурном многообразии населения вообще много запутанного и нарочито усложненного. Большой вклад со знаком минус в дебаты на эту тему вносят исследователи, придерживающиеся всевозможных регламентов, сформированных в своих научных дисциплинах (требующих, к примеру, соблюдать предельную деликатность при взаимодействии с аборигенным населением вплоть до заключения накануне исследований специальных соглашений с общинами). Однако, что полезно для культурологических, фольклорных, филологических, социально-антропологических исследований, не по-

лезно для переписи. Чрезмерные предварительные обсуждения обостряют общественное внимание, порождают толки и отрицательное отношение. Тут важно подчеркнуть, что перепись – не исследование, не социологический опрос и не этнографическая беседа, перепись направлена не на локальные сообщества и местную специфику, а охватывает все население и всю территорию государства³.

Однако фобии гуманитариев, порой звучащие громко, оказываются в меньшинстве. Население, как правило, мало или вообще не волнуется по поводу переписных вопросов о национальности и языках. Накануне Всероссийской переписи 2020–2021 гг., проводя серию соцопросов во многих регионах, мы выяснили, что респонденты гораздо чаще задумываются о проблеме конфиденциальности, нежели о том, что их будут спрашивать о культурной принадлежности. В современных российских переписях нет вопросов о религии, но в тех странах, где такие вопросы есть, к ним, как правило, относятся терпимо. Вспомним и советскую историю, когда в “стране победившего социализма”, “преодолевшей религиозные предрассудки”, во время переписи 1937 г. после фамилии персоны и сведений о возрасте, поле, национальности и родном языке следовало заполнить пункт № 5 “Религия”. И на этот вопрос ответило большинство населения.

Как средство регистрации определенных признаков переписи сходны с другими государственно-бюрократическими инструментами. Отличие, однако, в том, что перепись адресована всем и каждому и проходит в сжатые сроки, поэтому ее вопросы более “заметны” и становятся объектом всеобщего внимания. Если заглянуть в такой документ, как личный листок по учету кадров, который приходилось заполнять большинству работающего населения России (т.е. более 80 млн человек), то там найдутся сведения гораздо более приватные, чем в переписи. В кадровую анкету собственноручно нужно внести не только свою фамилию, имя, отчество, пол, дату и место рождения (зачастую есть также пункт “национальность”), но и фотографию, образец подписи, паспортные данные, адрес паспортной регистрации, адрес фактического проживания, телефон, сведения о членах семьи, все сведения о предыдущих местах работы и учебы, все сведения о пребывании за границей и проч. Если бы кому-то пришлось в голову назвать листок по учету кадров “переписью”, это наделало бы много шума. А без публичности рутинное коллекционирование учетно-кадровых сведений о миллионах людей не приводит к общественным дебатам и публикации критически настроенных научных статей гуманитарной направленности. Так что не содержание и даже не масштаб собираемой информации привлекает общественное внимание, а публичность самой переписи.

Публичность необходима для переписи как средство общественного информирования. Но публичность – это и вызов, ведь необходимо обосновывать целесообразность собираемой информации и обнародовать получаемые результаты. Не желая публичности, власти некоторых стран отказываются от традиционной переписи, оправдывая свои действия тем, что оберегают население от обременительных вопросов. В мире при поддержке крупных международных организаций, в том числе ООН, все активнее культивируется представление о том, что перепись с успехом можно заменить “скандинавской моделью”, когда статистические данные собирают из так наз. административных регистров населения⁴ и к ним приплюсовывают материалы выборочных обследований. Эти представления поддерживает все большая часть российских статистиков, демографов и управленцев. Некоторые государства Европы, в частности Дания, Норвегия, Швеция, Финляндия, перешли на такую систему, и их “опыт” заслуживает пристального внимания.

Характерен пример Норвегии, которая в 2011 г. отринула обычную перепись, полностью заменив на учет населения по административным регистрам.

Рекламируя такой шаг, власти даже озаглавили мероприятие “Перепись без вопросов”. Но не сократились, а только усилились другие бюрократические инструменты, гораздо более обременительные для населения, хотя и не публичные. В Норвегии действует множество информационных ресурсов, донорами которых местные жители быть обязаны – это регистр населения, регистр семей и домохозяйств, статистический регистр рынка труда, регистр образования, статистический регистр экономической активности, статистический регистр жилья и домохозяйств. Перечисленные ресурсы представляют собой лишь верхушку информационного айсберга. Так, статистический регистр рынка труда вмещает сведения из регистра бизнеса, регистра безработных и множества регистров занятости, заработной платы, доходов и проч. А, например, статистический регистр экономической активности в действительности представляет собой объединение регистров пенсионного, регистра доходов, образовательной деятельности. И это только основные информационные источники для “необременительного” учета населения.

Власти Норвегии рекламировали переход на регистры как чуть ли не бесплатный для бюджета, объясняя тем, что административные источники уже существуют помимо переписи. Однако подобные пояснения, мягко говоря, далеки от истины. Чтобы собрать целостные сведения из разрозненных ведомственных источников, созданных в разное время для разных нужд, а не для статистики, требуются сложная интеграция. Поэтому, помимо значительных затрат на рутинное обслуживание множества ведомственных электронных ресурсов, одноразовая интеграция для переписи 2011 г. стоила бюджету этой страны дополнительные миллионы евро. При этом неизвестны совокупные затраты на дополнительные исследования, компенсирующие отсутствие той или иной информации.

