

Wydział „Artes Liberales”
Uniwersytet Warszawski

DEBATY ARTES LIBERALES

TOM IX

2015

**SYBERIA:
TRADYCJA I MODERNIZACJA**

**Redaktor
Kamil Maria Wielecki**



Warszawa 2015

DEBATY ARTES LIBERALES
Wydawnictwo ciągłe nieperiodyczne
Wydziału „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego

KOMITET REDAKCYJNY

Jerzy Axer (Uniwersytet Warszawski), Jan Kieniewicz (Uniwersytet Warszawski),
Andrzej Nowak (Uniwersytet Jagielloński), Krzysztof Rutkowski (Uniwersytet
Warszawski), Piotr Salwa (Uniwersytet Warszawski), Roman Szporluk (prof.
em., Harvard University), Ewa M. Thompson (Rice University), Piotr Wilczek
(Uniwersytet Warszawski)

REDAKCJA I KOREKTA

Kamil M. Wielecki, Vera Soloviova, Katarzyna Tomaszuk

STRESZCZENIA

Kamil M. Wielecki, Albert Jawłowski

PRZEKŁAD STRESZCZEŃ NA JĘZYK ANGIELSKI

Philip Steele

PROJEKT OKŁADKI

Robert Przybyśz

PROJEKT TYPOGRAFICZNY

Grzegorz Murzynowski

SKŁAD I ŁAMANIE

Zakład Graficzny UW

© 2015 Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski
Nowy Świat 69, PL 00-046 Warszawa
www.al.uw.edu.pl

ISSN: 2299-8799

ISBN: 978-83-63636-52-4

DRUK

ZAKŁAD GRAFICZNY UNIwersytetu Warszawskiego. ZAM. 1368/2015

SPIS TREŚCI

OD REDAKTORA:

TRADYCJA I MODERNIZACJA – WOKÓŁ ROSYJSKICH KOLONIALIZMÓW

Kamil Maria Wielecki

5

OKRĄGLY STÓŁ SYBERYJSKI I:

BYĆ CZY NIE BYĆ RDZENNYCH NARODÓW SYBERII?

Коренные народы Сибири: быть или не быть?

Prowadzenie: Jan Kieniewicz

Uljana Winokurowa, Ivan Peshkov, Andriej Bazarow, Wiktorija Nomogojewa,
Tatiana Bierniukiewicz, Kazimierz Wóycicki, Uljana Borisova, Walerij Tiszkow,
Monika Woźniak, Marcin Romanowicz, Remigiusz Forycki, Taras Finikow,
Bato Dondukow, Wiktor Szniirelman

23

OKRĄGLY STÓŁ SYBERYJSKI II:

MNIEJSZE WŚRÓD MAŁYCH

Меньшие среди малых

Prowadzenie: Jan Kieniewicz

Nadieżda Ajdajewa, Uljana Winokurowa, Zoja Morochojewa, Andriej Bazarow,
Robert Wyszyński, Daria Burnaszewa, Łukasz Smyrski, Albert Jawłowski,
Ivan Peshkov, Akulina Miestnikowa, Michał Pędracki, Tatiana Bierniukiewicz,
Taras Finikow, Jelena Wiszlenkowa, Andriej Korieniewskij, Jerzy Axer

67

ROBOCZA GRUPA POLSKO-SYBERYJSKA:

ODLEGŁE PRZESTRZENIE, WSPÓLNE PROBLEMY BADAWCZE.

КIERUNKI I PERSPEKTYWY ROZWOJU WSPÓŁPRACY

Albert Jawłowski, Łukasz Smyrski

119

KODA:

WHAT KIND OF IDENTITY ARE WE SEARCHING FOR?

Jan Kieniewicz

143

SUMMARIES

159

UCZESTNICY

165

OD REDAKTORA

TRADYCJA I MODERNIZACJA – WOKÓŁ ROSYJSKICH KOLONIALIZMÓW

Pamiętam swoje uczucie popłochu, gdy usłyszałem od Kirgiza mówiącego o przeszłości swojego kraju: „To Lenin przyniósł nam cywilizację”. Ta opinia w różnych wersjach wracała w innych wypowiedziach głoszących, że przed rewolucją bolszewicką Kirgizi żyli właściwie w stanie natury, koczując i nie zostawiając po sobie materialnego i kulturowego dziedzictwa. Tymczasem młodemu Polakowi wyposażonemu w wiedzę potoczną i standardowy kurs historii wszystko co radzieckie, kojarzyło się jak najgorzej. Nie przytaczając długiej listy martyrologicznej przeszłości, można powołać się na Jacka Kuronia, który mówił, że w Polsce Ludowej pewne słowa nabrały zupełnie przeciwnego znaczenia: oto *służba bezpieczeństwa* oznaczała właśnie to, czego należało się najbardziej obawiać, a z kolei *bratnia pomoc* groziła rozjechaniem polskich miast na gąsienicach radzieckich czołgów. *Cywilizacja*, którą przyniósł Lenin, rodziła we mnie podobne asocjacje.

Obraz jest jednak nieprosty. Z jednej strony, można postrzeżać zdanie o cywilizacji w kategoriach Marksowskiej *fałszywej świadomości*, która konstytuuje się, gdyż „myśli klasy panującej są w każdej epoce myślami panującymi”¹.

¹ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa: Książka i Wiedza, 1961, s. 50.

Kolonializm rozumiany w tym duchu polegałby nie tylko na samym mechanizmie narzucania władzy, ale na ideologii pracującej w interesie hegemonu. Ideologia ta sprawia, że zastany porządek społeczny jawi się podporządkowanym jako naturalny i nieunikniony. Podczas gdy takim nie jest – tak jak święte prawo własności i wolny rynek w systemie kapitalistycznym, czyli faktycznie nierówna dystrybucja dóbr i środków produkcji. W zdaniu o cywilizacji najbardziej uderza wdzięczność – dewaluująca przeszłość i tuszująca to wszystko, co system radziecki stał w proch. Pozbawiająca podmiotowości, gdyż będąca nie wyrazem autonomicznej decyzji, lecz wdrukowanego przez *Innych* światopoglądu. Tego konspektu dopełniały patrymonialne wypowiedzi owych *Innych* – miejscowych Rosjan – przedstawiające Kirgizów jako „lojalny naród”. Z drugiej jednak strony, w bardzo niepolskim ruchu, można by wziąć zdanie o cywilizacji za dobrą monetę. Zamieńmy oto *cywilizację* i na *modernizację*, a dyskutowanego poglądu nie sposób będzie podważyć. Lenin i jego następcy niewątpliwie przynieśli Kirgizom industrializację, urbanizację, elektryfikację wsi, otwarcie na świat globalny, publiczną służbę zdrowia, bezpłatną oświatę dla mas... Słowem wszystko to, co popularnie określa się mianem awansu cywilizacyjnego.

Przykład ten służy wprowadzeniu w tematykę IX tomu Debat „*Artes Liberales*”. Złożona natura rosyjskiego kolonializmu przewija się na jego kartach wielokrotnie i jest ściśle związana z wymienionymi w tytule zagadnieniami *tradycji* i *modernizacji*. Przedstawiany tu tom stanowi w tej mierze bezpośrednią kontynuację poprzednich, w których przejawiała się silna inklinacja do podejmowania tematów wiążących się z Europą Środkowo-Wschodnią, Syberią i Azją Środkową. Przywołać tu w szczególności można: tom I – w którym dyskutowano zagadnienie kolonializmu²,

² J. Kieniewicz (red.), „Debaty IBI AL”, t. I, 2008.

tom IV *Wybór cywilizacyjny i pogranicze*³, tom VI *Pogranicze kultur – kultury pogranicza*⁴ oraz tom VII *Pogranicza Eurazji*⁵.

Syberia, tradycja i modernizacja – każda z tych kategorii jest naładowana znaczeniami. Zarówno dodatnio jak i ujemnie, pozytywnie i negatywnie. Razem tworzą splot, który niełatwo rozwikłać. Wiąże się on bowiem z różnymi nurtami badań, dyscyplinami, a także emocjami, które – choć nieodłączne wpisane w uprawianie nauk społecznych i humanistycznych – tu w sposób szczególny wpływają na prowadzenie badań. Niniejszy tom bynajmniej owego splotu nie rozwikła. Ufając jednak, że może odegrać istotną rolę naświetleniu powiązanych problemów, przedstawię pokrótce jego treść. Następnie, odwołując się wciąż do zawartych w nim stwierdzeń, skupię się ponownie nad zagadnieniem rosyjskiego kolonializmu – czy też, jak wolę tu pisać – rosyjskich kolonializmów. Przy czym od razu należy zastrzec, że samo określenie rosyjskiej ekspansji w Azji i Europie Środkowej mianem kolonializmu jest kontrowersyjne. Odniosę się do tej kontrowersyjności, by pokazać, z jak niejednorodnym i nieoczywistym zjawiskiem mamy do czynienia.

* * *

W tomie został zaprezentowany zapis dwóch dyskusji panelowych, nazwanych *okrągłymi stołami syberyjskimi*. Choć dyskusje te dzielił znaczny odstęp czasu, to łączyły je wspólna problematyka – szeroko pojęta Syberia, miejsce – Kolegium „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, a po części również uczestnicy – członkowie Roboczej Grupy Polsko-Syberyjskiej działającej od 2011 r. pod auspicjami Wydziału „Artes Liberales” UW.

³ Idem (red.), *Cywilizacyjny wybór i pogranicze*, „Debaty IBI AL”, t. IV, 2011.

⁴ Z. Morochojewa (red.), *Pogranicze kultur – kultury pogranicza*, „Debaty Artes Liberales”, t. VI, 2012.

⁵ Eadem (red.), *Pogranicza Jewro-Azii*, „Debaty Artes Liberales”, t. VII, 2013.

Pierwsza z dyskusji odbyła się 10 grudnia 2013 r. pod hasłem *Być czy nie być rdzennych narodów Syberii*. Hasło to wskazywało na sytuację rdzennych społeczeństw Syberii w poradzieckiej Rosji, stojących wobec podstawowych wyzwań zagrażających ich kulturowej tożsamości. Jak podkreślano, w szczególnie trudnym położeniu znajdują się tak zwane mało liczne narody – społeczności liczące nieraz zaledwie po kilkaset osób⁶. Istnienie większości z nich stoi pod znakiem zapytania – w ciągu stuleci funkcjonowania w ramach państwa rosyjskiego zatraciły one podstawowe cechy kulturowe, mogące stanowić o wspólnej świadomości i aktywnym podtrzymywaniu określonej wspólnoty wartości. W nieco lepszej sytuacji znajduje się pięć tytularnych narodów Syberii – Jakuci, Buriaci, Chakasi, Ałtajczycy i Tuwińcy – tworzących autonomiczne republiki w ramach Federacji Rosyjskiej. Lecz i te zmagają się z kolonialnym dziedzictwem i praktykami asymilacyjnymi kolejnych suwerenów – Imperium Rosyjskiego, Związku Radzieckiego

⁶ Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na problem przekładu rosyjskiego terminu *koriennyje narody Sibiri* na język polski. Rosyjskie słowo *narod* jest wieloznaczne, a jego podstawowymi odpowiednikami w języku polskim są *lud* i *naród*. W odniesieniu do grup liczących kilkaset osób to pierwsze określenie byłoby właściwsze. Z kolei o dużych społeczeństwach takich jak Buriaci i Jakuci powinno się mówić jako o *narodach*. Termin *koriennyje narody Sibiri* obejmuje jednak całe spektrum rdzennych mieszkańców regionu. Dodatkowo, koncepcje narodu i nacjonalizmu zostały wypracowane w Europie i do opisu europejskich zjawisk (por. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, 1997. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa: PIW, 1991). Dlatego dostosowywanie rzeczywistości pozaeuropejskiej do pojęć europejskich jest w istocie przedsięwzięciem kolonialnym i nieuchronnie skazanym na redukcjonizm. Zarówno pomieszenie terminologiczne, jak i europejski rodowód koncepcji narodu sprawiają badaczom Syberii niemałe koncepcyjne problemy (por. J. Derlicki, W. Lipiński (red.), *Pierwsze narody: społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie*, Warszawa: IEiAK UW: DiG, 2002. E. Nowicka, *Wielka Syberia małych narodów*, Kraków: Nomos, 2000. Ł. Smyrski, *Ajdyn znaczy księżyc: narody południowej Syberii*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2008.).

i współczesnej Rosji. W tym kontekście rozważano ponadto wyzwania, jakie przed narodami rdzennymi stawiają procesy modernizacji i globalizacji.

Drugi okrągły stół odbył się rok później – 9 grudnia 2014 r. – i był poświęcony tematowi *Mniejsze wśród małych*. Pod tą nieco zagadkową nazwą kryła się faktycznie kontynuacja pierwszej dyskusji: polemiki wokół sytuacji rdzennych ludów Syberii w dzisiejszej Rosji. Tym razem spotkanie nosiło charakter warsztatowy – jego uczestnicy podsumowywali dotychczasową działalność Roboczej Grupy Polsko-Syberyjskiej i wysuwali propozycje nowych projektów naukowych. Podkreślali gwałtowne przemiany, którym podlegają rdzenne społeczności Syberii, i związaną z tym konieczność wypracowania nowych narzędzi badawczych, dostosowanych do tempa zmian. Wskazywali również luki w badaniach nad Syberią po rozpadzie Związku Radzieckiego. Istotnym wątkiem przejawiającym się zarówno w pierwszej, jak i w drugiej dyskusji było poza tym ujęcie Syberii jako pewnego konstruktów mentalnego – konstruktów o płynnych granicach i trudnego do zdefiniowania. Syberia niesie z sobą szereg asocjacji – nie tylko dla Polaków, ale i dla samych Rosjan. Przy czym w przypadku tych ostatnich wyobrażenia te będą skrajnie różne w europejskiej i azjatyckiej części kraju. Do nieokreśloności Syberii przyczynia się dodatkowo jej charakter kulturowego i cywilizacyjnego pogranicza.

Także artykuł Alberta Jawłowskiego i Łukasza Smyrskiego *Robocza Grupa Polsko-Syberyjska: odległe przestrzenie, wspólne problemy badawcze* ma do pewnego stopnia warsztatowy charakter. Artykuł jest komentarzem do czterech lat działalności Grupy: wspólnych badań, publikacji, spotkań i seminariów. Dokonując podsumowania, autorzy wskazują na najważniejsze pola badawcze, metodologie i perspektywy teoretyczne, które zostały dotychczas wypracowane. Zarazem kreślą idee i kierunki dalszej współpracy. Wydzielają szereg tematów, wokół których mogą się zogniskować dalsze prace: badanie codzienności,

Rosjanie i ludność słowiańska na Syberii, różnorodne sposoby adaptacji globalnych wzorów i idei, różne wymiary pamięci lokalnej, i inne. Zakreślają też teoretyczne ramy realizacji celów, które stawia przed sobą Robocza Grupa Polsko-Syberyjska.

Na zakończenie Jan Kieniewicz w tekście *What Kind of Identity Are We Searching for?* dowodzi, że wbrew rozlicznym prognozom tożsamość narodowa i ufundowane na niej państwo nie zanikają w dzisiejszym świecie. Jednak wobec dynamicznych zmian kulturowych i pogłębiania się globalnych powiązań polityczno-ekonomicznych wspólnoty narodowe stają wobec konieczności dostosowania się – obrony swej tożsamości lub poszukiwania jej nowej formy. Dotyczy to w szczególności narodów niemających własnego państwa, lecz i te dysponujące ugruntowaną państwowością muszą podejmować tożsamościowe wybory. Dwa procesy – obrony i poszukiwania tożsamości – są powiązane, choć czasem też przeciwstawne. Ich korelacja zależy od umiejętności wspólnoty do reagowania na wpływy z zewnątrz oraz zdolności do wypracowania autonomicznych rozwiązań.

* * *

Czy można żyć w mieście, jeździć samochodem i nie hodować reniferów, a wciąż być Ewenkiem? – pyta Michał Pędracki w toku dyskusji. To pytanie nabiera ważkiego wymiaru w przypadku, w którym tożsamość jest ściśle związana z trybem życia, tradycyjnym gospodarowaniem i relacjami ze środowiskiem. By zrozumieć, co znaczy być Ewenkiem – podkreśla z kolei Łukasz Smyrski – trzeba wnikać w to, czym dla Ewenka są: tundra i tajga, w tę bardzo specyficzną więź z otoczeniem, przyrodą i zwierzętami, w której to nie tylko człowiek dysponuje mocą sprawczą. Dlatego Ewenkowie, którzy zatracili te relacje i żyją *po rosyjsku* – w miastach i wsiach – przeżywają często swojego rodzaju kryzys tożsamości. Czy możliwe jest

zatem takie przeformułowanie ewenkijskiej tożsamości, by obejmowała ona możliwość życia w XXI wieku w świecie globalnym?

W tym samym duchu Wiktor Szniirelman przywołuje swoje rozmowy z rosyjskimi Eskimosami z Półwyspu Czukockiego z początku lat 90. ubiegłego wieku. W dobie renesansu etniczności po rozpadzie ZSRR zastanawiali się oni, czy da się wrócić do tradycyjnego sposobu życia. Mieszkali w ogrzewanych blokach, a zatem powrót do domów budowanych z rybich kości i zwierzęcych skór, bez centralnego ogrzewania i dostępu do elektryczności z pewnością nie byłby dla nich łatwy. Pytanie zresztą, czy byłby możliwy? Ten, kto przyjął osiadły tryb życia, bardzo szybko traci umiejętność przeżycia w tundrze.

Odwoływanie się do tradycji, zmaganie się z procesami modernizacyjnymi i wybory tożsamościowe są zatem z sobą splecione. Ich konfiguracja zależy od wielu czynników, w tym od historyczno-kulturowego tła, w którym funkcjonuje dana społeczność. W poradzieckim Kirgistanie tendencją odwrotną do dewaluowania przeszłości i twierdzenia, że „to Lenin przyniósł nam cywilizację” było uprawianie polityki historycznej podkreślającej starożytność państwowości i wyjątkowość kirgiskiej kultury. Celował w tym jeden człowiek, którego śmiało można nazwać twórcą kirgiskiej ideologii państwowej: Askar Akajew.

Jest to postać pod wieloma względami nietuzinkowa. Jako jedyny spośród przywódców państw, które wyłoniły się w Azji Centralnej na gruzach ZSRR, nie był wcześniej I sekretarzem lokalnej partii komunistycznej. Owszem, angażował się w politykę, ale jego zasadniczą działalnością była nauka – pełnił funkcję prezesa kirgiskiej akademii nauk.

Wedle europejskiego sposobu patrzenia na historię sytuacja dość jest jasna: plemiona kirgiskie tworzyły wprawdzie w średniowieczu – do inwazji mongolskiej – koczownicze kaganaty nad górnym Jenisejem, ale na terytorium dzisiejszego Kirgistanu były one nieustannie podporządkowane

obcym organizmom państwowym. Pierwsze niepodległe państwo Kirgizi stworzyli tam właściwie dopiero w 1991 r. A wręcz można by argumentować, że owo państwo zostało im подарowane wbrew ich woli – gdyż liderzy Kirgiskiej SRR, tak jak inni przywódcy republik centralnoazatyckich, chcieli utrzymania Związku Radzieckiego⁷.

Jednak Akajew sądził, że kirgiska państwowość była znacznie głębiej umocowana, a w każdym razie postępował tak, jakby w to wierzył. Odziedziczył kraj wewnętrznie podzielony i miotany konfliktami – między północą a południem, władzą centralną i lokalnymi strukturami oraz poszczególnymi grupami etnicznymi. Potrzebował zatem ideologii, która połączyłaby wszystkich obywateli. Jedną z inspiracji do jej budowy otrzymał w czasie swojej wizyty w Chinach w 2002 r. Podarowano mu kopię kroniki *Zapiski historyka* z II w. p.n.e., w której Sima-Qian napomina o ziemiach plemienia Jian Kun. Nazwę tę później przyjęto za etnonim Kirgizów. Sima-Qian podaje, że Jian Kun żyli we „Wschodnim Przytianszaniu” albo w „Zachodniej Mongolii”. Akajew ze słabym skutkiem próbował doprecyzować te informacje, sugerując, iż starożytni Kirgizi żyli prawdopodobnie nad jeziorem Kyr-gyz-Nur w dzisiejszej Mongolii lub w górach Borohoro w dzisiejszej chińskiej prowincji Sinciang⁸. *Zapiski historyka* uznał natomiast za dowód, iż w tamtych czasach musiało istnieć kirgiskie państwo. W ten sposób stworzył pretekst dla hucznych obchodów 2200 lat kirgiskiej państwowości w 2003 r.

Swe starania mające na celu ustalenie daty początków kirgiskiej państwowości Akajew połączył z innymi działaniami: przede wszystkim wykorzystaniem eposu *Manas* do tworzenia ideologii państwowej. Owe działania stanowią doskonały przykład tego, co Eric Hobsbawm nazwał

⁷ W. Marciniak, *Rozgrabione imperium: upadek Związku Sowieckiego i powstanie Federacji Rosyjskiej*, Kraków: Arcana, 2001, s. 182-188.

⁸ A. Akajew, *Kyrgyzskaja gosudarstwiennost' i narodnyj epos „Manas”*, Biszkiek: Raritet, s. 16-17.