В 2001 г., когда норвежская перепись последний раз имела право голоса, она делала попытки подсчитать численность бездомных людей, по крайней мере, – тех, кто сообщал, что проживает в импровизированных постройках и “местах” ночевки. Делались попытки подсчитать и тех, кто не учтен муниципальными службами, включая иностранных мигрантов. В той “самостоятельной” переписи методом опроса населения еще подсчитывались разные социально значимые сведения, например, количество людей, в чьих домах имеется водопровод, канализация, теплоснабжение. Однако в последующей переписи, которую в Норвегии провели без обращения к населению, эти сведения отсутствовали, ведь в исходных административных источниках такая информация не содержалась как не имеющая ведомственной ценности. Исходя из бюрократической логики, если люди живут в автоприцепах или лодках, но имеют официальную регистрацию по адресам обычного жилья, нет оснований игнорировать документальные источники. В итоге усовершенствованная норвежская перепись 2011 г. “показала” нулевое количество бездомных. И это при том, что десятилетиями местные эксперты заявляли о необходимости иметь статистику бездомных, которая делает таких людей “видимыми” для общества и социальных служб. Неудивительно, что Норвежский государственный жилищный банк (главная госструктура в стране, ведающая социальной жилищной политикой), не надеясь на официальные результаты регистровой переписи, заказал собственное исследование для хотя бы приблизительного подсчета бездомных. Для этого стали опрашивать муниципальных работников и полицейских. При этом признается, что метод далек от совершенства, поскольку не все соцработники имеют нужные сведения и не все желают заполнять анкеты (*Hermannsdottir, Kristensen 2009; Dyb 2017, 2021*). Кроме того, от чиновников не могут быть получены полноценные сведения о малоимущих мигрантах, особенно тех, у кого нет разрешения на проживание в стране.

Поборники регистровой переписи обычно настаивают, что именно перепись документов, а не “мнение людей”, имеет точность. Но пример законопослушной Норвегии показывает, что регистры изобилуют пропусками сведений даже по таким параметрам, как наличие в жилищах водопровода, душа, туалета, канализации. Поскольку водопровод был учтен в жилищном регистре Норвегии лишь в 60% случаев, абсурдные результаты перекечевали и в перепись 2011 г. Получилась картина социальной деградации, ведь прежняя перепись методом опроса населения выявляла гораздо большее количество жилья с элементарными удобствами. Даже сведения о собственниках жилья содержатся в регистрах в неполном объеме, поэтому специалистам приходится изобретать для “точной” переписи поправочные коэффициенты и добавлять несуществующие данные для полноты картины.

И еще много чего “не видит” норвежская бюрократия, а за ней и регистровая перепись, которая, к примеру, не в состоянии учесть факт проживания людей в помещении, если в документах значится обратное. Это приводит к абсурдным переписным итогам, согласно которым студенты, зарегистрированные в домах родителей, “не проживают” по месту учебы, а постоянно находятся в других населенных пунктах. А те студенты, кто длительно обучается за рубежом, числятся как находящиеся в Норвегии. Также якобы находятся в своих семьях не снятые с регистрации бывшие члены домохозяйств, хотя они в действительности проживают в других муниципалитетах или за границей.

Из-за документальной скупости в норвежской переписи очень мало сведений о семьях. В регистрах хранятся данные только о родителях и детях и зарегистрированных супружеских отношениях. Бабушки, дедушки и прочие родственники не учитываются. Соответственно, нет их в переписи. Реальная семья превращена в фантом, она не видна ни регистрам, ни переписи. А незарегистрированный брачный союз фиксируется в переписи на основе... вероятности. Для этого разработан специальный алгоритм автоматического подсчета сожительств: две персоны условно квалифицируются как имеющие незарегистрированный брак, если проживают в одном жилом помещении и имеют общих детей, а если общих детей нет, “факт” брака устанавливается между лицами разного пола, не имеющих близкого родства, при возрастных различиях не более 15 лет. Это значит, что, например, студенты, арендующие жилье вскладчину, могут быть зафиксированы автоматизированной системой как состоящие в незарегистрированном браке.

Сведения о безработице в норвежской переписи ограничены лишь подсчитыванием лиц, учтенных в службах занятости, и таким образом получается благостная социальная картина. Что касается занятости, она отражена в регистрах только в отношении крупного и среднего бизнеса, а мелкий бизнес и самозанятые опять же “вычисляются” по условному алгоритму на основе сведений об уплате налогов.

Что касается мигрантов и беженцев из других стран, в том числе прибывших из-за пределов Евросоюза, их переписной учет в Норвегии вообще можно поставить под сомнение. Эти люди попадают в регистр, если получают разрешение находиться в стране более чем полгода. Понимая, что значительная их часть может быть не учтена, официальная статистика Норвегии вынуждена рассчитывать численность таких мигрантов с использованием теории вероятности, и при этом цифры максимальной и минимальной “оценки” расходятся в несколько раз.

Внешне норвежская регистровая перепись может казаться безупречной, ведь она аккуратно, без отсрочек на коронавирусную пандемию и прочие трудности, предоставляет информацию авторитетным международным структурам, таким как статистическое подразделение ООН и Евростат. Информация включает самые

простые сведения, которые требуются для международных подсчетов численности населения, состава по полу и возрасту и некоторых других параметров. Сведения о культурных характеристиках в обязательную отчетность не входят, да и нет их в норвежских регистрах. Но даже базовые демографические данные, если взяты только из оформленных документов, не могут вызывать полного доверия. Если человек покинул страну, но не снялся с регистрации, он учитывается как житель Норвегии. Регистрация может быть прекращена автоматически, но лишь со временем, если замечено, что персону “длительно” не платят налоги. Но налог можно заплатить и находясь на другом континенте. В то же время местные бездомные, не имеющие регистрации, налоги не платят и попадают в число “уехавших” из страны. Так какова же реальная численность жителей Норвегии? На это имеется только один ответ, взятый из чиновных формуляров. Подтвердить или опровергнуть сведения бюрократических регистров невозможно, поскольку альтернативных источников в этой стране попросту не существует, а дополнительные обследования основываются на все тех же регистрах.

Даже краткое описание показывает, как баррикады из регистров низвели перепись Норвегии до уровня отчетности о государственном документообороте. Трансформировавшись в регистровую, “перепись” стала крайне тяжелой на подъем по части креативности и новаций. У нее больше нет возможности вносить в свою программу новые типы сведений, она больше не в состоянии реагировать на современные вызовы. Регистровая перепись лишена и критического мышления, ведь собственными источниками информации она не располагает.

Если по базовым демографическим параметрам регистровая перепись имеет хоть какую-то определенность, то в отношении социально-культурных характеристик проявляет способности лишь гадательного характера. Местные исследователи отмечают, что, пользуясь официальной статистикой, Норвегия длительное время полагала себя культурно “гомогенной”. Не из статистики, а лишь оценочно было известно, что, помимо этнических норвежцев (термин тоже местный [*Friberg* 2021: 23]), в стране есть группы саамского и финского происхождения, цыгане рома и “иные кочующие”, а также небольшое еврейское население и некоторое количество приезжих из соседних государств. Общественные представления о гомогенности стали разрушаться с 1970-х годов в связи с потоком мигрантов из Азии, Африки, Латинской Америки – всего, по оценкам, более чем из двухсот стран (*Scandinavia* 2013: 96). Однако это почти не отразилось на результатах государственной статистики.

В других европейских странах параллельно с отказом от традиционной переписи также ширится социальная и культурная “слепота”. Но потребность в утраченной информации не исчезает. Словения с 2011 г. проводит переписи только по регистрам, но, поскольку такие “переписи” не содержат сведения о культурных и языковых особенностях, была сделана попытка получить косвенные данные посредством... анализа фамильного состава населения.

Германия провела перепись частично по регистрам и параллельно опросила население в 2011 г. В тот период германские специалисты в области статистики еще указывали на недостатки регистров. Но по прошествии десяти лет ведущие разработчики уже называли регистровый метод важнейшим проектом статистики будущего (*Söllner, Körner* 2022: 14), а руководство Федерального статистического офиса анонсировало движение к “переписи без опросов”, подчеркивая, что перепись 2022 г. – последняя, когда людей о чем-либо спрашивают (*Destatis* 2021). Между тем отсутствие в государственной статистике Германии сведений об этническом составе населения подвигает людей к самопереписи. В 2020 г. в этой стране была организована так наз. Афроперепись (*Afrozensus*), ориентированная на чернокожих и выходцев из африканской диаспоры. Самопереписи-

вание инициировали крупная неправительственная организация и популярная группа музыкантов, а научную поддержку обеспечили Немецкий центр исследований интеграции и миграции (DeZIM) и Берлинский университет прикладных наук Алисы Саломон. Это, конечно, не была реальная перепись, а только опрос нескольких тысяч человек (численность афрогерманского населения оценивается в более, чем один млн чел.), но сам термин “перепись” отразил общественную потребность. При ограниченных возможностях результаты опроса показали, что четверть афрогерманского населения неразличима для официальной статистики, так как не имеет пресловутого “миграционного бэкграунда (происхождения)” (*Afrozensus* 2020), хотя именно этот маркер использует государственная статистика Германии для оценки культурного состава страны.

Таким образом, традиционная и регистровая переписи резко различаются между собой не только технически, но и концептуально (идеологически). Традиционная или обычная перепись опирается на прямой контакт с населением, формируя независимый набор данных без копирования других источников информации. А регистровая перепись, использующая персональные документы, формирует связь между множеством регистров, чтобы собрать воедино информацию о персоне. После завершения регистрового сбора сведений связь между разнородными информационными источниками не удаляется (либо в любой момент может быть восстановлена), иначе нет смысла создавать сложную и дорогостоящую интеграцию. Характерен пример Дании, где сведения о населении формируются по административным регистрам на основе индивидуальных идентификационных номеров, пожизненно имеющихся у каждого постоянного жителя. Именно пожизненный номер позволяет связать информацию о персоне из разных регистров “для выяснения разных вопросов” (*Thygesen, Ersbøll* 2011: 8). Тут уместно упомянуть, какие именно регистры для этого используются. Это, например, датский медицинский регистр рождений, психиатрический регистр, больничный регистр, регистр фертильности, регистр причин смерти, регистры опасных болезней (*Danish CRS* 2006: 443). Есть также регистры налоговый, доходов, бизнеса, жилья, образовательный (*Thygesen, Ersbøll* 2011: 8–9). Из других источников персональная информация берется о месте работы, доходах, благосостоянии, получении социальной помощи, образовании, жилье, биологических родителях, сожительстве (*Danish CRS* 2006: 443).

Может быть, не случайно Евростат, желая регулярно получая статистику от государств Евросоюза, рекомендует им побыстрее переходить на регистры, но не очень озабочен тем, какие источники при этом будут употребляться. Наоборот, предлагается двигаться к “новому пониманию” переписи, “опирающемуся скорее на получаемые материалы, чем на используемую методологию” (Рекомендации КЕС 2015: 5).

Хотя при регистровой переписи разработчики заверяют общественность, что, как и в случае с обычной переписью, персональные данные обезличиваются, но умалчивают о связях между регистрами в отношении каждой учетной персоны (*Summary EDPS* 2023: 9). Какие бы ограничения доступа к персональным данным ни провозглашались, их попросту невозможно соблюсти, ведь по своей конструкции регистровая перепись является именно средством манипуляции с персональными данными.