*tradycją wynalezioną*⁹. Tradycja wynaleziona jest zazwyczaj elementem szerszej polityki historycznej, za pomocą której elity polityczno-intelektualne usiłują wpajać określone wartości i przekonania po to, by nadawać danemu społeczeństwu symboliczną spójność. *Wynalezienie* wskazuje tu z jednej strony na brak związku z przeszłością, z drugiej zaś na tendencję, by tę nową tradycję przedstawiać jako starą (właśnie związaną z przeszłością). Co istotne, nowa tradycja jest formą prezentyzmu historycznego – wprowadza się ją zawsze jako odpowiedź na jakąś potrzebę terażniejszości. Historia – odpowiednio wybrana, pocięta i spopularyzowana – łatwo staje się częścią ideologii narodowej. Każdy nacjonalizm, każde budowanie narodu i państwa, a nawet tworzenie narodowego języka wiąże się z wynajdowaniem tradycji¹⁰.

Rzecz w tym, że prawdopodobnie nie ma tradycji, która w pewnym momencie nie zostałaby wynaleziona. To dopiero z czasem tradycje pokrywają się patyną i nabierają pozorów odwieczności. Stan natury lub kultura ludowa nieskalana obcymi wtętami są czystą fikcją. Etnografowie mogą ją odtwarzać i umieszczać w skansenach, ale utrwalają wtedy jako archetypowe to, co podlegało nieustannym przemianom. Ewenkowie, Eskimosi i Kirgizi nie powrócą do przeszłości sprzed kontaktu z Rosjanami nie tylko dlatego, że nie wchodzi się dwa razy do tej samej rzeki, ale też dlatego, że nie mają do czego wracać.

Zmiany, którym podległy te społeczeństwa, są nieodwracalne. Próby przekształcenia ich z grup koczowniczych w półkoczownicze, a w następnym kroku w osiadłe trwały od XIX w. Tendencja ta znalazła swoje wypełnienie w kolektywizacji lat 30. XX w. Nastąpiła całkowita zmiana sposobu życia i gospodarowania. Kolejny szok przyniósł rozpad Związku Radzieckiego. Zmiany systemów politycznych

⁹ E. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions*, w: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 1-14.

¹⁰ Tamże, s. 13-14.

i postępująca modernizacja stanowią oczywiste zagrożenie dla istnienia ludów rdzennych. Jednocześnie nie ma od nich wyjścia i jeżeli te ludy chcą przetrwać, to muszą się dostosować do gwałtownie zmieniającej się rzeczywistości.

Przytoczone wyżej przykłady – znalezienie się przez rdzenne ludy Syberii w trybach wielkiej historii i rozpad ZSRR – pokazują, jak problematycznym pojęciem jest *modernizacja*. W bodaj najbardziej popularnym rozumieniu, przedstawionym na wstępie niniejszego tekstu, jest ona procesem rozwoju ekonomicznego i technologicznego – a więc nacechowanym pozytywnie. Gdzieś głęboko postrzeganie owego procesu zostało zakorzenione w *racjonalizacji* Maksa Webera – rosnącego w społeczeństwach kapitalistycznych uporządkowania życia społecznego¹¹. W tym sensie teorię modernizacji można zaliczyć do *wielkich narracji* projektu oświeceniowego¹², zakładających paradygmat ewolucjonistyczny. Według niego, to Europejczycy wyznaczają drogę i cel rozwoju, inne zaś – często nazywane właśnie *ludami* a nie *narodami* – przechodzą przez wyznaczone przez nich etapy. W rezultacie zanikanie ludów na rzecz narodów, lokalnych tradycji na rzecz wzorów globalnych oraz politykanie małych przez większych może być postrzegane jako prosta konsekwencja biegu dziejów. Dziejów prowadzących ku świetlanej przyszłości, czyli kapitalizmowi.

Trudno jednak pogodzić się z taką perspektywą, gdy reprezentuje się właśnie tych mniejszych i słabszych. Tym, co stwarza dla nich nadzieję, jest okoliczność, że historia falsyfikuje unilinearą drogę rozwoju ludzkości, a poszczególne imperia przeżywają okresy wzrostów i regresów. I tak na przykład w przypadku Rosji dekadę lat 90. ubiegłego wieku można określić jako inwolucję – patrząc od

¹¹ M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przeł. D. Lachowska, Warszawa: WUW, 2011.

¹² J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1997.

strony państwa i całego społeczeństwa¹³ lub też jako czas renesansu etniczności i odrodzenia narodowego – patrząc od strony regionalnych tożsamości¹⁴.

Zresztą modernizacja stwarza też szanse, i to także dla rdzennych społeczności. Dla przykładu, sieci społecznościowe oferują lokalnym wspólnotom narodowym i religijnym niespotykane wcześniej możliwości konsolidowania się i propagowania własnej tożsamości¹⁵. Modernizację bywają po prostu różne, gdyż na ich przebieg ma wpływ kontekst historyczny i kulturowy. Zatem pytanie, wokół którego toczył okrągły stół syberyjski w 2013 r. – *być albo nie być rdzennych ludów Syberii?* – zależy również od kwestii, drogą jakiej modernizacji one podążą. Uljana Winokurowa stwierdza podczas dyskusji, że mimo wszystkich działań rosyjskiego państwa nastawionych na asymilację lokalnych społeczności – działań, które *nota bene* doprowadziły do zaniknięcia wielu z nich – to właśnie specyficzna, bo zacošana, rosyjska modernizacja gwarantuje części z tych ludów przetrwanie. Rosjanie, zdaniem Winokurowej, także mają problemy ze sformowaniem wyrazistej tożsamości narodowej – a to z kolei decyduje o istnieniu wolnej przestrzeni, w której podbite niegdyś ludy mogą egzystować.

* * *

Liczby przedstawiają się oszałamiająco: w ciągu trzech stuleci od początku XVII w. obszar Imperium Rosyjskiego

¹³ M. Burawoy, *Transition without Transformation: Russia's Involutionary Road to Capitalism*, „East European Politics and Societies” 15 (2001), s. 269-290.

¹⁴ Por. Ş. Aktürk. (2012). *Regimes of Ethnicity and Nationhood in Germany, Russia, and Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 231-233. D.J. Hughes & G. Sasse, *Ethnicity and Territory in the Former Soviet Union: Regions in Conflict*. London: Routledge, 2001. D.S. Treisman, *Russia's "Ethnic Revival": The Separatist Activism of Regional Leaders in a Postcommunist Order*, „World Politics” 49 (1997), s. 212-249.

¹⁵ Por. B. Dondukov, *The Global Space of Dialogue and Conflict: The Case of Russian Buddhists*, „Kultura – Historia – Globalizacja”, nr 18 (2015), s. 45-56.

zwiększył się o 17 milionów km², by w 1900 r. osiągnąć rozmiar 22,3 milionów km². W średnim przeliczeniu oznacza to 128 km² dziennie lub 57 tysięcy km² rocznie!¹⁶ Owa ekspansja – zarówno na wschodnich, południowych, jak i zachodnich flankach państwa – zachodziła w toku nieustannych wojen. Wprowadzano przy tym w życie programy zasiedlania – a więc kolonizacji – przyłączonych ziem. W XIX w. zaczęto dodatkowo stosować szeroko zakrojone praktyki ukierunkowane na asymilację nierosyjskich obywateli państwa: ograniczanie piśmiennictwa w językach narodowych, przymusowa edukacja w języku rosyjskim, nawracanie na prawosławie, etc. Korzystano też z innych działań z zakresu typowej polityki imperialno-kolonialnej: zarządzanie w myśl zasady *divide et impera*, umacnianie granic, rezerwowanie określonych ścieżek zawodowych dla przedstawicieli narodu zwycięzców i tym samym blokowanie ich dla rdzennej ludności... Mimo to, choć większość badaczy zapewne uznaje carską Rosję za imperium kolonialne, to pełnej zgody co do uznania tego faktu brak. Jeszcze większe wątpliwości rodzi stwierdzenie takiego charakteru w przypadku ZSRR¹⁷.

W tym kontekście warto przywołać analizę zmiennych losów pojęcia *narody rdzenne Syberii*, którą Ivan Peshkov przeprowadził podczas jednej z dyskusji. W Imperium Rosyjskim pojęcie to, podobnie jak pokrewny mu termin *inorodcy* (obcoplemieńcy), wskazywało na ludność będącą obiektem polityki formowania lojalnych obywateli na terenach pogranicznych. Temu służyły wspomniane już próby przekształcenia społeczności koczowniczych w osiadłe, a także prawosławna działalność misyjna. W pierwszych dekadach ZSRR to podejście się zmieniło: przypomnieć tu należy kluczowe dla sukcesu rewolucji odezwy Lenina z 1917 r. – *Deklaracja praw narodów Rosji* i *Do wszystkich*

¹⁶ W. Zajączkowski, *Rosja i narody: ósmy kontynent. Szkic dziejów Eurazji*, Warszawa: Wydawnictwo MG, s. 55.

¹⁷ J. Kieniewicz (red.), „Debaty IBI AL”, t. I, s. 24.

ludzi pracy-mużłmanów Rosji i Wschodu. Lenin nadawał w nich narodom Rosji prawo do samostanowienia, a ustrój przyszłego państwa określał jako „dobrowolny i uczciwy związek narodów”. Deklaracje te sprawiły, że w wojnie domowej większość narodów Rosji stanęła po stronie czerwonych¹⁸. Tę taktykę kontynuował Józef Stalin, wprowadzając z życie politykę *korienizacji* – unaradawiania aparatu partyjno-państwowego. W historiografii tego czasu zaznaczało się przedstawianie ekspansji rosyjskiej jako podboju¹⁹. Do imperialnej polityki asymilacji Stalin wrócił jednak po 1935 r.

Te zmiany odgórnego paradygmatu sprawiały, że pisanie o rosyjskiej ekspansji sprawiało radzieckim historykom nie lada problemy. Z jednej strony, należało być krytycznym wobec imperialnych działań caratu, z drugiej jednak, istniał wymóg podkreślania historycznej roli Rosjan w rozwoju Syberii. W rezultacie termin *narody rdzenne* podległ tabuizacji – zbyt mocno bowiem kojarzył się z zachodnim kolonializmem, od którego radzieckie władze zdecydowanie się odcinały. O rosyjskiej ekspansji na wschód pisano natomiast jedynie w kategoriach *dobrowolnego przyłączenia się*. Władze zrobiły także wszystko, by wpoić swoim obywatelom, że ich kraj nie ma charakteru imperialnego²⁰. W przeciwieństwie do zachodnich imperialistów, Związek Radziecki nie zniewalał narodów na świecie, lecz je wyzwał z okowów kapitalizmu.

Także w dzisiejszej Rosji temat kolonialnej przeszłości i wciąż silnych imperialnych inklinacji jest słabo słyszalny. Praktykę *dobrowolnego przyłączenia się* nowych terytoriów, jak pokazał przykład Krymu, nadal stosuje się z powodzeniem. Nieuznanie przez opinię publiczną kolonialnej

¹⁸ Por. W. Zajączkowski, *Rosja i narody...*, s. 168-175.

¹⁹ M. Boronowa, *Russkaja kolonizacija i Bajkalskaja Sibir' w dinamiki mezcivilizacionnych otnoszenij XVII-nacz. XX ww.*, w: J. Kieniewicz (red.), *Cywilizacyjnyj wybor...*, s. 130.

²⁰ Por. M. R. Beissinger, *The Persistence of Empire in Eurasia*, „AAASS NewsNet”, v. 48, n. 1, January 2008, s. 1.

przeszłości wiąże się między innymi z ogólnym brakiem gotowości wśród Rosjan do rozliczenia się z ciemnymi kartami własnej historii²¹. Także wśród badawczy kwestie te podnosi się jedynie w wąskich kręgach – jak ten skupiony na przykład wokół czasopisma *Ab Imperio*. Ogólną tendencją pisania narracji historycznych w Rosji jest poza tym przyjmowanie pozycji narodu dominującego²². Rządziej można spotkać głosy przedstawicieli narodów skolonizowanych, uwidaczniających nie tak znów dobrowolny charakter przyłączenia Syberii do Rosji i krytycznie odnoszących się do takich tradycji wynalezionych jak obchody w 2011 r. 350-lecia wejścia Buriacji w skład Rosji²³.

W rozwoju studiów postkolonialnych można zasadniczo wydzielić dwa nurty. Pierwszy, który stał się domeną historyków, wiązał się z rozpadem europejskich imperiów kolonialnych po 1945 r. Badania dotyczyły procesów uwalniania się od kolonialnego panowania, a zarazem pojawiania się nowych, nekolonialnych zależności. Drugi nurt, za którego tekst założycielski można uznać *Orientalizm* Edwarda Saïda²⁴, rozwinął się w latach 80. XX w. Reprezentowali go przede przedstawiciele literaturoznawstwa i nauk o kulturze. Pojęciem-kluczem w tym wypadku jest *dyskurs*. Przedrostek *post-* nie ma tu znaczenia czysto temporalnego, a odnosi się raczej do oddziaływania kolonialnych struktur w innych formach – sposobów reprezentacji *Innego* oraz możliwości odzyskania głosu przez podmioty uwalniające się spod podległości²⁵. Między przedstawicie-

²¹ Por. K. Tomaszuk (red.), *Inteligent, humanista, intelektualista*, „Debaty Artes Liberales, t. VIII, 2014, s. 101-105.

²² W. Zajączkowski, *Rosja i narody...*, s. 3-4.

²³ M. Boronowa, *Russkaja kolonizacja...*, s. 129-143.

²⁴ E.W. Saïd, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa: PIW, 1991.

²⁵ Por. D. Bachman-Medick, *Cultural turns: nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012, s. 214-216. J. Kieniewicz (red.), „Debaty IBI AL”, t. I, s. 36-37.

lami obu nurtów narosło sporo nieporozumień i toczą oni między sobą zażarte spory²⁶.

Nie wchodząc w szczegóły dyskusji między historykami a literaturoznawcami, warto zwrócić uwagę na bardzo oporne przebijanie się idei obu nurtów do świadomości społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej: zarówno w Rosji, jak i w byłych krajach satelickich, zarówno do opinii publicznej, jak i do narzędzi teoretycznych używanych przez badaczy. I tak na przykład pionierskie na polskim gruncie studium Jana Kieniewicza z 1986 r. pozostało niemal niezauważone²⁷. Szerszym echem odbiła się dopiero publikacja *Trubadurów imperium* Ewy Thompson w 2000 r., w których autorka przeszczepia teorię kolonialną na horyzont bardziej polskiemu czytelnikowi znajomy²⁸. Niechęć środkowoeuropejskich badaczy do postrzegania swojego regionu w kategoriach postkolonialnych nadal jednak pozostaje w mocy. Podobnie rzecz ma się także z drugiej strony barykady: przedstawiciele studiów postkolonialnych rzadko włączają kraje postsocjalistyczne w krąg swoich zainteresowań²⁹.

Dzieje się tak z wielu przyczyn. Studia postkolonialne tradycyjnie wiązały się z Trzecim Światem, z rezerwą podchodzi się więc do ich aplikowania względem krajów byłego Drugiego Świata. Jest to również jeden z powodów, dla których wielu środkowoeuropejskich badaczy odrzuca tezę o kolonialnej przeszłości regionu: nie chcą być porównywani z mieszkańcami Ghany czy Wybrzeża Kości Słoniowej. Istotnie, doświadczenia podległości

²⁶ J. Kieniewicz (red.), „Debaty IBI AL”, t. I, s. 9-72. A. Pieniądz, *Historycy a teoria postkolonialna – między niewiedzą, odrzuceniem i krytyką*, tekst ukaże się w X tomie „Debat Artes Liberales” (2016).

²⁷ J. Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, Warszawa: Czytelnik, 1986.

²⁸ E.M. Thompson, *Trubadurzy imperium: literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. Anna Sierszulska. Kraków: Universitas, 2000.

²⁹ D.Ch. Moore, *Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique*, PMLA, vol. 116, no. 1, Jan. 2001, s. 115.

w Europie Środkowo-Wschodniej, Afryce Zachodniej i – dajmy na to – Indochinach były z pewnością różne. Ekspansja Rosji na zachód nie wiązała się z niesieniem misji cywilizacyjnej, tak jak to było w przypadku Syberii i Azji Centralnej. Rosyjsko-radziecka dominacja w Europie Środkowo-Wschodniej nie przebiegała w oświeceniowym paradygmacie. Wręcz odwrotnie: żołnierze Armii Czerwonej wkraczający w 1945 r. do Czechosłowacji musieli mieć poczucie spotkania z kulturą wyżej rozwiniętą. Czy jednak fakt, że to nie Lenin przyniósł cywilizację do tego regionu, pozwala określać tę dominację jako niekolonialną? Może ostrożniej byłoby mówić o różnych rosyjskich kolonializmach.

* * *

Rosyjsko-radziecka dominacja na olbrzymich obszarach Eurazji jest zagadnieniem niezwykle złożonym, a jej efektów nie dają się łatwo opisać pojęciami teorii postkolonialnej. Skrajnie negatywne aspekty, takie jak genocydy całych społeczności, występują tu równolegle z pozytywnymi. Wielu Buriatów i Kirgizów uważa na przykład, że uzyskali państwowość dzięki utworzeniu narodowych republik autonomicznych w ramach ZSRR³⁰. Oczywiście była to państwowość ograniczona, ale i tak o suwerenności większej niż w przeszłości. To ponadto w czasach radzieckich powstały elity narodowe, które zdolne były budować niepodległe państwa w Azji Centralnej po 1991 r. Widać tym samym, że rosyjsko-radziecka polityka miała wymiar nie tylko asymilacyjny, lecz także narodotwórczy.

W tym kontekście zasadne jest pytanie, czy schemat postkolonialny nie wyczerpał już swoich możliwości ekspanacyjnych. Od czasu epoki dekolonizacji świat podlegał gwałtownym przemianom – powstały nowe zależności

³⁰ Por. W. Płoskich, *Istoriija Kyrgyzow i Kyrgyzstana*, Biszkek: Ilim, 2000, s. 195-202.

i to niekoniecznie oparte na relacji centrum – peryferie. Bipolarny układ kolonizator – kolonizowany, najeżdźca – ofiara, metropolia – kolonie jest redukcjonistyczny i pozbawia zdominowaną stronę wszelkiej sprawczości. Może należałoby raczej zwrócić uwagę na relacje transkulturowe: wpływ, który wywierali zdominowani na dominujących, obecność emigrantów z byłych terytoriów zależnych w dawnych metropoliach czy wreszcie stosunki między dawnymi koloniami, niezapośredniczone już przez centrum³¹. W tym duchu, podczas jednego z okrągłych stołów, Robert Wyszyński – wskazując na powstawanie hybryd kulturowych – zadaje pytanie: „Czy można stworzyć kulturę białoruską albo buriacką po rosyjsku?”. Pytanie jest retoryczne, takie procesy się bowiem dzieją³². W podobnym duchu Tatiana Bierniukiewicz uwypukla wpływ buddyzmu zarówno na rosyjską filozofię, jak i na codzienne praktyki zamieszkujących Syberię Rosjan³³. Dodaje również, że Rosja nigdy nie była państwem narodowym, a istnienie całościowej, łączącej wszystkich obywateli rosyjskiej kultury jest mocno wątpliwe.

Humanistyka transkulturowa zapewne lepiej pozwoli uchwycić dynamikę tej rzeczywistości. O ile jednak pewne zręby analityczne teorii postkolonialnej pozostaną w mocy – chociażby jej nacisk na odsłanianie struktur panowania i przemocy. Zresztą, być może niektóre społeczności dopiero teraz wchodzą w swoją epokę postkolonialną. Czas płynie bowiem różnymi rytmami: narody rdzenne Syberii mogą przechodzić obecnie etapy podobne do tych, z którymi

³¹ E. Łukaszyk, *Problema wzaimodejstwija kultur – wozmožen li wychod za predety tradicionnych kategorij postkolonialnych issledowanij?*, w: J. Kieniewicz (red.), *Cywilizacionnyj wybor...*, s. 38-52. Por. E. Łukaszyk, *Humanistyka transkulturowa jako szansa innowacji*, <https://uw.academia.edu/Ewa%20C5%81ukaszyk>, dostęp 15.12.2015.

³² Por. G. Dondukowa, *A Poem as a Source of Ethnic Identity: a Case of Bair Dugarov*, w: C. Imichelowa (red.), *Russkaja literatura w Rossii i mirie*, Ułan-Ude: Izdatelstwo Burjatskogo uniwersiteta, 2016, s. 158-163.

³³ Por. T. Bierniukiewicz, *Buddizm v rossijskoj fijosowskoj kulturie. „Czużoje” i „swojo”*, Moskwa: Knižnyj dom „Librokom”, 2009.

zmagaly się narody Afryki kilkadziesiąt lat temu. Mimo więc, że teoria postkolonialna czasy swojej świetności ma już za sobą, nadal może być użyteczna. W dodatku to nie zewnętrzne kategorie, lecz same zdominowane niegdyś społeczności powinny decydować, jaką pojęciowością chcą się posługiwać do opisu swojej przeszłości. Mogą w tym celu używać właśnie języka teorii postkolonialnej, uzupełnionego o nowe elementy³⁴.

Nowy tom „Debat Artes Liberales” *Syberia: tradycja i modernizacja* zaprasza do refleksji nad tymi zagadnieniami.

Kamil M. Wielecki

³⁴ J. Kieniewicz (red.), „Debaty IBI AL”, t. I, s. 15-16.