Более того, само развитие регистровой переписи порождает необходимость привлечения все большего количества источников персональных данных. В той же Дании обычные переписи завершились еще в 1970 г., и уже в тот период, в связи с усилением международной миграции, озаботились необходимостью иметь статистику культурного разнообразия. Поэтому со временем создали миграционный регистр и постепенно наполняли его учетными сведениями об ино-

странцах (тех, кто становился на учет). Затем дополнительно стали учитывать их потомков, родившихся на территории Дании. Таким образом, круг собираемых документальных сведений расширился, ведь “потомков” нужно было выискивать в других административных регистрах. Но и этого показалось недостаточно, и стали учитывать также датских уроженцев, у кого родители, будучи местными по рождению, отличались двумя признаками – наличием иностранного гражданства и происхождением от иммигрантов (*Wismer* 2003: 9). Какова же эффективность этого хитроумного и явно затратного метода? Очевидно, низкая, ведь проверка выявила, что более чем у одного процента жителей страны отсутствуют сведения о месте рождения (*Danish CRS* 2006: 443–445), а такое количество может заметно исказить оценку численности малых групп (доля уроженцев других стран составила десятую часть населения). Еще большая погрешность неизбежна при документальном выявлении “потомков иммигрантов”. Та же проверка показала, что сведения о родителях имелись в регистрах только у половины жителей страны. Даже если оставить без критики сам принцип определения “культурных особенностей” по документам человека, и если не учитывать, что метод сбора социального анамнеза не обеспечивает адекватную статистику, очевидно, что и такой результат требует манипуляций с большим количеством персональных данных из разных административных источников.

Рассмотрим логику сбора статистических сведений об используемых языках. Обычная перепись просто решает эту задачу – вносит соответствующий вопрос на переписной лист и получает прямые ответы населения. А регистрационная перепись начинает изобретать сложный алгоритм перебора документов из разных источников, соотносит данные о месте рождения конкретного человека и членов его домохозяйства, длительность совместного проживания, у каждого учитывает возраст, уровень образования, предыдущее место жительства, предыдущее гражданство. На основе этой информации формулируется гипотеза о наличии в домохозяйстве того или иного языка. Очевидно, что подобный метод не более точен, чем гадание на кофейной гуще, и возникает необходимость привлечения еще большего количества надзорных сведений. В тех случаях, когда нужной информации в регистрах нет, статистические службы пытаются отыскать нужные сведения “в разных инстанциях, у местных властей и бизнеса” (*Wismer* 2003: 7). Либо – вернуться к методу обычной переписи. Но, поскольку возврат к “устаревшим” методам доцифровой эпохи почитают за нонсенс, вообще отказываются от неудобной тематики.

Таким образом, замена обычной переписи на регистрационную приводит к тому, что даже в небольших государствах статистика становится зависимой от сложной, до крайности жесткой и тенденциозной бюрократической конструкции. Поскольку первичная информация в этой конструкции формируется не для описания населения, а для административных нужд, регистрационная перепись вынуждена с этим мириться.

Суть чиновной концепции переписи по регистрам в конечном счете сводится к трем догматам – документальность (точность) первичных сведений, дешевизна производства, необременительность для населения. Четвертая, не всеми разделяемая установка, предполагает, что переписи по регистрам могут осуществляться чаще обычного или даже перманентно. Правоту каждого догмата можно и нужно ставить под сомнение. Вместе с тем для небольших стран концепция может казаться привлекательной, особенно если закрыть глаза на “мелочи”, не принимать во внимание динамику современной миграции, допустить, что общество якобы существует герметично. Но что дальше? Мы видим, что из-за недостатков точности и полноты сведений надзорная функция регистров все более усиливается, хотя демографическая и тем более социально-культурная

статистика от этого не выигрывает. Год за годом в административных формулярах восполняются пробелы и устраняются ошибки, протоколируются сведения о каждом учтенном жителе, его жилищных удобствах и неудобствах, семейных и несемейных отношениях, занятиях, образовании, доходах, налогах, передвижении и проч. Манипулирование персональными данными возрастает, и поднадзорное состояние трансформируется в привычку и социальную норму. Когда сеть регистров формирует оптимальную поднадзорность населения, тогда и производимая по административным документам “перепись” предстает в завершенном виде – как чиновный взгляд на наблюдаемое подотчетное общество.

Страны Евросоюза ставят целью подготовить специальные правовые и технические условия, чтобы государства-члены сообщали в Евростат сведения о своем населении не раз в десять лет, как в переписях, а ежегодно (среди потребителей информации – международные корпорации и банки). Очевидно, что столь часто обновляемые сведения невозможно формировать методом опроса населения – отсюда и стремление перейти к тотальному учету по регистрам вместо обычных переписей. Пока не делается различий между понятиями “административные данные” и “административный регистр”, но в дальнейшем второе понятие намереваются сделать приоритетным, определив его как данные из административных документов, которые систематически обновляются и увязываются с идентификацией персон (EU Notes 2019: 40). Важной целью обновления данных является получение информации о перемещении людей. Такую цель объясняют необходимостью предотвратить избыточный или недостаточный подсчет населения и потребностью учета миграции. Для этого предусмотрен *метод учета признаков жизни* (signs of life method [Söllner, Körner 2022: 20–21]), суть которого заключается в автоматизированном отслеживании по регистрам признаков жизненной активности персоны на территории конкретного муниципалитета. Например, выявляют факты уплаты налогов, взносов, получение пенсионных выплат и проч. Если “признаков” нет, начинаются более основательные проверки для выяснения, не уехал ли человек в другой район или другую страну. Признаки жизненной активности могут быть выявлены и в отношении ранее не учтенных личностей, например, нелегальных мигрантов. Для актуализации сведений о месте и условиях проживания подотчетной персоны предусматривается пополнение регистра данными спутникового и аэронаблюдения, позволяющего периодически уточнять параметры жилых и хозяйственных построек, а также факты их использования.

В европейских государствах, в которых получение демографической и социальной статистики ограничено регистрами, принято говорить, что это “новый” и “прогрессивный” метод, а переписной опрос населения причисляют к устаревшим методам. Европейская экономическая комиссия ООН подчеркивает, что новые методы предполагают “более широкий подход к концепции переписи”, указывая на страны, где традиционная методика, опирающаяся на опрос всех лиц, уже “уступила место использованию данных, содержащихся в административных регистрах» (Рекомендации КЕС 2015: 5).

Однако по историческим меркам регистры населения ничуть не “младше”, чем перепись. В Швеции административные записи о домохозяйствах регулярно производились еще в XVI в., тогда как первая перепись в этой стране была проведена на два столетия позже. В Норвегии переписи методом опроса населения стали проводить в XIX в., а до того применялись регистрационные данные религиозных приходов. В Италии в прошлые века множество местных регистровых записей о населении вели церкви и торговцы. В России после переписи, произведенной Петром I в 1716 г.⁵, последовало десять так наз. ревизий (в среднем каждые 15-20 лет) – это было рутинное уточнение записей о населе-

нии в “ревизских сказках”, т.е. ведение рукописного регистра и составление на этой основе статистических сводок. Последняя ревизия в Российской империи была в 1857–1860 гг., почти за сорок лет до всеобщей переписи.

В современных условиях развития телекоммуникации повышаются возможности не только форм регистрации населения, но и переписных опросов. Новые технологии существенно удешевляют перепись и делают ее более быстрым средством получения данных о населении. Многие страны, в том числе Россия, имеют опыт проведения переписи через интернет. Таким образом, по мере развития технологий может совершенствоваться и перепись. Поэтому не имеет смысла относить ее к сугубо “устаревшему методу”. И регистр, и перепись представляют собой не “новый” и “старый”, а два разных подхода получения статистической информации, которые лишь отчасти могут дополнять друг друга.

По своему содержанию регистр не способен заменить перепись, хотя в некоторых странах такая замена уже происходит. Статистические структуры ООН, констатируя этот процесс, рекомендуют комбинировать регистровую перепись с выборочными обследованиями или обычными переписями, фиксируя в них только такие сведения, которых нет в регистрах, в частности данные о структуре семьи, этническом составе, религии, языках, образовании, жилье и др. (Handbook PHS 2022: 72). Однако признается, что комбинация регистра и обычной переписи порождает риск утраты сопряженности данных. Как приемлемый вариант, ооновские эксперты рассматривают вариант полного отказа от сбора данных, отсутствующих в регистрах, прежде всего данных культурного содержания.

По отдельным критериям регистр похож на перепись, в частности по наличию детальных сведений о лицах. Правда, сведения в регистрах подобраны и зафиксированы в той форме, которая соответствует бюрократическим целям. В итоге образ “населения” предстает как совокупность объектов администрирования, и в этой картине административно-наблюдаемого общества найдется очень мало места для культурных характеристик населения. Скорее, не найдется вообще.

Сильным козырем регистра является ослабление общественного внимания к сбору чувствительных персональных данных. Не сразу, но неуклонно, в условиях модернизации и под давлением регистра, перепись вынужденно переходит в виртуальное состояние, становится скрытной. Не удивительно, что по мере утраты общественного интереса и общественного контроля она лишается статуса важного общенационального события.

Хотя с ускорением мировой цифровизации быстрое и повсеместное умножение регистров представляется неизбежным, хочется верить, что полной дегуманизации статистики населения все же не произойдет. Видимо, приходит время, когда гуманитарные науки, преодолевая увлечение деконструкциями, могут сыграть важную созидательную роль.

Мне также хочется надеяться, что в отечественном научном и экспертном сообществе не исчезнет, а только укрепитя убежденность, что в условиях современной России для получения достоверных сведений о социальных, демографических и культурных характеристиках, наряду с модернизацией переписи, необходимо всецело сохранять ее основу – практику проведения методом всеобщего опроса через прямое обращение государственной статистики к населению. Для этого следует изменить научную и правовую концепцию, которая до сих пор рассматривает перепись как сбор сведений о населении (так в российском законодательстве). Не “о населении”, а “у населения”. Устарела не перепись, а понимание ее значимости.

Примечания

¹ В Первой всеобщей переписи Российской империи 1897 г. термин “национальность” вообще не фигурировал. Из двух переписей 1916 и 1917 гг., проведенных в условиях Первой мировой войны, охватившей не все население, параметр “национальность” использовался на персональных переписных бланках только во втором случае и только для глав домохозяйств. В дореволюционный период в некоторых городах и губерниях эпизодически проводились местные переписи, но, как правило, они не использовали данную терминологию при сборе сведений у населения.

² Всероссийская перепись населения была назначена на октябрь 2020 г., затем перенесена на апрель и после – на октябрь 2021 г.

³ Хотя в рамках переписи иногда применяют подпрограммы, ориентированные на отдельные регионы или категории жителей, это делается с целью интеграции статистических данных и получения информации о населении всего государства в целом.

⁴ Административные регистры содержат данные о численности родившихся, умерших, миграции, уровне доходов, владении недвижимостью, занятости и проч.

⁵ Перепись 1710 г. Петру I не понравилась по ее результатам, и были проведены две новые переписи 1716 и 1717 гг.

Источники и материалы

ВДПП 1920 – Всероссийская демографическо-профессиональная перепись 28 августа 1920 г. Итоги переписи населения по С.-Двин. губ. // ЦСУ. С.-Двин. губ. стат. бюро. Секция демографии. Вып. 1. Великий Устюг: Гостип., 1922.

Декрет СНК 1920 – Декрет Совета Народных Комиссаров от 22.04.1920 “О производстве профессиональной и сельскохозяйственной переписи населения с учетом промышленных предприятий” // Исторические материалы. <https://istmat.org/node/41574>

Захаров, Чурилова 2021 – Захаров С.В., Чурилова Е.В. Участие россиян в переписи // Левада-Центр. 21.12.2021. <https://www.levada.ru/2021/12/21/uchastie-rossiyan-v-perepisi> (настоящий материал [информация] произведен и распространен иностранным агентом АНО “Левада-Центр” либо касается деятельности иностранного агента АНО “Левада-Центр”).