OKRĄGLY STÓŁ SYBERYJSKI I

**BYĆ CZY NIE BYĆ RDZENNYCH NARODÓW
SYBERII?**

**КОРЕННЫЕ НАРОДЫ СИБИРИ: БЫТЬ ИЛИ
НЕ БЫТЬ?**

Zapis dyskusji, która odbyła się 10 grudnia na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego w ramach debaty pod tytułem „Polska – Rosja: Poszukiwania nowej tożsamości”. Tematem przewodnim, którym zajmowali się uczestnicy debaty 10 grudnia, było zagadnienie „Społeczna odpowiedzialność inteligencji: między państwem a społeczeństwem (doświadczenie Polski i Rosji)”.

JAN KIENIEWICZ: Dobry wieczór Państwu, witam bardzo serdecznie jeszcze raz na dzisiejszym ostatnim spotkaniu, które zaczynamy z trzykwadransem opóźnieniem, ale było warto. Było warto, bo były ciekawe rozmowy. To spotkanie nie jest końcem, ani nie jest początkiem. Zaczęliśmy serię tych spotkań w 2006 roku, w momencie, kiedy przyszły do Artes Liberales najpierw profesor Zoja Morochojewa, a potem profesor Uljana Winokurowa, która nam zasugerowała, że możemy w jakiejś mierze zająć się problematyką syberyjską. Zajęliśmy się nią na sposób właściwy Artes Liberales. Dlatego z przyjemnością witam na sali nie tylko dotychczasowych uczestników, ale także naszych gości zaprzyjaźnionych z innych wydziałów Uniwersytetu Warszawskiego z panią profesor Ewą Nowicką na czele. Bardzo jest mi przyjemnie widzieć tych kolegów, którzy rzeczywiście profesjonalnie zajmują się sprawami syberyjskimi.

Nasz stół jest stołem syberyjskim, przy czym ja sam nie figuruję tu jako syberyjski uczonec, ani jako syberyjski specjalista. Jestem tylko skromnym moderatorem tej dyskusji występującym z ramienia wydziału. Chciałbym Państwu przedstawić naszych panelistów. Uljana Aleksiejewna Winokurowa reprezentuje arktyczną perspektywę umiejscowioną w Jakucku. Jest postacią kluczową dla badań i działań na rzecz cywilizacji arktycznej. Profesor Andriej Bazarow z Ułan Ude zajmuje się nie tylko teologią buddyjską, ale przede wszystkim książką i cywilizacją w wymiarze szerszym niż tylko jego rodzinny kraj. Pani profesor Wiktorija Nomogojewa z Ułan Ude stoi na czele

wydziału historycznego tamtejszego uniwersytetu, z którym czynnie współpracujemy. Pani profesor Tatiana Bierniukiewicz, stażystka obecnie na naszym wydziale na ten rok, jest z Wydziału Filozofii Uniwersytetu Zabajkalskiego z Czyty i na końcu doktor Ivan Peshkov z Irkucka i z Poznania, stały współpracownik Grupy Polsko-Syberyjskiej. I na tym kończy się mój czas, który sobie wyznaczyłem dla przywitania.

Dodam jedno. Nasz stół ma zadanie bardzo proste: wprowadzenie problematyki rdzennych narodów Syberii w tę sieć zagadnień, którą snujemy tutaj w przestrzeni Polski i w przestrzeni Rosji. Mówię tu o zagadnieniach, które poruszaliśmy wczoraj i dzisiaj podczas debaty – odpowiedzialności inteligenta, intelektualisty, myśliciela, pracownika uniwersytetu wobec społeczeństwa i wobec władzy, czyli wobec państwa i problemów, jakie stąd wynikają¹.

Bardzo dziękuję Państwu za uwagę i proszę o zabranie głosu panią profesor Winokurową. Dodam jeszcze, że pozwoliłem sobie narzucić panelistom rygor bardzo surowy, czyli dziesięciominutowe wystąpienia wprowadzające. Jak było tutaj dwukrotnie powiedziane wczoraj i dzisiaj, wymaganie od uczonego, żeby powiedział coś mądrego w dziesięć minut, przypomina terror dziennikarski. Ja nie mam charakteru terrorysty, ale jak wicie, mam skłonność do trzymania się czasu. Ta klepsydra jest głównie dla mnie. To nie jest gilotyna dla uczestników, to ma mnie dyscyplinować.

Ульяна Винокурова: Dziękuję bardzo. Дорогие соотечественники, дорогие поляки! Сибирь – это сакральное пространство, и ограничения во времени для нас совершенно не новость. Мы сюда ехали с ограничением времени. На предыдущих панелях было очень много интересных мыслей, жаль, что моя презентация была

¹ Materiały z tej dyskusji znalazły się w tomie VIII Debat Artes Liberales: K. Tomaszuk (red.), *Intelligent, humanista, intelektualista*, Warszawa: Wydział „Artes Liberales” UW, 2014.

подготовлена раньше, чем я вас услышала. Хотелось еще много корректив внести, но приходится выходить после предыдущих панелей с уже устаревшей презентацией. Мой вопрос очень важный: как мы будем выживать? Быть нам или не быть? Я говорю «мы», потому что как интеллигенция беру на себя это пресловутое право – говорить от имени народа, при этом, как на предыдущих панелях было сказано, наше социологическое сообщество достаточно сильно отстает в этих чувствах по сравнению с писателями.

Итак, что такое Сибирь? Это 8% населения страны, и там много чего есть, это кладовая Российской Федерации. Если взглянуть на историческую карту расселения, можно увидеть, как много было народов в Сибири. Сейчас сильно поредело. В основном, мы будем говорить примерно об одном миллионе населения. Мы сюда включаем 37 коренных малочисленных народов Севера Сибири плюс еще так называемые титульные народы (саха, буряты, тувинцы, алтайцы, хакасы), всего 42. Надо сказать, в целом, речь идет не только о сибирских народах, поскольку некоторые из них рассредоточены по разным континентам. Сравнение переписи на основании исследований Дмитрия Богоявленского² показывает, что прирост наблюдается только у 14 народов, тогда как сокращение численности – у 24 из них. В целом, численность, при этом уменьшается.

И здесь я хотела бы разделить тезисы уважаемого нами Валерия Александровича Тишкова³, что это тоже своего рода конструирование. В принципе, реально этих народов нет. На самом деле, остается только 7 народов с положительной динамикой: ненцы, долганы,

² Д. Богоявленский. Последние данные о численности народов Севера // Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. URL: <http://www.raipon.info/component/content/article/1-novosti/2637-2011-12-27-11-54-03.html>. (дата обращения: 30.12.2011).

³ Валерий А. Тишков был участником дискуссии.

эвенки с эвенками, юкагиры, ханты и манси. Я думаю, что из малочисленных народов только у ненцев идет естественный прирост. Наиболее сильное сокращение численности наблюдается у наиболее русифицированных народов (вепсы и шорцы, саами, народы Приамурья, алеуты и чуванцы).

Хочу рассмотреть различные аспекты ответа на наш вопрос: быть или не быть? Первое – это нарушение баланса этнического жизнеобеспечения со средой обитания. Сейчас наблюдается исход со своей среды обитания, смена образа жизни, и в результате этого согласно федеральным законам происходит разделение этих народов на тех, кто проживает в своей традиционной среде обитания, они как бы протекционируются государством, и тех, кто уехал оттуда, они не обладают такими гарантиями. Более того, этот процесс сопровождается тем, что традиционные меры экологической культуры стираются по отношению к своему кормящему ландшафту, этот процесс сопровождается федеральными правовыми ограничениями на ведение традиционного хозяйства и способов жизнеобеспечения. Сейчас и рыболовство, и охота, и другие виды традиционной занятости ограничиваются федеральным законом, абсолютно не соответствующим биологическим ритмам этих животных и объектов природы.

Второй вопрос – это политическая субъектность. У нас с 1992 года существует Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, объединяющая 34 региональных и этнических образования, плюс еще так называемые титульные народы. Я говорю «так называемые», потому что, на самом деле, это тоже пустое конструирование, реально ни полномочий, ни прав у них не имеется. Более того, как раз именно это понятие вызывает дополнительные трудности в сохранении этничности, для которой важны два аспекта: первое – это гарантирование прав, а второе – это традиционное природопользование.

Функционально-системный подход позволяет увидеть, как идет процесс эволюции коренных народов, в котором можно выделить этногенные процессы, исходящие из социосферных, этносферных и биосферных изменений. Соответственно, мы можем думать о том, как сохранить эту проблему устойчивости и как отслеживать структурную перестройку адаптационных механизмов трех видов среды.

Во-первых, следует отметить, что Сибирь – это зона дискомфорта климата. Самая дискомфортная зона – это Енисей и Якутия. Взять хотя бы мой родной город, который ежегодно переживает так называемые наводнения, на самом деле, это последствия глобального изменения климата. Во-вторых, мы видим, как изменяются ландшафтогенные процессы, как влияет экология на жизнь коренных народов. Прежде всего, это особенность жизнеобеспечения, для коренных народов биомасса гумуса не важна, а все, что им важно, регулируется федеральным законом против их естественного жизнеобеспечения. Происходит сильнейшее антропогенное загрязнение и нарушение биоценоза.

Что касается качества жизни в Сибири, по состоянию на 2009 г. 13 регионов были донорами (Тюменская область, Ханты-Мансийский АО-Югра, Ямало-Ненецкий АО – нефтегазодобывающие регионы), 11 субъектов можно охарактеризовать как относительно благополучные (как, например, Магаданская обл., Сахалинская область, Чукотский АО), 51 – благополучные среднячки (к примеру, Забайкальский край) и 9 субъектов – качество жизни ниже среднего (Камчатский край, Р. Хакасия, Р. Алтай, Амурская область).

Следующий аспект – образование, воспроизводство культурное и духовное. И опять же в таких регионах-донорах, как Ямало-ненецкий автономный округ, нет вуза. Теперь посмотрим на школы. Почти в половине населенных пунктов нет полных средних школ. А это значит, что воспроизводство культурное и духовное

может быть достигнуто с большим трудом. Теперь о языках. В целом, надо сказать, что у нас только половина детей изучает родной язык в школе.

Итак, смотрим теперь на ресурсы самоуправления. Надо сказать, что это самоуправление во многом зависит от уровня социальности политической организации, цивилизаций, вмещающих народы Сибири. Наблюдается снижение этого качества управления. Как мне представляется, вся эта система – российская или советская – отличается неизменностью моделей власти, форм тоталитаризма и диктаторства по отношению к данным народам.

Что касается экономических ресурсов, самое важное, что народы Сибири отчуждаются от биологических ресурсов среды обитания. Культурная революция социализма привела к снижению и падению сопротивляемости этнических систем, уходу национальной интеллигенции от своей преобразующей творческой роли в иные ниши самореализации. В момент перестройки писатели коренных народов стали глашатаями, голосом своего народа: Владимир Санги, который организовал первую Ассоциацию коренных народов, Еремей Айпин, Юван Шесталов.

С чем сопряжены этногенные процессы? Во-первых, конструирование специальной этничности, для того чтобы выжить и стать малочисленным народом. Второе – декларация государственного суверенитета. А в результате, что мы видим? Мы видим, что национальная интеллигенция оказалась в сложнейшем положении, потому что именно ее сфера стала одной из тех, которые выпали из рыночных отношений. Однако с наступлением перестройки и объявлением суверенитета начался приток интеллигенции из этой сферы в государственную власть. Вот, например, 25 лет руководящий министерством культуры Республики Саха Андрей Борисов. Был создан в 1991 году и реорганизован в 2008 году Институт проблем малочисленных народов

Севера СО РАН. Его директор доктор филологических наук, эвен Василий Роббек ушел из жизни в 2010 г. Появилась новая волна лидеров, таких, как например, Михаил Погодаев, председатель Союза оленеводов мира.

Итак, что осталось? Присутствует множество проблем. При этом эти проблемы остаются нерешенными как в советское время, так и в настоящее время. И мы можем посмотреть, как относится власть и интеллигенция к процессам модернизации в сфере техники, науки, культуры и искусства, и увидеть, что Россия остается на первичном этапе модернизации. Более того, идет откат, Академия наук у нас находится в сложном положении.

Какие из всего этого можно сделать выводы? Прежде всего, что большинство сибирского народа ассимилировано и не имеет шансов на воспроизводство своей коллективной идентичности как этнической общности. Второе, народы Сибири будут до той поры, пока русский народ будет отставать от темпа модернизации. Такой совет нам давал еще в 1912 году наш писатель Алексей Кулаковский. «Не надо уходить ни в какой Китай, в США, надо держаться русских, поскольку они такие же необразованные, как мы». Может быть, мы получим шанс на сохранение при условии реализации международного права в России. Это образ наших коренных народов в Сибири. Мы на волне жизни в таком рискованном положении. Благодарю за внимание.

JAN KIENIEWICZ: Bardzo dziękuję i przepraszam za moje skąpstwo w czasie, i bez dalszej zwłoki... proszę o zabranie głosu doktora Ivana Peshkova.

Иван Пешков: Уважаемые коллеги, темой моего выступления будет статус коренного народа России между риторикой и практикой. И чтобы не повторяться, я постараюсь – у меня очень мало времени – достаточно схематично описать некоторые проблемы, которые, как мне кажется, возникают при попытке понять, что же мы по-настоящему думаем, когда употребляем слово

«коренные народы», что это слово значит, что значит в определенной перспективе, а прежде всего, что это значит в перспективе российского общества. И здесь я хочу сделать одну оговорку. Тема доклада немного неточная. Я буду (поскольку наш круглый стол занимается Сибирью) говорить, прежде всего, о сибирской проблематике, поэтому коренные народы Севера России, Юга России здесь не будут затронуты.

В общем, статус коренного народа – это определенный особый режим гражданства, при котором государство от лица общества и доминирующей нации берет на себя защиту традиционных моделей хозяйства и культуры. Статус этот подразумевает невопианность в доминирующие модели жизни, вызванные другим культурным базисом сообществ. В общем-то, эта ситуация немного напоминает ситуацию с меньшинствами и диаспорами, но в отличие от меньшинств и эмигрантов, невопианность не воспринимается как заговор, как что-то враждебное. Она воспринимается более нейтрально в связи с колониальным опытом сообществ, что подразумевает определенную долю вины доминирующей нации по отношению к сообществам, определяемым как коренные или эндогенные. В случае российского общества никакого согласия на вину быть не может. Можно скорее говорить о более мягком статусе бывших хозяев территории, бывших, может даже, жителей территории.

И этот особый статус, давая часть преимуществ (в российской практике часто дисфункциональных, но, по крайней мере, номинальных) порождает целый ряд рисков. Прежде всего, это риск быть объектом политики государства, а не субъектом культурной, экономической, социальной политики. Второе – это риск зависимости от государственной помощи и дотаций. Третье – это негативное восприятие остальными членами сообщества как иждивенцев, а в агрессивных или ксенофобических дискурсах даже как алкоголиков

и тунеядцев. В случае России это в особой степени касается малочисленных коренных народов. И все это непонимание связано с тем, что, в общем-то, на уровне общества существует определенное непонимание того, что этот статус значит.

Третье, коренной статус – это, с одной стороны, гарантия помощи, с другой стороны – фиксация на определенном статусе. Гарантия включения в сложную сеть обслуживания, в которой участвуют чиновники, субподрядчики, музеи, институты краеведения, писатели, программы образования и социальные лифты. В случае России, как правило, сломанные социальные лифты, чисто номинальные. А с другой стороны, всегда за этим стоит фиксация, т. е. вся эта романтика отсталости, которая особенно в нашем современном параде определенной ксенофобии становится просто отсталостью, уже без всякой романтики. Этот статус несет определенные риски, про которые мы часто забываем.

В общем, статус коренного народа в конкретном месте и времени – это продукт взаимодействия правового, политического и обыденного дискурсов, с одной стороны, и противоречивого набора практик, с другой. Если взять сибирский опыт, то к этому присоединяется еще определенная инерция советского словаря и советских практик, а также влияние современных идеологий эндогенности и опыта участия в международных организациях, опыта в организации коренных народов. И вот это использование гибридных языков ведет к достаточно гибридным практикам, где современные институциональные формы часто имитируют советские, а новые формы, как например, приграничная торговля с Китаем и Монголией дают возможность сохранения определенных советских статусов, институтов и форм жизни. И в этом плане нужно обратить внимание на то, что в русском, как, в принципе, и в польском, языке слово «коренной» народ отсылает к слову «корень», подразумевая, с одной стороны, определенные связи

с территорией (хотя в польском языке это слово несет абсолютно другую нагрузку), и с другой стороны – императив сохранения культуры. И вот эта связь между правом на территорию (и особой связью с территорией) и сохранением культуры очень важна.

Следует отметить, что дискурс права собственности на территорию, в случае сообществ немножко в другом режиме гражданства, сознательно игнорирует перспективу геополитического контроля современного государства над гражданами и пространством, т. е. определенного императива, когда государство не согласно на существование неконтролируемых территорий и популяций. Это дает возможность государству переписать любой контракт в категориях защиты прав граждан или защиты сообществ, признанных какими-то там особенными, от отсталости. В этот момент, как мне кажется, вторичность прав собственности перед суверенитетом государства, особенно видна в приграничных районах.

В общем Сибирь является огромной фронтальной зоной. Следует обратить внимание на то, что исторически так сложилось, что Сибирь является не столько географическим термином, сколько, если взглянуть исторически, скорее процессом. Процессом, который можно назвать сибиризацией, а именно процессом пространственно-административного проектирования и постепенного перехода от пространства номадических сообществ, кочевников к агро-номадическому сообществу с православной и в языковом плане русской культурной доминантой.

Второй чертой сибирского общества, которая очень сильно повлияла на определенный статус коренных сообществ, является то, что это общества блуждающего, как мне сейчас подростки сказали, случайного (модное слово) продвигающегося фронта, который полностью меняет статус приграничного населения, которое то становится приграничным, потом перестает им быть и так далее, и так далее.

И здесь в Сибири, если взять 18-19 век, существует 2 больших фронта. Прежде всего, это северная сеть на базе якутских ярмарок, контактов между американским континентом и Россией с доминантой якутской культуры и, естественно, на юге – это сибирско-китайский фронт с ключевой ролью монгольского и, в чуть меньше степени, тунгусо-манчжурского населения. И местное население – почему я говорю про этот фронт – с одной стороны, всегда является объектом защиты (по крайней мере, всегда появляется дискурс защиты) от китайцев, или от американских миссионеров, или еще от чего-то, с другой стороны, всегда появляется страх нелояльности и то, что в 19 веке называли номадической угрозой.

Поэтому статус коренных народов (очень мало времени, извините за схематизм) состоит из нескольких процессов. Прежде всего, постоянные попытки превратить кочевников в полукочевников, а в идеале – в оседлое население, постоянные попытки христианизации и постоянные попытки определения достаточно лояльного фронта. В этом контексте коренных народов, в узком смысле, в России есть инородцы. Как вы знаете, это слово отсылает, наверное, в логике царских чиновников к определенному происхождению, и, возможно, было бы более точным определение «иноверцы», но прежде всего – инородцы, которые имеют определенный, очень своеобразный экономический статус.

Здесь очень важно обратить внимание на то, что если мы говорим про права на землю, то ни в царской России, ни в СССР коренные народы Сибири не имели абсолютных прав на землю. Они имели право распоряжаться землей, но не имели прав на землю, потому что в Сибири собственником земли выступает казна и кабинет. В некоторых местах практически до революции сохраняется такая очень архаичная форма, как «ясак». Что очень интересно, большая часть этих выплат идет в кабинет, т. е. практически коренные на-

роды финансируют царскую семью. Царская семья находилась на иждивении охотников и оленеводов – так длилось практически 200 лет. И здесь что интересно, что каким-то таким переломом стало это так называемое 20-летие или 30-летие консервативного поворота перед революцией, когда инородческий вопрос ставится в форме практически полной ассимиляции и христианизации. Чем это закончилось, мы все знаем. И здесь царская Россия получает в итоге очень запутанный опыт и определенное несогласие элит, по крайней мере, бурятских или якутских, на политику русификации и попытки их содержания, что, в общем-то, тоже определило поведение этих элит во время гражданской войны.

В Советском Союзе ситуация диаметрально меняется, проводится политика коренизации, по крайней мере, до 1935 года. И в общем-то, в памяти коренных народов, наверное, самый справедливый или идеальный паттерн национальной политики в их отношении – это ранние 20-е годы 20-го века, когда действительно большевики используют этот ресурс фрустрации в результате царской политики, действительно подчеркивая новые формы. Но, как все мы знаем, в 1935 году происходит определенный национальный поворот и словарь резко меняется. В 1937 году большая часть коренных народов теряет европейски ориентированную интеллигенцию. В случае бурят – традиционную интеллигенцию, связанную с монастырями и высокообразованными аристократами в монгольском мире. В этот момент происходит полное реформирование этой идеи, усиливается то, что можно назвать советским ориентализмом, и практически Сибирь становится страной будущего, а не прошлого, где советский человек побеждает Север в каких-то таких, немножко экзотических декорациях. В этот момент постепенно убирается слово «коренной», так как это влечет за собой ассоциацию с колониализмом.