Итоги 2020 – Итоги Всероссийской переписи населения 2020 года // Федеральная служба государственной статистики. https://rosstat.gov.ru/vpn_popul

Итоги ВП 1920 – Итоги Всероссийских переписей 1920 года. Основные итоги демографическо-профессиональной переписи. Рязанское губернское статистическое бюро. Вып. 1. Рязань: Гос. изд-во, 1922.

Население городов КГ 1927 – Население городов Курской губернии по переписям 1920 и 1923 гг. Курский губернский статистический отдел. Вып. 3. Курск: Полиграфобъединение ГСНХ, 1927.

Рекомендации КЕС 2015 – Рекомендации Конференции европейских статистиков по проведению переписей населения и жилищного фонда 2020 года. Нью-Йорк; Женева: Европейская экономическая комиссия ООН, 2015.

Юрасова 2021 – Юрасова Т. Россию не застали дома // Новая Газета. 16.11.2021. https://novayagazeta.ru/articles/2021/11/16/rossiiu-ne-zastali-doma?fbclid=IwAR00rT_i1UIFe-yRoYhONu0AfQFRqNatQHGbIsQBYnoyVtf-5vlzdzXn8PY (дата обращения: 26.12.2021).

Afrozensus 2020 – Afrozensus 2020. Perspektiven, Anti-Schwarze Rassismuserfahrungen und Engagement Schwarzer, afrikanischer und afrodiasporischer Menschen in Deutschland. Berlin, 2021. B. 75.

- Census 2020 – Census 2021 paper questionnaires // Office for National Statistics. 26.06.2020. <https://www.ons.gov.uk/census/censustransformationprogramme/questiondevelopment/census2021paperquestionnaires>
- Census 2021 – 2021 Census – Form 2A-R // Statistics Canada. 21.09.2020. https://www23.statcan.gc.ca/imdb/p3Instr.pl?Function=getInstrumentList&Item_Id=1283879&UL=1V&
- Danish CRS 2006 – The Danish Civil Registration System. A Cohort of Eight Million Persons // Danish Medical Bulletin. 2006. Vol. 53 (4).
- Destatis 2021 – Press Release No. 227 of 7 May 2021 // Statistisches Bundesamt (Destatis). https://www.destatis.de/EN/Press/2021/05/PE21_227_p001.html
- EU Notes 2019 – EU Legislation on the 2021 Population and Housing Censuses. Explanatory Notes. 2019 Edition. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2019.
- Handbook PHC 2022 – Handbook on Registers-Based Population and Housing Censuses. Ver.: Dec. 2022 / Statistics Division (UNSD) of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations. N.Y.: UN, 2022.
- Scandinavia 2013 – Scandinavia's Population Groups Originating from Developing Countries: Change and Integration. Copenhagen: TemaNord, 2013.
- Summary EDPS 2023 – Summary of the Opinion of the European Data Protection Supervisor on the Proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council on European Statistics on Population and Housing // Official Journal of the European Union. 2023. Vol. 66. C. 123.
- The Importance 2023 – The Importance of the American Community Survey and the Decennial Census // United States Census Bureau. 2023. <https://www.census.gov/programs-surveys/acs/about/acs-and-census.html> (дата обращения: 26.06.2023).
- Wismer 2003 – Wismer K. Use of Registers in Social Statistics in Denmark // Expert Group Meeting on Setting the Scope of Social Statistics. Statistics Division, United Nations ESA/STAT/AC.88/07. N.Y., 2003.

Научная литература

- Бубликов В.В. Украинская идентичность в России накануне 2022 года // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 142–161. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/142-161>
- Бубликов В.В., Ермак Г.Г. Полиэтничность: от теоретических концепций к практике // Вестник антропологии. 2021. № 3. С. 7–16. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-3/7-16>
- Бубликов В.В., Свидовская А.С. Родной язык и этническая идентичность среди русско-украинских биэтноров в России // Вестник антропологии. 2022. № 3. С. 99–120. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-3/99-120>
- Варшавер Е.А. В ловушке двойной иррелевантности: (вос)производство этничности во взаимодействиях между переписчиками и переписываемыми в ходе всероссийской переписи 2021 г. в Дагестане // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2022. № 4. С. 199–221. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2022.4.2150>
- Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991.
- Ефремов И. Кто нарушил этническое равновесие в России? // Демографическое обозрение. 2016. Т. 3 (1). С. 94–113. <https://doi.org/10.17323/demreview.v3i1.1765>
- Октябрьская И.В., Крикау Л.В., Антропов Е.В. “Мы украинцы, хотя пишемся русские...”: этнические процессы в среде украинцев степной зоны Западной Сибири XX – начала XXI века // Проблемы истории, филологии, культуры. 2015. № 4. С. 221–227.