Люди, которые занимались историей Сибири, независимо от того, были они коренного или некоренного происхождения, попадали в очень интересную ловушку. С одной стороны, надо было быть марксистом и писать о достаточно агрессивной политике царского правительства, а с другой, надо было быть лояльным по отношению к идее ведущей исторической роли русского народа в развитии Сибири. Это приводило к императиву представления присоединения сибирский территорий как исключительно добровольному процессу, а все негативные факты сводились к ошибкам отдельных людей и групп (козаков, купцов, воевод). В этот момент создаются определенные формы официального прошлого, которые живут до сегодняшнего дня: это музеефикация наследия коренных народов и политика домов культуры.

В общем, термин «коренные народы» табуизируется. Может, старшее поколение помнит, что в 1985 году Всеволод Софинский произнес фразу, что коренных народов в СССР нет, потому что не было колониального опыта и сегодня нет колониализма. То есть, в общем-то, мы видим, что это просто юридический термин и он все время идет в контексте исторических мифологий, которые несет общество. В 1992-1993 году термин возвращается как в общедофедеративное, так и в республиканское правовое поле, но так как это была эпоха синтеза, то начинают говорить о коренных малочисленных народах, соединяя советский и международные словари. И в общем-то, сейчас в Российской Федерации коренной народ – это противоречивая категория, которая не совсем отвечает реальности сибирского общества, но следует отметить, что статус коренного народа – это, прежде всего, форма действия, поиск форм дееспособности этой концепции, поэтому при всей ее противоречивости нам нужно смотреть на реальные практики.

Мне кажется, что определенные задачи, которые стоят на сегодняшний день, это, прежде всего, расчистка

терминологии, которая, с одной стороны, создает пустые обещания, с другой стороны – необоснованные ожидания от власти, потому что и понятие титульной нации, титульного суверенитета (о чем уже говорила профессор Винокурова), и понятие «коренного народа» абсолютно непродуманны и имеют противоречивое применение в обыденном и в юридическом смысле. Мне кажется, неизбежной является более решительная культурная политика, которая должна изменить статус Сибири с темного угла империи на что-то более достойное, и не только с точки зрения экономического богатства. Если экономически путь России связан с полезными ископаемыми, тут Сибирь должна играть роль первого плана, но это также источник культурного разнообразия. Без этого расширение прав на территорию будет вызывать только протест, разрушение коренного населения и Сибири и жителей демографического ядра.

Мне кажется, самое главное, о чем нужно помнить, что основные требования коренных народов, связанные с тем, что особенно жители Севера Сибири несут расходы за неудавшуюся модернизацию Севера, которая проходила в очень трудных условиях, в условиях практически окончания модернистического проекта. Поэтому, мне кажется, нужно обращать внимание, прежде всего, на экономические требования коренных народов и искать попытку соединения возможностей центра и потребностей самого населения. Спасибо.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję. Zwłaszcza że prelegent zmieścił się w 12-minutowym limicie. Proszę teraz profesora Andrieja Bazarowa o zabranie głosu.

Андрей Базаров: Добрый вечер. Хочу сделать небольшую презентацию и рассказать о том, чем я занимаюсь и потом все это расширить до проблем коренных народов Сибири. Я долгое время занимался тибетской текстологией, а вот уже десять лет занимаюсь описанием тибетских рукописей в книгохранилищах,

полевой археографией. Езжу по деревням, смотрю, как книга существует в своем культурном и этническом пространстве. Исследования проходят как бы на трех уровнях: первый пласт – книжный репертуар обычного человека в повседневности, второй пласт – это книжная культура и практика сохранения традиции и третий – это социальный облик хранителя коллекции. Ну, в основном это касается, конечно, буддистов-бурят, потому что я занимаюсь старо-монгольской и тибетской текстологией. Необходимо сказать, что с 15 века буряты обладают своей письменностью – старо-монгольской, а языком культуры был тибетский. Я продемонстрирую, как эта культура сохраняется в конкретных условиях. Следующий пласт – это культовая практика, проблемы сохранения, поклонения, чтения литературы, ну и очень большой пласт – это социальный облик, социальный портрет хранителя коллекций тибетской и старо-монгольской книжности. Здесь несколько аспектов: гендерные исследования, проблема профессиональности, затрагивается как раз проблема интеллигенции и проблема преемственности.

Года три назад мы в своем центре (Центр восточных рукописей и ксилографов Российской Академии Наук) объединили исследования по старообрядческой книжности с буддистской. И удивительно – оказалось, что старообрядческая книжность и буддистская в реальных условиях исторического и государственного, российской истории и государственного развития прошли приблизительно один и тот же путь. И к сожалению, мы констатируем что на данный момент старообрядческая книга и культура является более ранимой, чем, например, буддистская, потому что у буддистской существует масса источников для дальнейшего развития.

Теперь то, что я тезисно хотел рассказать. Вчера очень большое значение придавалось проблеме создания государственной идентичности: общероссийской и имеющей общую культуру. Хочу сказать, что эта

проблематика формировалась за счет фобий. Скажем, если вы не выберете этот путь, то будет что-то другое, еще хуже. В России обычно такой тезис часто звучит для формирования положительного ответа. Необходимо сказать, что демонстрация этой фобии вызывает ответные фобии, т. е. ответную боязнь, потому что история России демонстрирует, что ради этой общекультурной общности население постоянно страдало в исторической перспективе.

Это очень хорошо демонстрируется на примерах социальной археологии. Если мы возьмем старообрядчество, то стержнем старообрядческой культуры является старообрядческая книга. Первый пример, когда в середине 17 века было принято решение о воссоединении Украины с Россией: реформа Никона была проведена из-за этого расширенного государственного решения. И тогда эта русская идентичность была, в конечном счете, подавлена и, в общем-то, ушла в Сибирь. Что касается буддистов-бурят, то, конечно, на протяжении 17-19 веков идет подавление этой буддистской книжности. Я работал всегда в архивах, это подавление было системным, в виде цензурирования, в виде запрета на публикации и перенос через границу. Многие виды этих репрессий проводились в Советском Союзе в 30-е годы, когда эта книжность была практически полностью уничтожена. В нашей археологии фиксируются различные примеры массового уничтожения этой книжности.

Следующий момент, российская культура формируется постоянно борьбой между отдельными автономными культурами и вот этой большой культурой. Что будет следующим шагом? Создастся ли такой механизм, когда универсальная общероссийская государственная культура станет, скажем так, лояльной к этим маленьким этническим культурам? В это, к сожалению, исходя из исторического опыта, мало верится. Но возможно механизм такой будет найден.

Самой большой трагедией бурятской книжности является потеря письменности. Известно, что в 30-е годы был проект перевести русскую культуру на латиницу, т. е. окончательно отойти от такого элемента узости и перейти к мировой революции, но в конечном счете русская культура не отошла от кириллицы, а бурят лишили своей письменности. Сейчас используется кириллица, и историческое наследие для бурят практически недоступно. Но таких примеров можно приводить массу.

Но и второй тезис: я слушал блестящее выступление сегодня утром и всегда там был один такой момент, что для археографа книга – это предметность и телесность. Это очень важный параметр для идентичности в том смысле, что наша идентичность, человеческая идентичность, она не бестелесная. Я люблю выражение Сергея Сергеевича Аверинцева о том, что бестелесная государственность подавляет нашу конкретную личностную телесность, а с книгами это очень ярко выражено. Есть масса примеров, когда эта книжность уничтожалась, масса интервью, например, даже старообрядцев. Например тот же страшный книжный саван, когда умирает старообрядец и с ним в гроб кладут его книги. В Сибири это очень характерный момент. Ну, и буддистская книжность, когда человека расстреливали, он просил сжечь книги после него и развеять пыль над рекой. Таких примеров очень много. Сибирская книжность – это, прежде всего, предметность. Я в любом случае считаю, она имеет запах, цвет, телесность и так далее.

Третье – это социальный портрет хранителя. Я бы хотел насчет интеллигенции и книжности еще вот что сказать... По нашим данным, которые я собирал семь лет, наблюдается очень странное положение бурятской интеллигенции в отношении традиционной книжности. Бурятская интеллигенция вечно оказывалась безграмотной. В 30-е годы, когда люди знали старо-мон-

гольский и считали себя грамотными, резко объявляли, что они безграмотные, не имеют своей письменности и так дальше. Все переводили на латиницу. Два года латиницы, потом перевели на кириллицу. И снова надо было обучаться грамотности. В настоящее время, судя по моим данным, книжность сохранилась не среди сельской интеллигенции (я, в основном, в селах занимаюсь этими исследованиями), а среди, скажем так, скотоводов, хотя в последнее время интеллигенция как бы заново догоняет свою этническую идентичность и снова становится якобы лидером.

И в результате, хочу сказать, что я с Ульяной Алексеевной всегда согласен, когда она говорит, что судьба малых народов Сибири весьма печальна, нет шансов на выживание... На самом деле малые народы находятся на грани не просто.... Идентичность для малых народов – это не проблема, скажем так, перехода, а на самом деле – элемент исчезновения. И я как интеллигент считаю, что здесь единственный выход в том, что в России должно сформироваться гражданское общество, потому что другого выхода нет. При любых тотальных формах подавления, диктатуры эти малые народы просто не выживают. А как создать гражданское сообщество – это уже вопрос, конечно, очень серьезный, он требует работы и борьбы за это общество, за эти гражданские сообщества. Вот что я хотел сказать. Спасибо за внимание.

ЖАН КИЕНIEWИЦ: Bardzo dziękuję i teraz poproszę o zabranie głosu panią profesor Wiktorię Nomogojewą.

Виктория Номогоева: Уважаемые участники дебатов! Позвольте поприветствовать вас от имени Бурятского государственного университета, позвольте передать вам привет с берегов Байкала, особенно тем участникам, которые побывали там нынче в августе, и поблагодарить за приглашение принять участие в этих дебатах. Вы знаете, когда находишься на периферии, живешь и варишься в собственном соку, кажется, что

круг проблем, которые тебя окружают, неразрешим. А присутствие и участие в этих дебатах вселяет некую надежду, что проблемы можно разрешить, что об этих проблемах можно сегодня говорить и что эти проблемы есть не только у нас.

Для начала я хотела бы показать очень кратко для тех, кто не знает историю (для тех, кто не знает, где находится Республика Бурятия, кто такие буряты, как образовался этот этнос), сделать такой краткий экскурс. Буряты – это народ, который образовался в результате присоединения этой территории к Российскому государству и проведения границы между Россией и Китаем (в то время Монголия находилась в составе Китая). И вот проведение данной геополитической траектории плюс, естественно, те этнические процессы, которые переживали сами родовые группы, которые назывались племенами северных монголов, все это привело к образованию этого народа. Русских любовно называли, когда встречались с ними впервые, «бращки» – от слова «братья». Затем этот этноним для русских превратился в «инородцы», т. е. буряты из братьев превратились в инородцев, долго существовали в статусе инородцев. Но в то же время от своих братьев, кровных братьев-монголов, они получают новое этническое звучание «орос-монгол», на русском языке означает «русские монголы». Буряты – это этническая группа, которая оказалась между молотом и наковальней. Затем уже в составе Советской России буряты были отнесены к категории национальные меньшинства, так называемые нацмены.

Такая трансформация, такая траектория движения названия, естественно, не вселяет особых надежд на то, что следующее название будет приятнее, тем более, конечно же, при существующей политической ситуации. В этом отношении хотелось бы провести сопоставительный анализ с недавним прошлым: в 19 веке, вернее, во второй половине 19 века, у бурятского народа

начинает формироваться интеллигенция. Интеллигенция, конечно же, формируется неспроста. Появляются первые грамотные люди, которые обучались в светских школах, получили светское образование на европейском языке. И данные грамотные люди сформировали уже следующий этап, следующую ступень интеллигенции – бурятскую национальную элиту в начале 20 столетия. Бурятская национальная элита сформировалась, конечно же, в российских условиях. Естественно, условиями ее появления и существования были связаны с общероссийскими проблемами. Соответственно, эта бурятская национальная элита в идеологическом отношении была, конечно же, пророссийской, но тем не менее именно ее удалось поставить очень серьезные вопросы того времени. Это, прежде всего, культурная автономия бурят в условиях Российской империи. Культурная автономия подразумевала развитие образования, языка, литературы и всех сопутствующих этому требований.

Известные события советского периода, которые, в принципе, мы долгое время склонны были считать самым счастливым временем в истории бурятского народа, когда бурятский народ приобрел государственность – это 1923 год. Эти события, может быть, мы бы более триумфально до сих пор оценивали, если бы не известные аспекты, о которых сейчас очень много говорил профессор Базаров. Это, конечно же, языковые реформы 30-х годов, это политические репрессии 1937-1938 годов, о которых говорил доктор Пешков, которые фактически физически уничтожили как духовную, так и национальную интеллигенцию. После реформы 30-х годов (на этом процесс не остановился) в 1937 году произошло территориальное разделение бурятского народа на три территории, две части бурятского народа оказались в соседних Читинской и Иркутской областях. В 1958 году из названия Бурят-Монголии было убрано название Монголия, т. е. она была Бурят-монгольской

социалистической республикой, а стала Бурятской автономной социалистической республикой. В 1974 году было отменено преподавание на бурятском языке в школах.

Какую ситуацию мы имеем на сегодняшний день? 1993 год – год образования Республики Бурятия, получение государственных символов: конституции, герба, флага, принятие законов об образовании и о государственных языках. В республике были приняты два государственных языка – русский и бурятский. К сожалению, сегодня хотелось бы констатировать, что мы опять оказались у того же разбитого корыта, у которого мы находились накануне 90-х годов. Сегодня мы вынуждены обсуждать проблемы обязательности изучения бурятского языка в школах. Дело в том, что по федеральному закону (а все региональные нормы права приводятся сейчас в соответствие с федеральным законом) язык должен изучаться по желанию. Соответственно с этим, у нас в республике сейчас шла очень большая дискуссия о преподавании бурятского языка в школах. Она дошла до самого высшего законодательного органа, который буквально на днях, в начале декабря, принял решение отложить этот вопрос, потому что сегодняшняя власть республики не в состоянии поставить точку в этом вопросе.

Заканчивая свое выступление, я хотела бы сказать, что у нас трансформация бурятской этничности пережила достаточно сложные этапы своего становления и развития, но на сегодняшний день, к сожалению, мы вынуждены констатировать, что этничность можно сохранять в республике в условиях нашего государства лишь только в форме различных народно-культурных фестивалей. Сегодня мы можем встречаться с якутами, эвенками и другими коренными народами Сибири на Ёрдынских играх. Сегодня буряты пяти регионов мира могут собираться на фестивале Алтаргана, демонстрировать там свои возможности народного творчества, танцев

и культуры. Сегодня мы можем гордиться скульптурами Даши Намдакова, которые знают по всему миру.

Таким образом трансляция национальной и этнической бурятской идентичности на сегодняшний день, к сожалению, возможна только на таком уровне. К сожалению, возможности современной интеллигенции, которая бы могла действительно доносить до власти чаяния бурятского этноса и, по крайней мере, их озвучивать ограничены рядом существующих общегосударственных проблем. Можно привести несколько примеров. За 2013 год в Республике Бурятия было возбуждено два уголовных дела на блогеров, которые занимались освещением национальных проблем в блогосфере. Это и непонятный отъезд с необозначенной целью в Америку нашего историка Владимира Хамутаева, который писал о национальных проблемах. Такие факты мы, к сожалению, на сегодняшний день имеем. У меня все. Спасибо.

JAN KIENIEWICZ: Bardzo dziękuję za to wystąpienie i proszę o zabranie głosu panią profesor Tatianę Bierniukiewicz.

Татьяна Бернюкевич: Уважаемые коллеги! Я понимаю, насколько сложно провести весь день, присутствуя на конференции, слушая, пусть интересные, но многочисленные доклады, поэтому с чувством глубокой признательности и сострадания к вам я постараюсь уложиться в свое время. Выступление будет сопровождать небольшая текстовая презентация, просто мне кажется, что говорить я ввиду ограничения во времени буду меньше, чем текст, который будет на презентации. Итак, тема моего выступления – Буддизм русских Забайкалья: соседские взаимодействия с бурятской культурой. В процессе подготовки сегодняшнего доклада, который, в принципе, должен был касаться региональных аспектов восприятия буддизма русским населением, я поняла, что рассматривать этот региональный аспект вне

определения факторов рецепции буддистских идей в культуре России (чем я, собственно, занимаюсь), в принципе, невозможно. Поэтому свое выступление я как раз начну с тех факторов, которые способствовали влиянию буддизма на культуру России.

Итак, влияние буддизма на культуру России определено целым рядом факторов, среди которых воздействие западного интереса к Востоку, мировоззренческие поиски, связанные с ощущением кризиса западной цивилизации, влияние западноевропейской науки и философии. Ну, наиболее продуктивной в этом смысле была философия: Артур Шопенгауэр, Эдуард фон Гартман, Фридрих Ницше. Активно публиковались литературные произведения европейских авторов, написанные на буддистские сюжеты. Например, знаменитая поэма Эдварда Арнольда «Свет Азии» в конце 19 – начале 20 века переиздавалась в России несколько раз. Другой, не менее важной социокультурной причиной вхождения буддистских идей в российскую культуру явилось наличие с 17-18 веков буддистских регионов в составе самой России: территории проживания тех народов, чья культура была тесно связана с буддизмом Тибета и Монголии, бурят и калмыков. Россия приобретала свой живой опыт взаимодействия с восточными культурами. Ну, и конечно нельзя не говорить о том, что в актуализации интереса к буддистской культуре играл важную роль и геополитический фактор.

Итак, можно выделить следующие факторы влияния буддизма на культуру России. Как ни парадоксально, но первым фактором я назову роль миссионерской деятельности русской православной церкви. Освоение восточных территорий сопровождалось широкой миссионерской деятельностью, а для того чтобы выполнить эту задачу, нужно было понимание особенностей местных религий и верований. Понятно, что содержание произведений православных авторов

показывает, что они были направлены, прежде всего, на апологию православия посредством критики буддизма. В то же время для распространения буддистских идей эта ситуация была благоприятной хотя бы потому, что, критикуя буддизм, православные авторы одновременно рассказывали об его основах и пытались интерпретировать его терминологию в понятных для русских терминах. И таким образом, в конце концов, способствовали распространению этих идей.

Вторым фактором я бы назвала значение философского литературного дискурса в рецепции буддистских идей. И в западной, и в русской культуре существовала традиция обращения к буддистским идеям, которая чаще всего приводила не к историко-философским студиям (этим занималось востоковедение), а к формированию оригинальных авторских концепций, в которых они использовались. Но при этом выполнялась интерпретационная популяризаторская функция по отношению к самому буддизму. Ну, о роли литературного дискурса тоже уже известно. Это, прежде всего, творчество известных писателей и поэтов: Алексея Толстого, Ивана Бунина, Велимира Хлебникова, Константина Бальмонта, причем часть из них связывала этот интерес со знакомством с литературой, а такие как Хлебников непосредственно были связаны с культурой того народа, рядом с которым они жили.

Следующий фактор – это роль бурятской интеллигенции и буддистского духовенства в восприятии буддизма в России. Этот фактор сыграл огромное значение в конце 19 – начале 20 века, конечно, он связан с такими яркими именами как Петр Бадмаев, несмотря на всю противоречивость личности, Гомбожаб Цыбиков, Базар Барадин, Агван Доржиев. И вклад, например, бурятских ученых-путешественников не только в том, что они описывали, исследовали буддистскую общину (мы им обязаны информацией о религии Тибета,

первыми сведениями о буддизме), но и тем, что был сформирован особый нормативный тип российского путешественника в Тибет. Это должен был быть человек из буддистского региона либо происходящий из буддистской среды, который сочетал бы в себе черты европейски подготовленного востоковеда-буддолога и глубокое проникновение в буддистскую религиозность.

Есть фактор, который я называю «Культуртрегеры буддизма в России». Это ряд ярких фигур, ставших, по сути, проводниками буддистских идей в российском обществе. Сегодня большой интерес в качестве такого культуртрегера буддизма в России вызывает личность Эспера Эсперовича Ухтомского – ученого, публициста, путешественника, дипломата, общественного деятеля, близкого к имперским кругам, который сопровождал наследника Николая Александровича на Восток. Его труды были чрезвычайно популярны среди литературно-философской среды Петербурга и Москвы. Нельзя не отметить такой фактор, как российское востоковедение в формировании интереса к буддистской философии. Ярче всего здесь видна роль петербургской буддологической школы Федора Ипполитовича Щербатского, и не только в теоретическом плане, но и в плане изучения буддистских практик и исследования текстов непосредственно в дацанах в Забайкалье. Ну, к примеру, один из самых талантливых и молодых на то время учеников Щербатского Андрей Востриков на протяжении нескольких лет приезжал в Окинский дацан. И надо сказать, что и сегодня окинские ламы очень гордятся ролью своего дацана в российской востоковедной науке.

Следующий фактор, о котором сегодня более активно говорят, – это необуддизм второй половины 20 века. Сегодня об этом можно говорить, а на самом деле это довольно травматичный момент был как раз в освоении буддистских идей, потому что связан он с личностью

Бидии Дандарона, деятельность и учение которого оказали сильное влияние на появление и деятельность целой плеяды ярких буддологов. Среди них можно назвать Александра Пятигорского, который, чтобы избежать репрессий, впоследствии уехал в Англию, Линнарта Мьяля, который создал собственную буддологическую школу в Прибалтике, и ряд других ярких имен. Но следует сказать, что и после ареста и гибели Дандарона – это были одни из последних репрессий на буддистов и буддологов в 1974 году – этот поток не иссяк, одним из учителей, к которые приезжали из других регионов СССР, был Цыбиков. Среди факторов также можно сегодня назвать современную общественно-образовательную деятельность дацанов Забайкалья. Если говорить о региональных аспектах в рецепции буддизма, то, прежде всего, вызывает интерес присутствие буддистского сегмента в культуре русского населения Забайкалья, его наличия в обыденном сознании и повседневной культуре.