- Степанов В.В. Измерение культурного многообразия России // Измерение культурного многообразия. Языковая ситуация, переписи, полевая этностатистика / Ред. М.Ю. Мартынова, В.В. Степанов. М.: ИЭА РАН, 2019. С. 140–154.
- Степанов В.В., Тишков В.А. Россия в этническом измерении (по результатам переписи 2002 г.) // Социологические исследования. 2005. № 9. С. 64–73.
- Тишков В.А. Вместо введения. Как оказалась возможной этнография переписи? // Этнография переписи – 2002 / Под ред. Е. Филипповой, Д. Ареля, К. Гусеф. М.: ОАО “Авиаиздат”, 2003. С. 1–42.
- Тишков В.А., Кисриев Э.Ф. Множественные идентичности между теорией и политикой (пример Дагестана) // Этнографическое обозрение. 2007. № 5. С. 96–115.
- Brubaker R. Ethnicity, Race, and Nationalism // Annual Review of Sociology. 2009. Vol. 35. P. 21–42. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-115916>
- Decimo F., Gribaldo A. (eds.) Boundaries Within: Nation, Kinship and Identity among Migrants and Minorities. Cham, Switzerland: Springer, 2017.
- Dyb E. Counting Homelessness and Politics: The Case of Norway // European Journal of Homelessness. 2017. Vol. 11 (2). P. 15–37.
- Dyb E. Reinventing Homelessness through Enumeration in Norwegian Housing Policies: A Case Study of Governmentality // Housing, Theory and Society. 2021. Vol. 38 (5). P. 564–579. <https://doi.org/10.1080/14036096.2020.1867235>
- Emigh R.J., Riley D., Ahmed P. Antecedents of Censuses from Medieval to Nation States. How Societies and States Count. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2016.
- Friberg J.H. Who Wants to be Norwegian – Who Gets to be Norwegian? Identificational Assimilation and Nonrecognition among Immigrant Origin Youth in Norway // Ethnic and Racial Studies. 2021. Vol. 44 (16). P. 21–43. <https://doi.org/10.1080/01419870.2020.1857813>
- Gil-White F.J. Are Ethnic Groups Biological “Species” to the Human Brain? Essentialism in Our Cognition of Some Social Categories // Current Anthropology. 2001. Vol. 42 (4). P. 515–554. <https://doi.org/10.1086/321802>
- Hermannsdottir J., Kristensen L. Norway. Counting the Homeless – Improving the Basis for Planning Assistance. Synthesis Report. Peer Review in Social Protection and Social Inclusion. Vienna, 2009.
- Hirschfeld L.A. Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child’s Construction of Human Kinds. Cambridge: MIT Press, 1996.
- Levitan K. A Cultural History of the British Census: Envisioning the Multitude in the Nineteenth Century. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2011.
- Morning A. Ethnic Classification in Global Perspective: A Cross-National Survey of the 2000 Census Round // Social Statistics and Ethnic Diversity: Cross-National Perspectives in Classifications and Identity Politics / Eds. P. Simon, V. Piché, A.A. Gagnon. Cham: Springer, 2015. P. 17–37. https://doi.org/10.1007/978-3-319-20095-8_2
- Petersen W. Politics and the Measurement of Ethnicity // The Politics of Numbers / Eds. W. Alonso, P. Starr. N.Y.: Russell Sage Foundation, 1987. P. 187–234.
- Simon P. “Ethnic” Statistics and Data Protection in the Council of Europe Countries. Study Report (Institut National d’Etudes Démographiques). Strasbourg: Council of Europe, 2007.
- Simon P., Piché V., Gagnon A.A. (eds.) Social Statistics and Ethnic Diversity: Cross-National Perspectives in Classifications and Identity Politics. Cham: Springer, 2015. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-20095-8>
- Smith A.D. Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism. L.: Taylor & Francis, 2003.
- Söllner R., Körner T. The Register Census: Objectives, Requirements and Implementation // WISTA Wirtschaft und Statistik. 2022. No. 4. P. 14.
- Thygesen L.C., Ersbøll A.K. Danish Population-Based Registers for Public Health

and Health-Related Welfare Research: Introduction to the Supplement // *Scandinavian Journal of Public Health*. 2011. Vol. 39 (7). P. 8–10.

Tomasello M. The Cultural Origins of Human Cognition. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

Wimmer A. Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Research Article

Bublikov, V.V., E.A. Varshaver, and V.V. Stepanov. Deconstruction of Population Censuses: Comments and Considerations [Dekonstruksiia perepisei naseleniia: kommentarii i rassuzhdeniia]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 4, pp. 212–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040097> EDN: HJPWNK ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Vasily Bublikov | <http://orcid.org/0000-0001-5899-1028> | v.bublikov@mail.ru | independent researcher (Chicago, IL, USA)

Evgeni Varshaver | <http://orcid.org/0000-0002-5901-8470> | varshavere@gmail.com | Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82 Vernadsky prospekt, Moscow, 119571, Russia)

Valery Stepanov | Scopus ID 7402659994 | eawarn@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

population census, constructivism, primordialism, nationality, ethnicity, national identity, multiple identity, ontology

Abstract

The article presents a critical discussion of arguments made by V.A. Tishkov in his essay on “Counting the Peoples or Deconstructing Population Censuses” [O perepisyvanii narodov, ili dekonstruktsiia perepisei naseleniia] where the author, taking the approach of social constructivism, examines the practices and experience of conducting population censuses in various countries, reviews the outcomes of the 2020–2021 Census in Russia, makes suggestions about the principles of census organization in regard to recording information on ethnicity, nationality, and language, and advances propositions and recommendations on studying the ethnic composition of the population and general ways of understanding ethnicity. These issues are addressed and scrutinized in contributions by V.V. Bublikov (“What Exactly Shows the Question about ‘Nationality’ in Russian Censuses?”), E.A. Varshaver (“Census through the Prism of the Constructivist Approach to Ethnicity”), and V.V. Stepanov (“Observed Society: A Register Instead of the Census”)

References

- Brubaker, R. 2009. Ethnicity, Race, and Nationalism. *Annual Review of Sociology* 35: 21–42. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-115916>
- Bublikov, V.V. 2023. Ukrainaskaia identichnost' v Rossii nakanune 2022 goda [Ukrainian Identity in Russia on the Eve of 2022]. *Vestnik antropologii* 1: 142–161. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/142-161>
- Bublikov, V.V., and A.S. Svidovskaya. 2022. Rodnoi yazyk i etnicheskaja identichnost'

- sredi russko-ukrainskikh biethnorov v Rossii [Native Language and Ethnic Identity among Russian-Ukrainian Bi-ethnic Population in Russia]. *Vestnik antropologii* 3: 99–120. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-3/99-120>
- Bublikov, V.V., and G.G. Ermak. 2021. Polietnichnost': ot teoreticheskikh kontseptsii k praktike [Multiethnicity: From Theoretical Concepts to Practice]. *Vestnik antropologii* 3: 7–16. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-3/7-16>
- Decimo, F., and A. Gribaldo, eds. 2017. *Boundaries Within: Nation, Kinship and Identity among Migrants and Minorities*. Cham, Switzerland: Springer.
- Dyb, E. 2017. Counting Homelessness and Politics: The Case of Norway. *European Journal of Homelessness* 11 (2): 15–37.
- Dyb, E. 2021. Reinventing Homelessness through Enumeration in Norwegian Housing Policies: A Case Study of Governmentality. *Housing, Theory and Society* 38 (5): 564–579. <https://doi.org/10.1080/14036096.2020.1867235>
- Efremov, I. 2016. Kto narushil etnicheskoe ravnovesie v Rossii? [Who Has Upset the Ethnic Balance in Russia?]. *Demograficheskoe obozrenie* 3 (1): 94–113. <https://doi.org/10.17323/demreview.v3i1.1765>
- Emigh, R.J., D. Riley, and P. Ahmed. 2016. *Antecedents of Censuses from Medieval to Nation States. How Societies and States Count*. New York: Palgrave Macmillan.
- Friberg, J.H. 2021. Who Wants to Be Norwegian – Who Gets to Be Norwegian? Identificational Assimilation and Nonrecognition among Immigrant Origin Youth in Norway. *Ethnic and Racial Studies* 44 (16): 21–43. <https://doi.org/10.1080/01419870.2020.1857813>
- Gellner, E. 1991. *Natsii i natsionalizm* [Nations and Nationalism]. Moscow: Progress.
- Gil-White, F.J. 2001. Are Ethnic Groups Biological “Species” to the Human Brain? Essentialism in Our Cognition of Some Social Categories. *Current Anthropology* 42 (4): 515–554. <https://doi.org/10.1086/321802>
- Hermansdottir, J., and L. Kristensen. 2009. *Norway. Counting the Homeless – Improving the Basis for Planning Assistance*. Synthesis Report. Peer Review in Social Protection and Social Inclusion. Vienna.
- Hirschfeld, L.A. 1996. *Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*. Cambridge: MIT Press.
- Levitan, K. 2011. *A Cultural History of the British Census: Envisioning the Multitude in the Nineteenth Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Morning, A. 2015. Ethnic Classification in Global Perspective: A Cross-National Survey of the 2000 Census Round. In *Social Statistics and Ethnic Diversity: Cross-National Perspectives in Classifications and Identity Politics*, edited by P. Simon, V. Piché, and A.A. Gagnon, 17–37. Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-20095-8_2
- Oktiabr'skaia, I.V., L.V. Krikau, and E.V. Antropov. 2015. “My ukraintsy, khotia pishemsia russkie...”: etnicheskie protsessy v srede ukraintsev stepnoi zony Zapadnoi Sibiri XX – nachala XXI veka [“We Are Ukrainians, But Indicate as Russians...”: Ethnic Processes among the Ukrainians of the Steppe Zone of Western Siberia in the XX – Beginning of XXI Century]. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* 4: 221–227.
- Petersen, W. 1987. Politics and the Measurement of Ethnicity. In *The Politics of Numbers*, edited by W. Alonso and P. Starr, 187–234. New York: Russell Sage Foundation.
- Simon, P. 2007. “Ethnic” Statistics and Data Protection in the Council of Europe Countries. Study Report (Institut National d'Etudes Démographiques). Strasbourg: Council of Europe.
- Simon, P., V. Piché, and A.A. Gagnon, eds. 2015. *Social Statistics and Ethnic Diversity: Cross-National Perspectives in Classifications and Identity Politics*. Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-20095-8>

- Smith, A.D. 2003. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London: Taylor & Francis.
- Söllner, R., and T. Körner 2022. The Register Census: Objectives, Requirements and Implementation. *WISTA Wirtschaft und Statistik* 4: 14.
- Stepanov, V.V. 2019. Izmerenie kul'turnogo mnogoobraziiia Rossii [Measuring the Cultural Diversity of Russia]. In *Izmerenie kul'turnogo mnogoobraziiia. Yazykovaia situatsiia, perepisi, polevaia etnostatistika* [Measuring Cultural Diversity: Language Situation, Censuses, Field Ethnic Statistics], edited by M.Y. Martynova and V.V. Stepanov, 140–154. Moscow: IEA RAN.
- Stepanov, V.V., and V.A. Tishkov. 2005. Rossiia v etnicheskom izmerenii (po rezul'tatam perepisi 2002 g.) [Russia in Its Ethnic Dimensions (2002 Census Results)]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 9: 64–73.
- Thygesen, L.C., and A.K. Ersbøll. 2011. Danish Population-Based Registers for Public Health and Health-Related Welfare Research: Introduction to the Supplement. *Scandinavian Journal of Public Health* 39 (7): 8–10.
- Tishkov, V.A. 2003. Vmesto vvedeniia. Kak okazalas' vozmozhnoi etnografiia perepisi? [In Place of the Introduction: How Did Ethnography of the Census Become Possible?]. In *Etnografiia perepisi – 2002* [Ethnography of Census – 2002], edited by E. Filippova, D. Arel, and K. Gusef, 1–42. Moscow: OAO “Aviaizdat”.
- Tishkov, V.A., and E.F. Kisriev. 2007. Mnozhestvennye identichnosti mezhdu teoriei i politikoi (primer Dagestana) [Multiple Identities between Theory and Politics (the Case of Dagestan)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 96–115.
- Tomasello, M. 2009. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Varshaver, E.A. 2022. V lovushke dvoinei irrelevantnosti: (vos)proizvodstvo etnichnosti vo vzaimodeistviiakh mezhdu perepischikami i perepisyvaemymi v khode vs Rossiiskoi perepisi 2021 g. v Dagestane [Trapped in Double-Irrelevance: (Re)-Production of Ethnicity in Interactions between Census-Takers and Their Respondents Based on Results of Observations during 2021 All-Russian Census in Dagestan]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 4: 199–221. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2022.4.2150>
- Wimmer, A. 2013. *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. Oxford: Oxford University Press.