Говоря о типологии русских носителей идей буддизма, можно выделить четыре основные группы. Две из них состоят из тех, кто принадлежит к конфессиям: 1) буддийским – Гелуг-па, Кагью-па, дандароновцы; 2) небуддийским – неопядесятники, последователи семьи Рерихов и направления «Эниология». На первом, массовом уровне рецепции, который характеризуется, как «буддизм у русских», буддийские идеи используются как инструмент достижения разнообразных целей: оздоровительных, культурных, политических, коммерческих, профессиональных и так дальше. Это использование зачастую основано на «прагматических» задачах. Но даже оно приводит к тому, что в отдельных случаях учение Будды принимается русским сознанием, создавая второй уровень рецепции, который характеризуется как «русский буддизм», отличающийся приверженностью учению, погруженностью в доктрину и соответствующим культовым поведением.

В заключение мне бы хотелось ответить на тот вопрос, который мне часто задают, когда я говорю об этой теме: является ли маргинальной культура тех русских носителей буддизма? Вероятно, с точки зрения общероссийского контекста, для которого характерно доминирование русской культуры и православия, это есть проявление некоей культурной маргинальности. Но на мой взгляд, с точки зрения региональной культуры, которая характеризуется присутствием буддизма еще до освоения Сибири на этой территории и активным взаимодействием с буддизмом русского населения на протяжении более 300 лет, это достаточно естественное явление. Учитывая, что практически в родословной каждого из представителей этого старожильческого населения так или иначе присутствуют бурятские или эвенкийские корни. То есть, на самом деле, с точки зрения региональной ментальности и какого-то пространства общих культурных смыслов для Забайкалья буддизм у русского населения является вполне естественным феноменом.

JAN KIENIEWICZ: Bardzo dziękuję za te wszystkie wypowiedzi. Jeszcze raz wszystkich przepraszam za terroryzm, jaki wprowadzam w te nasze spotkania, ale stosuję już takie niebuddyjskie metody. Otwieram debatę, otwieram dyskusję. Kto chciałby zabrać głos? Pytania, komentarze...
Doktor Wóycicki, doktor Borysowa.

KAZIMIERZ WÓYCICKI: Pierwsze moje pytanie jest z natury statystyczne, ale nie bez znaczenia. Na wschód od Uralu mieszka obecnie w Federacji Rosyjskiej 38,5 miliona ludzi, jeżeli wierzyć statystykom. Jaka część tej ludności to są to, co tutaj zostało nazwane, narody rdzenne, a jaka część to historycznie napływowa ludność rosyjska? To jest pierwsza część pytania. Druga część pytania – jaką tą napływowa ludność rosyjska posiada świadomość? Mianowicie, wśród studentów, którzy do nas przyjeżdżają na stypendia, kilkakrotnie spotkałem się z dyskusją, że ci Rosjanie w oczach innych kolegów rosyjskich definiowali

się jako Sybiriacy i bardzo się przy tym upierali, że nie są Rosjanami. Na ile to zjawisko jest szerokie? I trzecie pytanie, za które ja przepraszam kolegów rosyjskich, ale chciałbym być dobrze zrozumiany. Czy została już napisana historia kolonializmu rosyjskiego? Termin „narody rdzenne” jest terminem pełnym hipokryzji, którym Rosja się chwali, że tam jest tyle narodów, a w istocie są to wspólnoty kulturowo-etniczne, które nie mogły się rozwinąć do bycia narodami z uwagi na kolonializm. O ile zrozumiałem pierwszą wypowiedź profesor Winokurowej, pozbycie się przez Rosję tego balastu, jakim jest kolonializm, dałoby początek jej modernizacji. Nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, bo na tym polega również rozwój francuskiej kultury politycznej – pozbycia się Algierii i kolonializmu; na tym polega też rozwój kultury brytyjskiej. Więc na ile to właśnie taki proces może zachodzić oraz – i to już koniec mojego pytania, pytania być może najbardziej do profesor Winokurowej – na ile istnieje coś takiego jak świadomość właśnie sybiriacka czy sybirska wszystkich tych ludów razem? To tyle z mojej strony.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję. Doktor Borysowa.

Ульяна Борисова: Позвольте выразить несогласие с профессором Базаровым насчет того, что малые народы не будут существовать. Я считаю, что сегодняшняя тема – ответственность интеллигенции очень актуальна. Но у меня совершенно другой прогноз, потому что мы (Северо-Восточный федеральный университет и Сибирский федеральный университет) в течение трех лет проводили исследования в Республике Саха. Это исследование – прогноз будущего до 2050 года, оно, в принципе, сейчас уже заканчивается, а доклад должен лечь на стол президента республики Саха. В принципе, есть понятие «управление будущим», а сегодня и вчера мы говорили про то, что история не повторяется и прочее. Ну, вот сейчас есть такой момент, что можно управлять будущим. Мы сделали форсайт-исследование... Мы сделали полностью анализ настоящего, очень много

сценарных вариантов, смоделировали возможное будущее, построили дорожную карту и стратегическую карту. Мы взяли четыре сферы: социально-демографическую, социально-экономическую, технологического развития и социально-культурные процессы. Мы выявили критические ситуации, окна возможностей, целевые программы. Научно-педагогическая интеллигенция университета чувствует свою ответственность и поэтому мы по японскому и китайскому опыту сделали форсайт-исследование.

Ну, определение родного языка у нас действительно очень приличное. Я не могу понять, почему в Бурятской республике это не могут законодательно решить. Ну, может быть, это так исторически сложилось, потому что к 1991 году в Советском Союзе только две республики имели свою национальную школу – татары и мы. Молодежь, конечно, знает меньше, чем старшее поколение. У нас в Республике ситуация трехязычия, т. е. каждый якут свободно владеет русским, это понятно, ну и сейчас еще трехязычие – иностранный язык. Все намерены учить своих детей говорить на национальном языке. Сегодня говорили, что вот коренные народы, мол, выпячивают свои проблемы, но мы никуда не денемся и мы будем своих детей учить говорить на национальном языке. Касательно самоидентификации: молодые люди, 18-19 лет, а говорят, что чувствуют себя и якутянами, и россиянами. Поэтому самоидентификация здесь, наверное, скорее всего, этнокультурная.

И последнее замечание. Так как я работаю в финансово-экономическом институте, мои студенты, которые работают в банках, рассказывают мне, что трудовые мигранты, какие бы они ни были, но они всегда, если заработали 3 тысячи, 2 тысячи отправляют домой, и у адресатов только женские фамилии. Они отправляют мамам, женам, сестрам. А почему наши российские мужчины, когда у них пенсия или зарплата, не несут деньги в дом? Нам надо у них этому научиться,

конечно. Хотела бы сделать еще одно замечание как специалист по этносоциологии: сейчас многие наши женщины, и саха, и русские, живут в гражданском браке с теми же мигрантами. И мы проводили исследования, чтобы выяснить, почему они живут с узбеками, киргизами. Так вот, эти женщины говорят: на ужин они каждый вечер приходят с пакетом, они свой ужин несут и, что следует отметить, чужим детям конфеты.... Почему русские мужчины приходят без ничего, а им еще подай, положи на стол... Нам надо у них этому научиться. Все, спасибо за внимание.

Валерий Тишков: Поскольку нет комментаторов, я тоже скажу два слова. Ну, во-первых, сегодня выступили перед вами представители двух крупнейших российских народов – бурят и якутов: и тот, и другой народ почти по полмиллиона численностью, более 400 тысяч, и они не относятся к малочисленным народам, это совсем другая группа людей. Это два народа, которые имеют очень позитивную динамику, особенно социально-экономическую и образовательную. Самый высокий образовательный уровень среди российских народов у нас у якутов и у бурят, после евреев и армян, т. е. они входят в пятерку самых образованных народов. По продолжительности жизни у бурят и якутов показатель выше, чем в среднем по России. Но в целом демографическая ситуация достаточно позитивная. Численность их не уменьшается, в отличие от общего населения России. Может, у бурят несколько уменьшается, надо проверить.

Есть еще один вопрос, который как бы делает различие, это вопрос, связанный с идентичностью и с культурой. Вот якуты отличаются тем, что после чеченцев они на втором месте по сохранению двуязычия, т. е. и по распространению знания русского языка, и по сохранению своего собственного якутского языка. Помоему, 84 процент якутов знают якутский.

Ульяна Винкурова: 90 процент.

Валерий Тишков: 90, да. И 84 процент знает русский. Процент чуть-чуть повыше только у чеченцев. Поскольку они православные в основном, то не роль религии, а роль языка является одним из основополагающих моментов сохранения якутской идентичности, якутской отличительности. А у бурят наоборот. Буряты в значительной мере потеряли свой родной язык, причем речь идет о том, что они не могут насильственным путем ввести обязательное обучение бурятского языка. Но добровольный выбор, добровольная ассимиляция – это фундаментальный принцип культурной свободы в мире. Если родители желают своих детей обучать русскому языку в школе, для того чтобы они могли быть конкурентными в общероссийском пространстве – то это право родителей, право граждан. Конечно, нужно убеждать, и не только бурят, но и русских, в том, что, проживая в Бурятии, не знать бурятский язык, стыдно. Действительно, проблема сохранения или улучшения ситуации в Бурятии с бурятским языком существует.

И последнее. Два этих народа имеют очень высокий уровень науки, я уже не говорю о культуре. Там есть два крупнейших научных академических центра: Якутский научный центр принадлежит Сибирскому отделению, который сейчас этой реформой не затронут и полностью сохраняется в отличие от Москвы, и Бурятский научный центр, который является частью Сибирского отделения, и там крупнейший Институт тибетологии и монголоведения... Мы совместно – Московская академия наук, наш институт и вот эти два института, которые я сейчас назвал – выпустили два великолепных издания: «Якуты. Саха» и «Буряты». Это фундаментальные труды, являющиеся самой полной сводкой исторических и этнографических знаний об этих двух народах. И это большое событие в истории этих двух народов. Я летал в конце июня в Якутск на презентацию этого тома.

Ну, еще последнее хотел бы сказать, что есть проблема сохранения среды. Сегодня об этом говорила Ульяна Алексеевна, другие. Но вы знаете, я бы хотел обратить внимание, что здесь должна быть наша двойная ответственность, потому что, когда я увидел проект этого бурятского художника Даши Намдакова, который хочет мамонта прямо в Байкал загрузить: огромное пятиэтажное строение из бетона, которое через две три зимы снег, льды снесут и изгадят крупнейшее и уникальное озеро в мире – наше мировое достояние. Вот это амбиции одного художника, который и так достаточно известен, имеет достаточно мастерских. И не смотря на то, что были отрицательные заключения, в том числе наше заключение, все-таки местные бурятские интеллигенты, особенно бизнесмены пробивают через министерство культуры этот абсолютно разрушительный для Байкала проект. Так что давайте отвечать совместно за ту уникальную природу, которая есть и в районе Байкала в Бурятии, и в Якутии. Спасибо.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję. Kto by chciał? Proszę, przyjdzie kolej na wszystkich.

MONIKA WOŹNIAK: Chciałabym zadać pytanie Pani Profesor Winokurowej. Вы говорили про коренные народы России и Сибири, прежде всего, как традиционные сообщества, если я что-то плохо поняла, извиняюсь. Хотела бы спросить, есть ли какой-нибудь значительный проект, обращенный в будущее, на тему того, что модернизация – скорее шанс, чем угроза? И второй вопрос. Как выглядит ситуация с исследованиями литературы в постколониальной перспективе, я имею в виду не коренных народов Сибири, а русской литературы, русских авторов. Спасибо.

JAN KIENIEWICZ: Jeszcze? Tak, proszę.

MARCIN ROMANOWICZ: Dołączając się do głosów wcześniejszych, które już padły, chciałbym sformułować ogólne pytania do wszystkich naszych panelistów. Pytanie, które będzie być może przewrotnie trochę brzmiało nie tyle „być

lub nie być dla rdzennych narodów Syberii?”, ale czy już być dla rdzennych narodów Syberii? Do takiego sformułowania pytania zainspirował mnie swoim wystąpieniem profesor Bazarow, kiedy opowiadał o sytuacji w Buriacji na przełomie lat 20-tych i 30-tych XX wieku, kiedy jedyne członkami społeczeństwa znającymi język rdzenny buriacki, mongolski, byli tak naprawdę mieszkańcy wsi uważani za analfabetów w owym czasie. Przypomniał mi się przykład europejski i to przykład zza morza, który my Polacy powinniśmy dobrze znać, ale tak naprawdę do końca go nie znamy. Mianowicie języka czeskiego. Języka czeskiego, który całkowicie zaginął i zniknął w strukturze języków europejskich począwszy od przegranej bitwy pod Białą Górą, kiedy na ziemiach czeskich rozpoczęła się germanizacja. Język czeski w obecnej postaci jest rekonstrukcją akademicką wybitnego lingwisty Jozefa Jungmanna, jest formą języka sztucznego, przywróconego. W naszym kontekście europejskim mówi się w kontekście czeskim o pojęciu glottofagii, zanikania, pożerania jednego języka przez język dominującej kultury, co uważa się w etnografii za klasyczny wskaźnik kolonializmu. Bardzo mnie zaintrygował referat doktora Peshkova, który zdawał się sugerować, że pojęcie kolonializmu jest pewnym pojęciem relatywnym, to znaczy być może nie jest do końca adekwatnym pojęciem dla opisu najnowszej historii Rosji, a zwłaszcza najnowszej historii terenów syberyjskich Rosji. Chciałbym prosić o komentarz, czy rzeczywiście historia kolonializmu rosyjskiego jest czymś względnym? Dołączam się tu do głosu poprzednika, że potrzebujemy historii kolonializmu rosyjskiego, żeby skonstatować, czy ludy syberyjskie już są w stanie świadomości postkolonialnej.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję bardzo. Przepraszam, ale jest jeszcze kilka innych głosów, które chciałyby wybrzmieć. Pan profesor Forycki.

REMIGIUSZ FORYCKI: Jeżeli można, jeszcze raz przypomnę, że jestem romanistą i na marginesie wystąpienia pani Tatiany Bierniukiewicz chciałbym tylko przypomnieć,

że była taka piękna książka wydana w 1768 r. *Podróż na Syberię* Jeana Chappe'a d'Auteroche'a⁴. Częścią składową tej książki jest opis Kamczatki. Jest tam bardzo dużo informacji o buddyzmie. Bardzo dużo. I są przepiękne ilustracje Jean'a Baptiste'a Lupensa, dzięki nim są opisane i pokazane bóstwa, idole i ludy syberyjskie. Dodatkowo, na tom II książki d'Auteroche'a składa się również przekład pracy Stiepana Kraszeninnikowa *Opisanie ziemi Kamczatki*⁵. Kraszeninnikow był również ilustratorem wyprawy północnej Vitusa Beringa razem z Georgiem Stellerem. Ponadto chciałbym zwrócić uwagę na to, że Jean Baptiste Lupens – który był dziesięć lat w Rosji – przywiózł ogromną dokumentację ze swojej podróży, w tym kolekcję kałmuckich oraz kamczadalskich strojów i koralu. Ta dokumentacja znajduje się gdzieś we Francji. Dopiero niedawno, w latach 70. odkryto należące do niej mapy. Jeszcze ostatnia uwaga na ten temat. Książka d'Auteroche'a została ostro zaatakowana przez Katarzynę II, która napisała do niej antydot⁶. Dotyczył on wprowadzie tylko pierwszej części dzieła, tej opisującej podróż do Omska. Obiecała również napisać antydot do drugiej, ale już tego nie zrobiła.

Mam jeszcze krótką uwagę do pana Andrieja Bazarowa. Bardzo mi się podobało pańskie wystąpienie. Mówił pan o starowiercach i o Buriatach. Otóż ja miałem kontakt z Szymonem Szyszmanem, który biegał po całym świecie sowieckim i szukał ostatnich resztek uratowanych ksiąg

⁴ J. Chappe d'Auteroche, *Voyage en Sibérie fait par ordre du roi en 1761*, vol. 1, Paris: Debure père, 1768. Publikacja w internecie: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8620781z> (dostęp 15.12.2015).

⁵ J. Chappe d'Auteroche, S.P. Kracheninnikov, *Voyage en Sibérie fait par ordre du roi en 1761*, vol. 2, Paris: Debure père, 1768. Publikacja w internecie: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8620782c> (dostęp 15.12.2015).

⁶ Catherine II, *Antidote ou Examen du mauvais livre superbement intitulé „Voyage en Sibérie fait par ordre du Roi en 1761”*, w: H. Carrère d'Encausse (red.), *L'impératrice et l'abbé [Texte imprimé]: un duel littéraire inédit entre Catherine II et l'abbé Chappe d'Auteroche*, Paris: le Grand livre du mois, 2003.

karaimskich, które były niszczone w latach 20-tych i 30-tych w sposób potworny – taki sam jak ten, o którym Pan mówił. Zatrudnił się na przykład na statku jako palacz, żeby pojechać do Odessy. W ogóle jeździł po Związku Radzieckim i wynajdywał resztki tych ksiąg, pamiątek po Karaimach. Pański odczyt mi o tym przypomniał. Miałem zaszczyt towarzyszyć i opiekować się prof. Szyszmanem w Paryżu przez ostatnie miesiące jego życia, i o tym wszystkim mi opowiadał.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję. Profesor Finikow.

TARAS FINIKOW: Мне хотелось задать один достаточно конкретный вопрос. Очень многие вещи в мире решаются, используя какие-то технологии, какие-то сценарии, которые уже кем-то созданы. Очевидно, что положение, аналогичное существующему на территории Сибири, в полярной части Сибири, – это положение в Северной Америке на Аляске, в какой-то мере это положение в Канаде, это положение в Гренландии с инуитами. Можно найти и другие аналогии. Например, известная ситуация с аборигенами на территории Австралии, там только другая климатическая ситуация. Можно продолжить поиск этих аналогий. Скажем, с различными индейскими племенами в Южной Америке. Вот что из того, что было уже: а) придумано, б) реализовано и с) реализовано с успехом – может быть использовано в этом конкретном случае, который мы сегодня анализируем. Спасибо.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję. Chwileczkę. Bato Dondukow.

Бато Дондуков: Тут было озвучено, что на блогеров, которые занимаются национальными идеями, были заведены дела. Действительно, сегодня Интернет позволяет объединяться вокруг какой-то идеи большому числу людей и чаще переходить от разговоров к действию. И это может быть полезно, с одной стороны, для этнических меньшинств с точки зрения сохранения своей идентичности, но также сегодня Интернет является мощным инструментом глобализации. Тем

более, когда мобильный Интернет очень сильно развился и мобильные устройства практически вытесняют персональные компьютеры. И у меня вопрос ко всем панелистам. На ваш взгляд, Интернет полезен для сохранения идентичности или скорее вредит?

ЖАН КИЕНЬВИЦ: Dziękuję. Profesor Sznirelman, proszę.

Виктор Шнирельман: Я бы не решился выступать в этой дискуссии, если бы несколько лет мне не пришлось заниматься вплотную проблемами коренных малочисленных народов Севера. Я работал на Камчатке, я работал на Аляске, я изучал айнов на Хокайдо, я был в некоторых резервациях в Соединенных Штатах Америки. Хочу сказать следующее: если мы обсуждаем всерьез эти проблемы (а проблемы эти очень сложные и неоднозначные), хотелось бы послушать представителей тех самых народов: ненцев, чукчей, коряков, эвенков и так далее. Потому что, когда от их имени говорит кто-то другой, получается не всегда адекватно.

В 1990-м году мне пришлось быть в Бухте Провиденция. 1990 год – всплеск национальных и этнических чувств. Я присутствовал на заседании наших эскимосов, которые тогда обсуждали животрепещущую для них проблему: надо восстанавливать свой традиционный образ жизни. Где происходило дело? В многоэтажном блочном доме, где были большие просторные квартиры, где была горячая вода, где было электричество. Вот они сидели за столом и обсуждали эти проблемы, как возвращаться к домам из китовых костей и шкур животных. Я тогда им задал вопрос: вот вы сами готовы возвращаться в дома, где не будет тепла, где не будет электричества? Они задумались.

Почему я вспомнил этот пример? Ситуация в Америке, которую я в разных контекстах мог наблюдать, очень похожа: с одной стороны, есть резервации где индейцы сохраняют свою традиционную культуру, но при этом живут в нищете, при большом количестве самоубийств, высокой безработице, при отсутствии

образования. А с другой стороны, я жил на Аляске, в русской Америке, жил в Ситке, и изучал индейцев-тлинкитов, где ситуация совсем другая. У них резерваций никогда не было, тлинкиты разделены на две части. Одни были просвещены пресвитерианцами, блестяще знают английский язык, хотя по уровню жизни они от американцев, конечно, отстают. Они ворчат и все такое, но я думаю, что наши малочисленные народы Севера очень бы им позавидовали. У них есть коммерческое рыболовство, у них есть действительно богатые люди, которые этим занимаются, у них есть хорошее образование, но при этом свой язык они забыли, те, которые были просвещены пресвитерианцами. Другая часть тлинкитов, которые остались православными, еще от той русской Америки, они живут дальше от моря и у них уровень жизни ниже, и образование ниже, и ситуация совсем другая.

То есть встречаются очень разные модели и тут (почему я сказал, что надо бы послушать представителей самих народов?) они сами должны выбрать, потому что я не очень понимаю, как можно сохранить, с одной стороны, традиционный образ жизни, а с другой – иметь университеты и качественное школьное образование. По-моему, тут надо выбирать: либо вам надо одно, либо вам надо другое. Как-то совместить эти вещи не очень-то получается. И об этом говорит профессор Фиников, который меня подвигнул на это выступление. Есть колоссальные материалы по самым разным народам малочисленным и Севера, и той же Австралии, масса материалов, масса моделей, которые надо как-то учитывать. Спасибо.

JAN KIENIEWICZ: Proszę Państwa. Proponuję, żeby państwo odpowiedzieli na tematy, które zostały im zadane, ale chciałbym ich poprosić, żeby nie brali tego zbyt dosłownie. To znaczy obowiązku odpowiedzi dla każdego nie ma, weźmiemy tutaj taką dyrektywę, że chodzi głównie o poruszoną problematykę. Zanim poproszę profesor

Winokurową o podsumowanie, to chciałbym poprosić panelistów o krótkie wypowiedzi, przy czym rezygnacja z wypowiedzi będzie wysoko ceniona oczywiście. Więc proszę idąc od końca stołu, Iwanie chcesz coś powiedzieć?

IVAN PESHKOV: Jedno zdanie tylko.

JAN KIENIEWICZ: Może być jedno zdanie, a może być i dwa. Nie jestem aż tak surowy...

Иван Пешков: Ale trzech już nie będzie... Я хотел ответить здесь на вопрос, касающийся колониализма. Можно сказать, что это какое-то недоразумение, я вообще не говорил про сибирский колониализм в том контексте. То, что я вкратце представил, это мое отношение к нему. Конечно, с точки зрения общепринятого определения колониализма колониализм русский – явление достаточно уникальное, потому что несмотря на отсутствие водных границ, мне кажется, что то, что по крайней мере до 1917 года применялись классические имперские колониальные практики, это нормально, мы вообще про это не говорим.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję. Tatiano, chcesz coś powiedzieć?

Татьяна Бернюкевич: Ну, как таковых вопросов ко мне не было, я хочу поблагодарить за совет по поводу исследований. Но мне бы хотелось заметить, вот сейчас прозвучала мысль о том, что коренные народы должны говорить от своего имени и выражать свои надежды и чаяния. Сейчас проблема с некоторыми коренными народами настолько острая, что скоро не останется того, кто сможет это говорить. Например, с эвенками в том же Забайкальском крае. Это первое. И второе, на самом деле, сегодня никто не говорил о том, чтобы вернуться в рамках традиционного образа жизни к 18 веку, но все-таки создать условия для сохранения своей культуры коренным народам необходимо.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję.

Виктория Номогоева: Я бы хотела ответить на несколько такой риторический вопрос об Интернет-

сообществе. Дело в том, что, конечно же, Интернет-сообщество будет помогать развитию этничности, об этом говорит появление в Википедии странички, посвященной бурятам. И поэтому, конечно же, это пространство будет только способствовать. Только не надо молодому поколению пользоваться запретными вещами, нельзя там откровенно заниматься запрещенной деятельностью ...

Голос из зала: Про мамонта!

Виктория Номогоева: Про мамонта – я не в ответе за Даши Намдакова.

Андрей Базаров: Ну я хотел бы сразу же ответить на обвинения, что я не считаю, что коренные народы исчезнут, просто я перефразировал Ульяну Алексеевну, потому что это она считает, что они находятся на грани исчезновения, я часто от нее такие вещи слышал. Согласен абсолютно, что надо говорить конкретно по каждому народу, ибо народы разные. Насчет бурят, я считаю, что это достаточно динамичный народ, и никаких проблем нет. Даже если судить по мне – я работал и в Японии, и где угодно, я считаю, что я смогу выжить практически в любых условиях. А относительно моей попытки как археографа поговорить на этносоциальные проблемы... Это была попытка немножко обобщить свой опыт, свое видение, но также и противопоставленность – государственность и книга. Я хотел как бы противопоставить книгу частную, семейную и вот эту общую государственную книжность. Ну насколько это получилось, не мне судить, это, скажем так, творческий момент...

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję. Poproszę Profesor Winokurową o coś więcej niż podsumowanie, bo jest rzeczą oczywistą i dobrze znaną wszystkim, że za to, co tutaj się dzieje, ponosi ona jakąś odpowiedzialność. To w końcu ona namówiła mnie i profesora Axera, żebyśmy zaczęli to wszystko, co dzisiaj się wcale nie kończy. Więc poprosiłbym ją o kilka słów, nie tylko odpowiedzi dyskutantom czy

пытаясь, але таксама пэўнага сфармулявання коначовага. Ул'яна, прашэ.

Ульяна Винокурова: Дзякуючы вельмі. Пярэджэ вэсёга, я хатэла б'ы выразіць вэсем учаснікамі нашэй панэлі благадарнасьць за вашу, п'о-настаючэму сібірскую, выдэржку. Дэйствітэльно, я вэчэнь благадарна вам, п'о-т'о-м'у ч'о нэ далэка нэ вэсе імэюць вэзм'о-жн'о-сьць сл'уш'аць пр'о дэйствітэльно в'ажн'ыя пр'облэмы. Э'т'о сл'ожн'ая пр'облэма, п'о-т'о-м'у ч'о она пр'оец'іруец'я на мн'ожэств'о аспэкт'ов. Я благадарна пр'офэс'сору Пэшк'ову за нэ т'ольк'о вэчэнь дэльн'ыя замэч'анн'я, н'о і за рэальн'ую п'ом'о-ц'ь вэ в'озр'о-жд'энн'і нард'ов Сіб'іры. Такжэ я хатэла б'ы выразіць благадарнасьць пр'офэс'сору Іероніму Гралэ, благадар'я усіл'іям к'от'ор'о-г'о, с'обствэнно г'овор'я, наш'а панэль і с'ост'оял'ас'я.

Я хатэла б'ы с'дэл'аць сл'эдуюч'ыя замэч'анн'я і аб'о-б'яч'энн'я. Дэйствітэльно, ёсьць ас'обэе п'он'яттэ сіб'ір'як'ов к'ак ідэнт'ічн'ост'і – рэгіан'альн'ой, н'о нэ этн'ічэс'к'ой. І я б'ы т'ут ёщэ мал'еньк'ую так'ую рэм'арк'у с'дэл'ала, ч'о т'о, ч'о б'ыло вэ св'ое врэмя вэчэнь в'ажн'ым нап'равл'энн'ем нац'іан'альн'ой с'олідарн'ост'і, к'ак сіб'ір'с'к'ое абл'астн'ічэств'о, сіб'ір'ск'ыя с'огл'ашэnn'я, пр'іняло ф'орму фарс'а. Э'т'о мал'еньк'ое пр'эдп'р'іематэльств'о п'ольз'уец'я брэнд'ом сіб'ір'ств'а, п'ока н'ічэ-г'о с'одэрж'атэльного нэ-т'. Сл'эдуючэе. Ч'о ёсьць у нас п'о ф'эдэраліз'ац'іі, п'о р'азв'іт'ію, к'ак'ыя пр'огр'аммы імэюцьс'я вэ Сіб'іры? Ёсьць б'ольш'ая Ф'эдэр'альн'ая пр'огр'амма р'азв'іт'ія Сіб'іры і Дал'н'э-г'о В'ост'ока. Она ўжэ дэйств'уец', дажэ с'здано м'іністэрств'о п'о ёе р'еаліз'ац'іі. Н'о там рэальн'о п'о р'азв'іт'ію сіб'ір'ск'ых нард'ов н'ічэ-г'о нэ імэец'ся, там с'пл'ошн'ыя пр'ірдн'ыя рэс'урс'ы. Ч'о к'ас'аец'я т'ог'о, к'ак'ой оп'ыт м'ожэ б'ыць пр'іемн'ым п'о а-тн'ошэnn'ію к' с'охр'анэnn'ію нард'ов Сіб'іры – в'опрос пр'офэс'сору Ф'інік'ова – дэйствітэльно, в'опрос вэчэнь а-ктуальн'ы, м'ы т'ожэ ё-щэ іщэм. Я т'ожэ б'ыла вэ Амэр'ік'е і у д'руг'ых к'орэnn'ых нард'ов, вэ П'олярн'ой Арк'т'ік'е. Мнэ к'ажэцца, ёсьць д'ва д'ост'іжэnn'я, к'от'ор'ы м'ы м'оглі б'ы ісп'ольз'ов'аць.

Во-первых, это то, что делается на Аляске. Я там видела коренные народы Аляски, которым не позавидуешь, в той же Ситке, там нет ни одного человека из коренных народов с высшим образованием.

Виктор Шнирельман: Есть, и я лично знаю некоторых, которые учились в университете...

Ульяна Винокурова: Может быть, какие-нибудь метисы, которые не знают своего языка. Я говорю только о коренных народах, а не о тех, которые являются продуктами всевозможной ассимиляции и колонизации. Потому что это как печать – знание, следование своей идентичности. Печать, которая не пускает дальше порога собственного дома. Хочу сказать, что два примера подобного опыта все-таки имеется: это, во-первых, отчисление от доходов промышленных предприятий, чего мы до сих пор в России не достигли. Хотя я показывала, что регионы-доноры в России – это все сибирские субъекты, названные именами так называемых коренных этносов. Второе – это договорные отношения, те же американские 500 племен, заключивших договора с Президентом США, согласно которым они имеют рентные платежи за ресурсы их исконных земель, а Российской Федерации такое даже не снилось. Вот это, действительно, положительный опыт, который нам следовало бы использовать.

Хотела бы отметить, что Интернет полезен для коренных народов, потому что это рупор, это голос усиливает возможности малочисленного народа, именно поэтому блогеров стали судить. У нас в Якутии тоже двоих молодых людей засудили по этой статье. Что касается сибирской русской литературы, да, действительно, это особый вид литературы. Несколько научных исследований по этому поводу было. К числу лидеров относится Виктор Распутин, который продвигает два основных направления: первое – утверждение сибирства как особой региональной общности и их консо-

лидация, солидарность, второе – это экологические проблемы защиты сибирских земель.

Таким образом, я хочу подвести итог этой части. Да, действительно, назрела большая потребность солидаризации, консолидации всех сибирских народов, но эта потребность не может быть реализована, потому что требуется особая институционализация этого процесса. Но реально более половины этих народов нет. У них нет никаких типов самоорганизации, тем более, чтобы это выходило за пределы этнического, регионального уровня, чтобы была территориальная организация. У нас в начале перестройки были подобные попытки, но сейчас это перешло только на уровень культурных взаимоотношений, каких-то культурных проектов, которые возглавляют, в основном, политики Республики Саха. Тем не менее, действительно, остается надежда, и эта надежда подвигла нас провести сегодня эту панель, и эта панель еще раз укрепляет нашу надежду. Благодарю вас за внимание.

JAN KIENIEWICZ: Kończymy zatem dzisiejszy panel, jest za pięć ósma, jeszcze raz kolegom przy stole i wszystkim uczestnikom tego spotkania na sali serdecznie dziękuję.

OKRĄGLY STÓŁ SYBERYJSKI II

MNIEJSZE WŚRÓD MAŁYCH
МЕНЬШИЕ СРЕДИ МАЛЫХ

Zapis dyskusji, która odbyła się 9 grudnia 2014 r. na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego i która stanowiła część sesji zwińczającej program „Academia in Public Discourse Poland-Russia: Expanding the Breathing Space”.

JAN KIENIEWICZ: Najdrożsi Państwo! Nie będę próbował wynagrodzić straconego czasu. Zbieramy się tutaj w trochę zmniejszonym składzie: brakuje, jak widać, trzech osób. Ale to nie zmienia istoty rzeczy. To, w czym Państwo będą tu uczestniczyć, to jest pewna próba głośnego myślenia i nie stanowi ona nawet początku jakiegoś projektu. My dopiero mamy zamiar się zastanowić, co mianowicie może być początkiem dalszego ciągu działań Polsko-Syberyjskiej Grupy Roboczej. Dlatego że dzisiejsze spotkanie nie jest również podsumowaniem naszej dotychczasowej aktywności, która zaczęła się prawie dziesięć lat temu. Tamten obszar czasu i tamte działania podsumowaliśmy w zeszłym roku, tu w tej sali. Teraz przyszła pora na zupełnie nowe zadanie. Składa się ono z trzech elementów, o których powinniśmy dzisiaj pomyśleć, a mianowicie: o uzgodnieniu tematyki, zarysowaniu programu i przejściu do projektu. Oczywiście, projekt będzie na końcu. A na razie chodzi o to, byśmy podyskutowali o tym, czym Polsko-Syberyjska Grupa Robocza mogłaby się zajmować.

Ze swej strony mam tylko jedną uwagę wstępną, którą zresztą przekazałem częściowo osobom, z którymi mogłem wcześniej rozmawiać. Owa problematyka, która zostanie podjęta, musi mieć jedną właściwość: nie może zostać zgłębiona tylko przez jedną ze stron. To musi być problematyka, w której współpraca uczonych polskich i syberyjskich – tak to nazwijmy – pozwoli na wypracowanie czegoś zupełnie nowego. To znaczy: zrobimy taki projekt, który samej jednej czy drugiej stronie się nie uda. Taka jest – moim zdaniem – ambicja i taki jest sens współpracy.

Proszę Państwa, zwracam się teraz do tych, których okoliczności usadowiły na zewnątrz tego kręgu. Jesteście Państwo świadkami wydarzenia nietypowego, niezwykłego. Zazwyczaj bowiem tego rodzaju spotkania odbywają się w kameralnej atmosferze. Nawet jeżeli przychodzi do tego, że grupa ludzi zaczyna rozmyślać zbiorowo w postaci jakiejś burzy mózgów, to robi to w swoim gronie – bez obecności pozostałych. Tego się publicznie nie praktykuje. Dlaczego zatem zdecydowałem się na zaproponowanie takiej właśnie formuły? Otóż z tego konkretnego powodu, że rezultat naszej rozmowy musi być zupełnie inny niż ten, który powstaje zwykle przy takich okazjach. Kiedy się mówi o współpracy, szuka się zazwyczaj tematów, do których bliżej jednej czy drugiej stronie, które lepiej wyglądają w papierach i na które łatwiej uzyskać finansowanie. Kierują nami motywacje praktyczne. W tym przypadku chodzi o coś zupełnie innego. Mianowicie o to, żeby uwidoczniła się tu pewna ilość emocji. Jeżeli, powtarzam, ma to być projekt, którego nie da się przeprowadzić samemu, wymyślmy taką rzecz, dla której wspólnie zebrane siły umysłowe nas wszystkich przyniosą efekt spotęgowany. Spotęgowanie efektu intelektualnego stanowi właśnie wyładowanie emocji.

Tak więc przepraszam wszystkich tu obecnych, że pracujemy w tej formie oraz że poprosiłem kolegów o zgromadzenie się w kręgu, a nie o występowanie na mównicy i przedstawienie swoich propozycji. Oczywiście, nie to miejsce, nie taka forma... Powinniśmy siedzieć – sądzę, że goście nasi się zgodzą – w jurcie, a tu pośrodku powinien płonąć ogień. Nie musiałby być święty. Jednakże, gdy zakładaliśmy Kolegium Artes Liberales, przysiągłem, że żadnych ognisk tu nie będzie, przynajmniej wewnątrz budynku, a na zewnątrz, zimą, to w Warszawie warunki nie są sprzyjające. Gdy Uljana Aleksiejewna nas zaprosi do swojego rodzinnego miejsca, to nas tam usadzi nad przeręblą, żebyśmy łowili ryby. A tutaj musimy rozmawiać w takim kręgu. Zostało nam mało czasu, gdyż o godzinie

20 absolutnie kończymy. Nie ma mowy o przedłużeniu, ani o chwili. Zrobimy przerwę, kiedy się troszkę zmęczymy, ale teraz dajmy sobie co najmniej godzinę i kwadrans na pierwsze wystąpienia. Wbrew swoim zwyczajom nie wystąpię tutaj w charakterze terrorysty z klepsydrą. W kieszeni mam minutnik, który w zasadzie powinien wyśpiewać melodię po dziewięciu minutach i dać sygnał każdemu mówiącemu. Zwracam się więc do wszystkich o zwięzłe prezentacje pomysłów. Kiedy skończymy przedstawianie naszych pomysłów, skupimy się na drugiej części zadania. Nie twierdzę, że musimy wypracować tylko jeden pomysł, ale tak byłoby lepiej. Czyli nie mamy się spierać, mamy zobaczyć, gdzie się zbliżamy i w jakim momencie uda nam się zestawić pomysły. Nie skończymy naszej rozmowy dzisiaj – dokończymy ją, mam nadzieję, w czwartek, już niezależnie od tej sesji. W tej chwili natomiast proszę o zabieranie głosu z pamięcią o następującej zasadzie. W pięć minut można powiedzieć bardzo dużo, jeżeli się wie, co chce się powiedzieć. Absolutnie nie można mówić dłużej niż dziesięć minut. To jest po prostu nie do wykonania. Dodatkowo, biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności, porządek wystąpień nie będzie alfabetyczny, ale zastosujemy niejako tryb krzyżowy. Dlatego pierwszą osobą, którą poproszę o zabranie głosu, będzie Nadieżda Ajdajewa. Вам слово.

Надежда Айдаева: Спасибо. Добрый день, дорогие участники конференции. Я нахожусь в Варшавском университете благодаря гранту, выделенному мне фондом «Erasmus Mundus», и мой проект связан с межкультурной коммуникацией. Эта дисциплина как научная область и как учебный предмет относительно новая в российских университетах, и в Бурятии в частности, и поэтому мы в Улан-удэ испытываем острый недостаток в теоретических и методологических основах изучения этой дисциплины. И поэтому, находясь здесь в Варшаве, моя первая задача – это систематизация теоретического материала, наработанного в других странах.

Вторая задача – это изучение всех программ по межкультурному воспитанию в Варшавском университете. Все инновационные практики, которые можно распространить, а потом внедрить у себя в Бурятии в учебный план. Следующая задача – это исследования, связанные с особенностями коммуникации поляков, в Польше, наработка кейса, которая могла бы использоваться в учебном процессе при обучении наших студентов для повышения их квалификации в межкультурной коммуникации.

Мне кажется, эта задача сегодня очень важна, особенно в свете последних событий, которые происходят в России. Я имею в виду формирование таких представлений, что Россия находится в кольце врагов, значит стран, которые относятся к нам не очень-то дружелюбно. И я считаю, что очень важной задачей для преподавателей сегодня является диссеминация знаний о том, что мир вокруг нас не враждебен, а дружелюбен. И надо учиться строить коммуникацию с ним, учитывая жизнь и используя теорию Юргена Хабермаса о том, что диалог возможен только тогда, когда у собеседников есть представление о том, что в любой точке зрения возможна истина и ее надо услышать. И наша задача – соединение науки с практикой, разработка, выявление каких-то способов, стратегий адаптации к иному, к другому, возможности преодоления отчуждения. И здесь, конечно, нужен большой объем социологических исследований, в том числе что касается представления культур России или поляков друг о друге, тех стереотипов и предрассудков, которые, может быть, сегодня мешают нам сблизиться и понять друг друга. Я бы предложила проводить такие семинары. Спасибо.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję bardzo. Dziękuję zwłaszcza za zwięzłość w czasie. Pamiętajmy o tym, że mamy dojść do jakiegoś wniosku, to znaczy, mamy wyłonić konkretny temat. Zaczęliśmy od litery A, teraz przejdziemy na drugi

koniec alfabetu, i poproszę Uljanę Winokurową. Alfabet w moim wydaniu funkcjonuje nie tak jak normalnie, ale dzisiaj nic normalnie u mnie nie funkcjonuje. Będziemy jednak mieli do czynienia z zaawansowaną techniką, Uljana Winokurowa przygotowała prezentację.

Ульяна Винокурова: В общем, наш великий Владимир Ленин говорил, что без человеческих эмоций не было и не будет искания истины. Вот почему я ссылаюсь на это. И теперь я прикрываюсь Владимиром Путиным, который говорил, что самое главное – свобода, свобода национальных культур. И вот образ наших аборигенов – это памятник Ленину в Петрозаводске: выходят березки из-под пресса асфальта. Именно так видят аборигенов Сибири. Итак, я предлагаю тему аборигенов Сибири. А у нашего великого Ленина листья отодвинули подальше и из него сделали такого священнослужителя. Меняются наши символы, меняются наши позиции, и аборигены Сибири сейчас выходят на уровень признания и утверждения своего достоинства. И это не утверждение, а размышление, это тема для исследования – как это получается.

Итак, прежде всего, мы могли бы создать такую программу разработок, в рамках которой могли бы исследовать факторы, которые ведут к утверждению национального достоинства. В особенности, что касается федеральной политики, религиозного самоутверждения, этнокультурных корней. В данном случае хотела бы обратить внимание на развивающуюся монголосферу, на общность происхождения тюркских народов, на ремифологизацию культурных героев, на особенности региональных культур, культурной политики, а также активность лидеров общественных объединений. Вот эти пять факторов, которые заслуживают интересных исследований: междисциплинарных и межгосударственных.

Первое, что нас могло бы интересовать в государственной политике, это, конечно, правовое обеспечение. Появился новый институт по правам коренных

народов. Как они работают? У них есть 25-летний опыт ассоциации. Что здесь очень важно – это сама правовая неопределенность коренных народов. Второй фактор – это религиозное самоутверждение. Как я уже сегодня говорила, это удивительный народ – калмыки. Мне кажется, они во многом могли бы быть репрезентативны для наших исследований. Что касается религиозных движений, в Алтае развивается особый Ак-Дьанг. Этим летом я у них исследование проводила, есть интереснейшие направления. И как говорилось уже, монголосфера. Интереснейшее материалы можно было получить, используя различные виды сайтов и сравнительных исследований. Границы Сибири расширяются в сторону Азии в нашем ментальном пространстве народов Сибири.

Интереснейшие вещи говорятся о хакасах, у них началось движение по восстановлению памяти хакасского культурного героя Сартыкбая, по восстановлению ста исторических имен. В Якутии мы придумали две пирамиды. Одна пирамида – это Олонхо, эпос, который признан международным сообществом нематериальным наследием мирового значения. Опираясь на это, у нас идет восстановление национального достоинства. Региональная культурная политика работает также по пирамиде, которая состоит из семи уровней:

- Сакральная география;
- Календарные праздники;
- Культурная ойкумена;
- Пространство культуры;
- Синергия культуры
- Имя культуры;
- Искусство будущего.

Эти семь уровней также приняты на культурологическом форуме. Идет очень интересный процесс – это восстановление национального достоинства через экстрасенсорные способности людей. Буквально перед моим приездом мы были на презентации нашей Эдди-

ий Доры¹, которой исполнилось 55 лет. Министр культуры возглавляя этот праздник, и все мы стояли перед ней чуть ли не на коленях. Здесь речь идет также о масса-медиа, которые очень сильно изменили свои позиции. Если в 2008 году они были якутскими на 29 процентов, то теперь стали на 53%.

Пятый фактор – это активное сотрудничество между вновь появившимися организациями. Это общественная организация молодых «Аскизский форум», которая объединяет тюркскоязычную молодежь Алтая, Хакасии, Тувы, Якутии и Бурятии. Мы уже третий год проводим эти форумы на различных территориях. Этим летом проводили на Алтае. Также Алтай – это свое направление, это направление восстановления заповедной культуры, сакральных мест. Это направление развивается также и у других народов. Я специально сегодня привезла нашу коллективную монографию по заповедным, сакральным местам Арктики и Евразии и с удовольствием подарю нашим коллегам. Ну, и конечно это Общесибирское движение, ставшее в этом году международным. В будущем году это будут международные Ёрдынские игры, финансируемые народами Сибири, Якутией, Иркутской областью.

Таким образом, имеются совершенно новые тенденции, которые позволяют нам сделать семь выводов. Первый вывод – это то, что аборигены Сибири перестали стесняться своей этнической принадлежности, что было свойственно им долгие годы. Это все только предварительно, потому что мы бы хотели как раз сегодня инициировать исследования и ответить на вопрос: так ли это, и так ли оно у всех народов? Далее, этнокультура обогащает культурное пространство, способствует развитию туризма и имиджа региона. Мы со своими студентами-магистрантами провели исследование

¹ Народная целительница Якутии Федора Иннокентьевна Кобякова.

всех субъектов Дальневосточного федерального округа и пришли к такому выводу. Усилия государства слабы ввиду непризнания фундаментальных прав коренных народов. Отсутствие самих этих категорий не может привести к успеху. Как это разрешить – сложный, прежде всего, научный вопрос. Усилия самих аборигенов слабы ввиду потери этнических ресурсов. То, что я вам сейчас показывала, это всего лишь ростки, возвращаемые активными представителями этих народов, но они, конечно, в повседневной жизни очень трудно достигают желаемых результатов.

Геннадий Александрович Волков – наш ведущий этнопедагог, воспитавший более ста специалистов по этнопедагогике из 32 народов Российской Федерации, сделал такой вывод, что сейчас в России осталось в реальном целостном состоянии только пять-шесть коренных народов. Остальные – это только видимость. Я согласна с этим выводом и предлагаю этот вывод или опровергнуть, или усилить нашими междисциплинарными международными исследованиями. Благодарю за внимание.

JAN KIENIEWICZ: Bardzo serdecznie dziękuję za wprowadzenie do tematu i proszę teraz, żeby teraz zabrała głos profesor Morochojewa,

Зоя Морохоева: Я хотела бы остановиться именно на междисциплинарном подходе в этих исследованиях. Как мы знаем, междисциплинарность, – это основное направление на факультете «Artes Liberales», прежде он вообще назывался Институт интердисциплинарных исследований. Но то, что существует Сибирско-польская исследовательская группа – это как раз перенесение этой междисциплинарности в некое межцивилизационное пространство. Темой, которой должна была заниматься Сибирско-польская группа, были поиски идентичности в современном мире, идентичности на просторах Сибири, идентичности в европейском пространстве.

Я хотела бы остановиться именно на том, как междисциплинарность решалась здесь, в той группе. Что является результатом нескольких лет существования этого проекта? То, что проводили конференции, работали со стажерами, издавали на основании этих конференций сборники. Было издано три сборника под рубрикой «Debaty Artes Liberales». Первый сборник назывался «Цивилизационный выбор и пограничье», научным редактором был профессор Ян Кеневич, далее был сборник «Пограничье культур. Культуры пограничья» и третий сборник «Пограничье Евро-Азии» под моей редакцией.

Почему и как осуществлялась эта интердисциплинарность? Во-первых, мы вынуждены были обратиться именно к такому способу организации исследований, потому что имели дело совершенно с различными картинами мира, т. е. принципы классификации этих картин мира не совпадали. То, что наука своими корнями обращена в Западную цивилизацию и то, что весь понятийный аппарат и весь инструментарий возникал в соответствии с Западной картиной мира, – это факт. Для того, чтобы каким-то образом обратиться к другим культурам, иначе организованным, необходимо было объединять все эти средства. Каким образом это делалось? Мы пробовали в самих конференциях, в сборниках создавать фреймы, или – скажем так – контексты, в рамках которых оказывалось возможным сравнение разных культур.

Что это были за рамки? Во-первых, это *пограничье*. Еще другое понятие *Евро-Азия*... Пограничье, которое возникало между цивилизациями, которые обозначаются как Евро и Азия. Еще таким конструктом была *микроистория*, другим таким конструктом был *цивилизационный выбор*. В рамках вот этих конструктов мы помещали тексты (как, например, тексты Ульяны Алексеевны Винокуровой о Якутии), раскрывающие то, так как идет поиск идентичности в Сибири, в Польше,

в Хакасии, Туве, Алтае, Украине, на Балканах, в России, Центральной Азии, в буддизме, в православии, в католичестве и так далее. Все эти тексты попадали в этот контекст и в этом контексте они находили свое значение. Попробуйте почитать эти сборники, попробуйте их полистать. Дело в том, что эти фреймы действительно работали, эти тексты между собой перекликались и дополняли друг друга. Я сейчас вспомнила об этих сборниках, потому что я как раз просто пытаюсь обратить ваше внимание на то, что можно продолжать дальше эту работу, и мне кажется, что эта работа была бы очень даже плодотворной. Спасибо.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję serdecznie. Chciałbym powiedzieć, że w dotychczasowych wypowiedziach są zarysowane pewne ramy, pewne możliwości. Z naszych bogatych doświadczeń wynikają pewne perspektywy. To oczywiście prawda, że bez tego podkładu, bez tego, co było robione w przeszłości, nic dalej się nie da zrobić. Jesteśmy na razie w takim stanie rzeczy, że propozycja, którą przedstawiła Uljana Aleksiejewna, wskazuje nam na temat godności, który stawałby się elementem formowania tożsamości ponad podziałami cywilizacyjnymi i terytorialno-państwowymi, bez definiowania konieczności przestrzeni, w której nasze badanie miałooby się dokonywać. Mam nadzieję, że będziemy w stanie to uściślić, ale także mam nadzieję, że nie będziemy dążyć do zdefiniowania wszystkiego z góry, że nie będziemy próbowali naznaczyć odgórnie tego, gdzie, co i jak. Najważniejsze nasze pytanie skupia się na tym, co mianowicie mogłoby być przedmiotem, tematem, problemem, który chcielibyśmy rozwiązać. A teraz w kolejności poproszę Andrieja Bazarowa o zabranie głosu.

Андрей Базаров: Насчет своих исследований... Я думаю, что какие-то формы – как, например, городская лаборатория, которую мы ведем в Улан-уде, – можно будет вписать в этот проект, который предлагается. Как бы получается так, что основа этого проекта, который закладывается в нашей лаборатории, – это апробирова-

ние методик на еще одном материале, на этническом, специфическом, и подтверждение определенных методологических концепций в области антропологии и социологии. Я, честно говоря, специалист не в этой области, долго рассказывать, в чем я специалист, то можно сказать, что, в принципе, всегда в ходе исследования, если взять такие довольно далекие города Варшаву, Улан-удэ, всегда чего-то в них нет. Я, конечно, верю Карлу Раймунду Попперу, что истинно научные исследования не бывают без открытости исследования. Все, что я могу сказать, это то, что хотелось бы такое исследование провести. Но, к сожалению, для меня оно носит неглобальный характер, но я готов вписать его в глобальную какую-то концепцию. Но и верю, что при такой разности материалов можно будет сделать что-то интересное. Спасибо.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję bardzo za wypowiedź i za gotowość przyjęcia udziału w badaniu, którego temat na razie jest dosyć daleki. W kolejności poproszę doktora Wyszynskiego.

ROBERT WYSZYŃSKI: Serdecznie witam wszystkich. Może powtórzę, że zajmuję się czymś takim jak powrót do swoich. Zakładam, że istnieje coś odrębnego niż socjologia emigracji, a mianowicie socjologia powrotu. Oczywiście, wszyscy mówią o barierze kulturowej, która jest bardzo istotna, bo po niej się rozpoznaje Obcego. Tu jest mnóstwo Swoich, którzy nie znają własnej kultury. W Związku Radzieckim szansę awansu i powrotu dawało niewątpliwie pojęcie prostego sowieckiego człowieka. To była droga awansu dla każdego, kto pochodził z jakiejś mniejszości etnicznej. Ja to akurat badam na przykładzie Polaków i Niemców, którzy byli zesłani do Kazachstanu. Dla nich szansą awansu była właśnie droga „celownika” czy „udarnika”. Ten mit się rozpadł. Jak już mówiłem, jest to dobrze opisane, na przykład w wieloletnich badaniach ośrodka Nevady.

Natomiast z drugiej strony jest coś takiego jak próba powrotu do grupy własnej, poszukiwania tożsamości.

To jest problem bardzo szeroki. Właśnie zbieram się do wyjazdu do Kazachstanu, ponieważ tam każdy dziesiąty mieszkaniec jest repatriantem. Problemy są identyczne jak w Polsce, tylko że w Polsce w o wiele mniejszej skali. Jest to samo: przyjeżdżają swoi, ale uznawani są za obcych, gdyż nie znają języka i zostali zapomniani. Zostali zapomniani dlatego, że przez te lata nie wolno było o nich mówić. Stąd można by powiedzieć, że nie jest to problem indywidualny, ale problem milionów, bardzo aktualny. Jutro w Warszawie będzie posiedzenie Sejmu polskiego na temat, czy prawo polskie pozwala na sprowadzenie Polaków z Donbasu. Są tam tysiące Polaków, którzy zostali zesłani w latach 30-tych XX wieku, pewnie na „wielkie strojki komunizmu” do Dniepropietrowska i tak dalej, albo do samego Donbasu. Oni chcą wrócić, mają dokumenty potwierdzające ich pochodzenie, a u nas rozważa się pytanie, czy oni mogą powrócić. Część państwa obserwuje to, co się dzieje przez ostatnie dwa tygodnie – to jest rozgrywka polityczna. Wydaje mi się, że nie jest to przebrzmiały problem, dotyczy Niemiec, Izraela i innych krajów. Tutaj u nas chodzi o prawo. Jest to też problem zamknięcia czy otwarcia własnej kultury, czy świadomej może nawet kreolizacji – żeby dopuścić ludzi, którzy nie znają naszego języka. Na przykład w rejonie Ust-Ordyńskim Republiki Buriacja rozważa się, czy dalej uczyć po buriacku, czy może jednak zacząć kulturę propagandować po rosyjsku i stworzyć nową wersję kultury rosyjskiej. Albo na Białorusi – czy można powiedzieć, że wszystko musi być po białorusku, którego ludzie nie uczą się i nie znają? Czy można tworzyć kulturę białoruską po rosyjsku?

W kulturze polskiej granica językowa automatycznie włącza w stereotyp i ktoś, kto mówi choćby innym akcentem, już jest od razu naznaczany. Są to wszystkie problemy takich właśnie kultur – nie przyłączających, a ekskluzywnych, wyłączających, bojących się, narodów nie imperialnych. Jest mnóstwo teorii migracyjnych, ale wydaje się, że teorie migracyjne nie tłumaczą tego elementu. Migracja

niekoniecznie musi odbywać się w przestrzeni, chociaż są miliony ludzi, którzy zaczęli się przemieszczać się w przestrzeni do różnych miejsc. Ale jest to szczególnie istotne, moim zdaniem, dla grup mniej liczebnych. Kilka tysięcy Polaków, którzy nie przyjadą, albo może przyjadą. Zależy od tego, jak pójdą wybory. A dla nich to jest naprawdę bardzo istotna sprawa. Takie grupy mogą być różne, mogą liczyć kilka, kilkanaście bądź nawet kilkaset tysięcy ludzi. Natomiast na jakich płaszczyznach jest to sprawa istotna? Niewątpliwie, na płaszczyźnie tożsamości grupowej i tożsamości jednostkowej, ponieważ ludzie sami kreują swoją tożsamość grupową i kulturową. Z drugiej strony potrzebują akceptacji. Jaką wykreują wersję tej kultury, na tyle pozwoli ona takim grupom przyłączyć się bądź nie. Ktoś może zbudować swoją tożsamość jednostkową o tyle, o ile zostanie przyłączony – jeżeli zaś nie, to będzie miał tożsamość negatywna, zostanie odrzucony.

Mały przykład: przez ostatnie dwa lata prowadziłem badania wśród studentów, którzy przyjeżdżają do Warszawy z Białorusi i z Litwy. Robiłem badania na temat naznaczenia za pomocą stereotypu. Białorusini czy Ukraińcy mogą sobie pozwolić na to, że zamykają się w swoim środowisku, są ze swoimi. Kiedy tu przyjeżdżają – nie chcą nikogo urazić – to mniej lub bardziej wchodzą w „ruski świat”, „Русский мир”, „Russian party” czy coś takiego. Mają swoje techniki, strategie obrony indywidualne i zbiorowe. Natomiast Polak, który przyjeżdża do swoich, jest bezbronny wobec naznaczenia. Choć tak samo nie umie po polsku i tak samo zna „ruski świat”. Dlatego ten problem powrotu do swoich jest bardzo istotny. Ci swoi, którzy są obcy, ci swoi, którzy są zapomniani, którzy przez okres komunizmu zostali jakby wykreśleni, którzy nie istnieją.

To również problem pamięci społecznej i indywidualnej. Czy człowiek, którego ojciec był w Armii Czerwonej i przeszedł przez cały wojenny szlak, może zrezygnować z pamięci o tym? Tymczasem tutaj przyznanie się do tego, że miało się kogoś z rodziny w Armii Czerwonej,

automatycznie przekreśla. A ów człowiek nie chce zdradzić swojego ojca, to jest w ogóle dla niego nie do przejścia. Są więc pewne bariery. Oprócz tożsamości, są zatem również inne płaszczyzny: pamięć indywidualna i grupowa.

Oczywiście, kultura wydaje się podstawą, ale jest ona raczej projektem elit. Przy czym projekt kulturowy, projekt grupy etnicznej lub narodowej może być ekskluzywny bądź inkluzywny. Tutaj nie tylko chodzi o to, czy ów projekt odradzamy i coraz bardziej go czyścimy, ale też o to, ile stawiamy barier i granic. Czy jest on otwarty, czy dopuszcza różne wersje, czy może w nim funkcjonować Obcy?

Jeszcze raz powtarzam się, że problemy powracających nie są problemami migrujących. Jest mnóstwo problemów ekonomicznych, demograficznych, socjologicznych, rodzinnych i wszelakich innych, którymi zajmują się badacze migracji, natomiast tutaj chodzi o coś innego. Oczywiście, rzecz wiąże się ze stereotypami. Jeżeli ktoś wraca z Nowej Zelandii, to nie ma żadnego problemu. W Nowej Zelandii prawdopodobnie żyją hobbity. Natomiast jeżeli ktoś wraca z wschodniej granicy, pojawia się problem napięć kulturowych, wojennych, ekonomicznych, prześladowań... Te napięcia wynikają też z autostereotypu ludzi, którzy są dosyć słabi i się boją – dlatego tym bardziej będą nazywać, tym bardziej będą się bać i tym bardziej będą zakreślać granice. Zatem mamy tu do czynienia z szeroka płaszczyzną wzajemnych stereotypów. Gdy ktoś przyjeżdża z daleka i to z dobrej strony, to problem się nie pojawia. Może występować w telewizji i nie przejmować się swoim obcym akcentem. Natomiast Zapomniany Swoi z wschodniej granicy jest bezbronny przed atakiem czy naznaczeniem przez swoich. Konkluzja jest taka, że temat ten stanowi wyzwanie dla wszelkich zachodnich teorii związanych z tożsamością i z pamięcią – tak indywidualną, jak i zbiorową.

JAN KIENIEWICZ: Bardzo dziękuję. Konkluzja, która bardzo zbliża propozycje w kierunku, który proponowała profesor Winokurowa, żebyśmy nie sprowadzali się do

zjawisk technicznych. To są zjawiska ludzkie. Poproszę dalej. My w kręgu – chcę zaznaczyć dla tych, którzy nie znają naszego programu doktoranckiego „Searching Identity” – my w kręgu, tak jak w naszym programie, jesteśmy na równych prawach – profesorowie starzy i profesorowie przyszli. Proszę dalej.

Дарья Бурнашева: Я являюсь аспиранткой факультета «Artes Liberales», изучаю арктическую региональную идентичность в России. В этом проекте я бы хотела привлечь внимание к границам в Сибири. Сибирью считается территория, которая находится дальше от Уральских гор, и, как ранее заметила Ульяна Алексеевна, мы можем территорию Сибири, территорию своих исследований расширить в сторону Азии. Но мы можем также расширить территорию своих исследований дальше на север. И так как я занимаюсь исследованиями региональной идентичности Арктики на Крайнем Севере, я бы хотела сказать, что мы могли бы еще больше расширить это направление и заниматься именно Крайним Севером.

Я также хочу сказать, что я сюда приехала в поисках правильных междисциплинарных методик, методологий, подходов в изучении региональных идентичностей. Здесь я изучаю арктическую идентичность как науку, находящуюся на стыке географии и социологии. И здесь, на нашем факультете, у нас есть очень хороший семинар «Экоистория нашей цивилизации». В рамках наших исследований, конкретно в рамках моих исследований, я хочу рассматривать именно роль территории в формировании и развитии региональных идентичностей и вообще идентичности. Роль территории, роль ландшафта, климатических и погодных условий и того, как они воздействуют, какое влияние они оказывают на идентичность. Это очень точно и четко прослеживается на примере Крайнего Севера, Арктики – что наш ландшафт, наш северный климат, наша погода оказывают непосредственное

влияние на развитие региональной идентичности. И самая главная мысль заключается в том, что это адаптация к природным условиям. И такой подход я выбираю для своего исследования.

Также у меня есть еще один пункт: разграничение, даже не разграничение, скорее определение границ Арктики, потому что этот вопрос меня очень беспокоит в рамках моих исследований, и я должна с ним разобраться. А здесь есть очень серьезное противоречие, потому что Арктическую зону Российской Федерации согласно указу Президента от 2 мая 2014 года определяют по критерию, омывается ли территория региона водами Северного Ледовитого океана. То есть, если раньше Арктикой и Крайним Севером называли территории, которые находятся за Полярным кругом, то сейчас эту территорию урезали почти в два раза и в нее сейчас входят только прибрежные территории. На наш взгляд, это совершенно неправильно, потому что мы видим Арктику и Крайний Север как территорию, которая охватывает зону распространения вечной мерзлоты и зону, где зимой бывают экстремальные температуры. Вот это все ставит огромный вопрос: что считать Арктикой? Я бы хотела, чтобы в своем исследовании с помощью наших преподавателей, профессоров, моих однокурсников мы как-то определились с методологией и нашли правильный междисциплинарный подход к определению регионов, потому что, так или иначе, мы все занимаемся регионами.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję bardzo. Rzeczywiście tak się składa, że nieustannie mamy do czynienia z pytaniem o to, w jaki sposób odkrywamy wartości. Jest to, co mówił doktor Wyszyński – powrót do swoich może stanowić problem, ponieważ ani język, ani pamięć nie wystarczają, żeby znowu powstała wspólnota dialogu, żeby powstała znowu wspólnota wartości. Tutaj chodzi o podobną kwestię: jaki ma związek terytorium do wspólnoty wartości? Bo ci, którzy przybywają na terytoria arktyczne, są spoza

granicy i przynoszą inne wartości. Tutaj więc rysuje się ciekawe pole dla dalszych uściśleń.

Bardzo Ci dziękuję i poproszę Łukasza Smyrskiego o zabranie głosu. Tak wynika z mojej rozpiski alfabetycznej, która jest trochę dziwna, ale skaczemy z ruchem szachowego konia z jednego pola na drugie. Niemniej jest w tym jakaś logika, zobaczymy, co dalej z tego wyniknie. Bardzo proszę.

ŁUKASZ SMYRSKI: Moje wystąpienie będzie odnosiło się do naszych dyskusji, które toczyły się na przestrzeni ostatnich lat. Jednocześnie natomiast chciałbym powiedzieć o takiej rzeczy, która wydaje mi się, że gdzieś umykała naszym rozmowom, dyskusjom i spostrzeżeniom. Mówiliśmy o społeczeństwach syberyjskich w polskim kontekście, w kontekście polskiej martyrologii, historii narodowej i tak dalej, mówiliśmy w kontekście kolonializmu rosyjskiego, mówiliśmy w kontekście praw narodów rdzennych. Dużo w czasie naszych spotkań było odwołań do takich kategorii jak ekologia i przyroda. Mówiliśmy też o cywilizacji arktycznej. Niewątpliwie tą klamrą spajającą wszystkie te zagadnienia było zagadnienie tożsamości. Ale mam też wrażenie, że to pojęcie tożsamości trochę sobie lekceważyliśmy. To znaczy mówiliśmy o nim jako o pewnym bardzo ogólnym pojęciu, którego nie musimy w żaden sposób skonceptualizować i sprecyzować. Raczej odnosiliśmy się w sposób intuicyjny do tego, czym ta tożsamość jest.

Jednocześnie, mówiąc o zagadnieniach dotyczących identyfikacji społeczeństw syberyjskich, mam wrażenie, że budowaliśmy pewien podmiot zbiorowy, a nawet pewien konstrukt społeczny, z którego wynikało na przykład, że te społeczeństwa są bardzo blisko związane z naturą, że myślą trochę innymi kategoriami. Odwoływaliśmy się też w tym czasie do szerszej koncepcji odrodzenia narodowego jako pewnej dyskusji wobec historii rosyjskiej, wobec polityki rosyjskiej, mówiliśmy o ekologii, tożsamości i przyrodzie, troszeczkę na zasadzie próby podjęcia dialogu z kolonialną dominacją. Jednocześnie wydaje mi się, że w takim dyskursie – zwłaszcza zewnętrznym, jaki

my tu czasami reprezentujemy – ów koncept troszeczkę przypomina oświeceniowy mit dobrego dzikusa. To życie w zgodzie z przyrodą jest na przykład taką ideologiczną zewnętrzną projekcją. Oczywiście, ramą takiego postrzegania jest przeciwstawianie się polityce industrialnej dawnego Związku Radzieckiego, polityce urbanizacji. Ponadto, w ciągu ostatnich 20 lat pojawił się kontekst amerykańskiego konsumpcjonizmu.

Chciałbym jednak zwrócić uwagę na zupełnie inny wątek tożsamości czy identyfikacji, związanej z ekologią czy w przyrodą. Troszkę będę odnosił się do tego, o czym powiedziała Daria, czyli chciałbym odwołać się do takich pojęć, jak koncepcja natury albo koncepcja krajobrazu. Do tego wydaje mi się, że w czasie naszych spotkań stosunkowo niewiele mówiliśmy – nie wiem, jak to ująć najlepiej – o społeczeństwach syberyjskich niejako marginalizowanych, to znaczy tych, które nie mają swoich republik, swoich parlamentów, swoich mocnych politycznych reprezentacji.

Ponieważ tym głównym hasłem, które ma towarzyszyć naszej rozmowie, jest *Меньшие среди малых*, w związku z czym chciałbym oddać głos tym małym społeczeństwom, mieszkającym na Tajmyrze, koczownikom i pasterzom reniferów. Sądzę, że nie wspominaliśmy o nich jeszcze podczas naszych debat. I mówiąc o tych społeczeństwach, chciałbym mówić o identyfikacji nie w idiomach tworzenia narodów i praw narodowych, ale w idiomach wynikających z praktyki i doświadczenia tych ludzi, mieszkających w danym miejscu. Jest to bardzo jednostkowe podejście, związane na przykład z praktyką użytkowania ziemi, relacji z ziemią, czyli czegoś, co stanowi podstawę identyfikacji dla wielu mieszkańców Syberii.

Odwołam się tutaj do jednego z syberyjskich antropologów Davida Andersona, który już 20 lat temu prowadził badania wśród grupy ewenkijskich pasterzy. Jego praca, która ukazała się w językach rosyjskim i angielskim pod tytułem *Tożsamość i ekologia*, została uznana przez niektórych za nacjonalistyczną. Oskarżono go o postawę ewenkijską,

o postawę nacjonalistyczną z tego względu, że niesłuchanie mocno zogniskował się właśnie na codziennych aspektach pracy koczowników. Anderson stwierdził, że jest niesłuchanie istotne, byśmy zrozumieli, na czym polega koncepcja człowieka i życia w tundrze – co to takiego jest tundra i jak ludzie w niej funkcjonują. To było bardzo ciekawe: jego zdaniem, żeby zrozumieć, co to znaczy być Ewenkiem, trzeba zrozumieć, co dla Ewenków znaczy pojęcie ziemi i relacja człowieka z ziemią. Wspomina też o takiej kategorii jak *zmysłowa ekologia*, która jest kategorią podstawową, ale nie tylko dla Ewenków i innych społeczeństw syberyjskich, ale też dla Eskimosów. Chodzi o szczególny rodzaj relacji, komunikacji między ludźmi a zwierzętami i ziemią. On tam pisze o współsprawczości, o wzajemnym oddziaływaniu właśnie przyrody, ziemi, zwierząt i ludzi. To nie jest tak, że człowiek jest podmiotem, który decyduje o tych relacjach. Człowiek należy do tego samego początku, co zwierzęta, z którymi razem koczuje. Anderson wspomina nawet o możliwości zamiany tożsamości zwierząt pasterskich i ludzi. Jest to niesłuchanie niebezpieczny moment, zwłaszcza dla doświadczonych myśliwych. Chodzi o to, żebyśmy spojrzeli od zupełnie innej perspektywy na identyfikację ludzi poprzez ich codzienność, poprzez ich praktykę i doświadczenie mieszkania w określonym miejscu.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję. Znakomicie się to wpisuje, mam wrażenie, w nasze zapotrzebowanie, bo to jest to pytanie – co to znaczy być? Mamy tu do czynienia z podstawową kwestią tożsamości ujętą z perspektywy indywidualnej, z perspektywy człowieka w jego środowisku, w jego otoczeniu. To mi się wydaje znowu bliskie pytaniu o podstawy godności, podstawy możliwości identyfikacji równocześnie z przestrzenią wartości i przestrzenią codzienności, o podstawy tego przeżycia, bez którego to przeżycia nie będzie też człowieczeństwa. Tak że bardzo serdecznie dziękuję. Za chwilę zrobimy przerwę, ale jeszcze przed przerwą głos zabierze Albert Jawłowski.

ALBERT JAWŁOWSKI: To dobrze, że właśnie tak się trafiło, że teraz tutaj ten koń do mnie skoczył, bo w zasadzie Łukasz trochę mi ukradł pomysłu...

JAK KIENIEWICZ: To ładne rzeczy, jak się to stało?

ALBERT JAWŁOWSKI: Nie chciałbym narzekać, ale szczerść tu w naszym kręgu jest wartością. Ale mówiąc już całkiem serio: chciałem wzmocnić to, co powiedział Łukasz. A też odnosząc się do tego, co powiedziała Zoja Morochojewa – której w tej chwili nie ma – nie jest tak, że idąc dalej, zostawiamy za plecami to, co zostało do tej pory zrobione i nie mamy tego na względzie.

Myślę sobie, że coraz bardziej interesuje mnie właśnie codzienność. Dużo czasu spędziłem na obserwacjach i badaniach odświętności, nie tylko w takim kontekście polsko-syberyjskim, ale też w kontekstach popkulturowych. W momencie, kiedy zaczynamy mówić o tym, na przykład, co jest takim stałym elementem naszych spotkań, czyli właśnie o odrodzeniu narodowym, podtrzymywaniu i reprodukowaniu tożsamości, tak naprawdę trafiamy do jakiejś sfery ideologicznej i teoretycznej. Nie twierdzą, że to jest nieistotne, to jest bardzo istotne, ale mam wrażenie, że niekiedy koncentrujemy się na reprodukowaniu owej tradycji przez święta. Często słyszy się na przykład, że w niektórych narodach syberyjskich – nie mówię tylko o małych, też o tych większych – tradycja jest już tylko domeną tego czy innego święta, tego czy innego wydarzenia, związanego z kalendarzem, taką czy inną okazją. Może tak jest, ale bardzo bym chciał któregoś razu się dokładnie się temu przyjrzeć...

Nie mówię tu tylko o narodach syberyjskich, ale też o Polakach. Może teraz będę się odwoływał do polskiego przykładu. Ile we mnie jest takiego Polaka odświętnego i stereotypowego w moich codziennych praktykach? Na pewno mówię po polsku i wszystko inne już jest prostą konsekwencją tego faktu. Ale tu właśnie odwołałbym się do tego, o czym mówiliśmy przy okazji poprzedniego panelu – jaki jest ten sposób bycia nasz codzienny, kiedy

nie musimy się przebierać w stroje naszych przodków, kiedy nie musimy uprawiać dyscyplin sportu, które uprawiali nasi przodkowie, kiedy jesteśmy po prostu w swoim codziennym stylu, kiedy po prostu jesteśmy. Tak bym to nazwał. Czyli tu bym się znów odwołał do tego mojego głodu, który już parokrotnie ujawnił dzisiaj – głodu badań stylu bycia, stylu życia i stylu bycia w świecie po prostu, dziania się, codziennej praktyki.

W tym momencie, być może, dałoby się też podłączyć kwestie etniczne? Uljana Aleksiejewna powiedziała o tych kilku dosłownie narodach syberyjskich, które się naprawdę w codzienności dzieją, które nie są tylko wydarzeniami odświętnymi. Jestem ciekaw też tego, czy to, w jaki sposób nasza codzienność się wydarza, też nas jakoś identyfikuje? A jeśli tak, to w jaki? A jeśli mówimy, na przykład, o narodach Północy, to czy tak naprawdę różnice między nimi są wielkie czy małe? Też bym chciał odejść od tego od określenia „małe” i „duże” narody, po prostu się bardziej skoncentrować na człowieku.

Teraz bym już zawiesił to, o czym mówię, do kolejnej części, bo mam takie wrażenie, że najważniejsze, co chciałem powiedzieć, już powiedziałem. Popieram też oczywiście to, co już zostało kilkakrotnie wspomniane, a mianowicie wzajemną wymianę doświadczeń metodologicznych i teoretycznych. Mówiąc wprost, dyskusję nad tym, jak te teorie chodzą. Na przykład, jak dana metodologia chodzi u nas i czy ona daje się zastosować gdzie indziej, jak ją należy modyfikować. To są czysto techniczne, ale bardzo ważne rzeczy. Tak więc na razie dziękuję za głos i mam nadzieję, że jeszcze wrócimy do tego po przerwie.

JAN KIENIEWICZ: Tak, niewątpliwie. Zanim jednak ogłoszę długo oczekiwaną przerwę w naszym spotkaniu, chciałbym zaznaczyć kwestię, która wydaje mi się konieczna dla konstrukcji przyszłego tematu i przyszłego projektu, czy też przyszłego programu doktorskiego w „Artes Liberales”. Tutaj padło to określenie, ono zresztą było obecne w kilku wątkach – co zrobić z tymi, którzy się nie liczą?

To jest kwestia dla współczesnego globalnego świata, kwestia, którą się rozpatruje w kontekście wykluczeń, ale przecież nie tylko na tym to polega. To polega także na tym, o czym tu mówiono, na niezdolności włączenia się. I tu zagadnienie owego codziennego i małego, nie liczącego się. Ta perspektywa dotyka istoty rzeczy, czyli sposobu życia. Sposób życia to cywilizacja – czyli to, co ponadkulturowe. I w związku z tym wydaje mi się, że idziemy dobrze. Zostały nam cztery głosy po przerwie, a potem otworzymy dyskusję. A teraz ogłaszam 15-minutową przerwę. Dziękuję bardzo.

* * *

JAN KIENIEWICZ: Witamy po przerwie. Wracamy do naszej wymiany sądów i poglądów, koncepcji oraz pomysłów w kierunku ustalenia, gdzie, z czym, o czym i dlaczego chcielibyśmy popracować. Z rozkładu alfabetycznego wynika, że pierwszy będzie mówił Ivan Peshkov, a potem dopiero poprosimy Linę Miestnikową o zabranie głosu, następnie zaś kolegę Michała Pędrackiego, a na końcu Tatianę Bierniukiewicz. To będą 4 głosy na koniec wymiany zdań, a potem zrobimy sobie taką *общую схватку* i podyskutujemy w kręgu, mając nadzieję, że nasi słuchacze, których wierność głęboko doceniam i bardzo za nią dziękuję, też zechcą nam coś dodać, uściślić lub podpowiedzieć. Tak że teraz poproszę doktora Peshkova. На любом языке, как тебе удобно.

Иван Пешков: Хорошо, может быть, я скажу по-русски, если это допустимо. Я с очень большим вниманием выслушал все выступления, которые были передо мной. Часть из них – это были предложения, и большая часть из них основывалась на том, что каждый из нас делает. Когда меня пригласили на эту встречу, я сразу стал думать, каким этот проект мог бы быть. Я потом еще скажу, какие у меня есть предложения по этому проекту.

Конечно, он должен быть интердисциплинарным, соединять две страны или регион и страну. Мне кажется, что самое главное, что могло бы стать такой точкой, которая могла бы объединить все эти интересные предложения, это то, что нужно попытаться соединить две вещи, которые, казалось бы, легко встретить, но если хорошо подумать, очень много из этого не сделано. Прежде всего, должен быть достаточно серьезный дискурсивный анализ основных понятий, которые мы употребляем, т. е. генеалогия основных понятий. А второе – это, прежде всего, анализ практик, т. е. как эти понятия работают. Причем этот анализ практик должен быть, как сегодня предлагалось уже в проекте Альберта, достаточно открытым, т. е. мы не должны думать за респондентов, не переводить болтовню респондентов на язык теории, только попытаться понять, о чем они нам говорят. Это достаточно редко бывает.

Третий очень важный аспект – это то, что, как мне кажется, нужно немножко размыкать границы, так как Сибирь – это такая очень условная категория. Непонятно, имеет ли она вообще какой-то административный смысл. При царе не было чего-то такого, как Сибирь в административном плане, и сейчас тоже очень трудно сказать, где она начинается и где кончается. При этом мы часто забываем, что Сибирь не является таким мешком, в котором все закрывается, что есть минимум три очень важных соседа. Мы сегодня говорили про Монголию, сегодня говорили про Казахстан, но еще же есть рядом Китай. И причем Китай китайский, а еще ведь есть и Китай некитайский. Например, очень важен Китай монгольский или такой полукитайский-полумонгольский, как будем говорить правильно про внутреннюю Монголию, который тоже очень сильно влияет на всех уровнях. Если взять, например, Бурятию или Читинскую область, конечно, Хулун-Буир является таким местом, которое оказывает определенное влияние на жизнь людей.

Четвертый момент, который, как мне показалось, мог бы быть очень важен здесь. Польская школа методологии истории, в которой я был воспитан, могла бы что-то внести в проект. Как мне показалось (я буду рад, если я ошибаюсь), нам не хватает какой-то определенной историчности понятий. То есть мы употребляем понятие типа «национальная» и т. д., и часто не видим какой-то исторической динамики этих понятий, как они постоянно меняются. Вот сегодня был прекрасный пример с оралманами. С одной стороны, вроде бы казалась бы абсолютно суперсовременная и постсоветская ситуация, невозможная в Советском Союзе: приезжают казахи в своё национальное государство. Но огромное количество категорий, при помощи которых они конструируются, абсолютно советские. Очень много есть нюансов, когда это советское постоянно вплетается в постсоветское, как эти вещи меняются. Мне кажется, этот момент был бы очень важен, т. е. понять сначала форму понятий, их динамику, а потом посмотреть, как практика делает возможным включение их в политическое поле.

И пятый момент, который для меня очень важен, – обратить внимание на временные режимы, которые применяются в постсоветской ситуации. Был многолетний опыт тотальной советской темпоральности и непосредственно с ней связанного советского мессианского сообщества. Новые ретро-утопии национальных обществ часто сознательно или бессознательно соотносятся с идеями советской темпоральности. Мы сегодня говорили про новые этнические памятники и места памяти, как это все работает в разных местах. Все эти новые культурные формы осваиваются в рамках старых привычек и словарей. Стивен Коткин писал об сталинском императиве «говорить как большевик», но здесь важно обратить внимание на способность «думать» в перспективе советского мессианского времени. Очень часто языки национальных структур в какой-то степени

используют грамматику этого советского субъекта. Поэтому мне кажется, что важным аспектом было бы то, что сегодня прозвучало и у Лукаша, и у Альберта, о том, чтобы мы использовали направление, которое сейчас достаточно ярко выражено.

Многие идеи новой онтологии с Амазонки переносятся в Сибирь, территорию особенную, в большей степени на территорию Северной Сибири. Это дееспособность объектов, дееспособность городских пространств, восприятие городских пространств как какого-то места, где новые городские сообщества пытаются по-новому разобраться в том, что для них прошлое, какое прошлое важно, что важнее сегодня. Например, будет ли царский Верхнеудинск включен в историю Улан-Удэ или нет? Какая Чита важна: царская, казачья, такая и такая, советская, а может быть, через несколько лет наоборот будет элемент какой-то ностальгии по советской Чите? То есть это все постоянно меняется. Сегодня мы говорили много про памятники. Мне кажется, существует достаточно большое пространство, где можно было обратить внимание на какие-то вещи, связанные со временем, с пространством, с предметами, которые реально работают в конкретной ситуации.

Тут еще есть два момента, которые, мне кажется, очень важны. Однажды мои студенты сидели у меня в кабинете и задали очень наивный, но, мне кажется, очень важный вопрос. Они сказали, что здесь очень много книг про Сибирь, но практически нет ни одной книги про русских в Сибири. Когда мы говорим о коренных народах, наш взгляд все время создает какой-то остров для них, на котором они живут. И это очень важно. Это этически очень важно, это все не вызывает никаких сомнений у меня, но есть огромное количество процессов, которые являются общими. Они не живут ни на каком отдельном острове, они являются частью более крупного сообщества, а это сообщество – еще более крупного сообщества. Поэтому я начал с генеалогии

понятий, чтобы нам несколько подчистить эту зону, и чтобы начать понимать, как эти все схемы тут работают. Я не люблю когда говорят, «малые народы», «большие народы», это все всегда имеет какой-то иной аспект, кроме демографического, по крайней мере, у респондентов, в какой-то мере оценочный. Но как явления, скажем так, более эксклюзивные являются одновременно частью более больших процессов.

Здесь я немножко забегаю вперед, так как одной из частей было не только взаимное предложение своих проектов, но и поддержка других. Я хотел бы, может быть, немножко с другой стороны поддержать предложение Ульяны. Я над ним думал и мне кажется, что какой-то осью могла бы быть (сохраняя все ее предложения как базу, но чуть-чуть это все расширяя) именно рефлексия на тему: как работает, что значит вообще публичная репрезентация достоинства в условиях конкретных сибирских обществ? Так как мы имеем, во-первых, достаточно сложное понятие «достоинство» в русской культуре, и не только в русской культуре, но также и в локальных культурах. Кроме того, естественно, в той же Сибири имеется огромное разнообразие манифестации этого достоинства и идей, связанных с этим достоинством. Как это работает? Как это соединяется: национальное, групповое? Почему мы так акцентируем национальный компонент? Я сейчас только задаю вопросы, я этого совершенно не оцениваю. Какие-то, может быть, другие формы есть достоинства, городского достоинства.

Сегодня профессор Базаров говорил про городских бурят, негородских бурят, что у них в городе это уже все менее значимо... Может быть, уже есть какие-то другие формы достоинства. Мне кажется, почему это очень важно, потому что достоинство непосредственно связано с какими-то основными онтологическими установками человека по отношению к жизни, потому что проявление достоинства, защита своего достоинства –

это очень важные вещи, которые в какой-то степени делает человека человеком, и от этого никуда не убежишь. Даже если человек не может по каким-то причинам защищать свое достоинство, все равно это радикально меняет его жизнь. Но важно понять, что мы говорим, а не сводить это просто к каким-то двум-трем проявлениям. Мне кажется, это могло бы быть какой-то осью какого-то глобального широкого проекта. Спасибо.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję bardzo, za potrzymanie tego kierunku myślenia i teraz poproszę Linę Miestnikową o zabranie głosu.

Акулина Местникова: Я хотела бы выразить свою признательность и благодарность за то, что в центре внимания нашей аудитории и нашего круга является проблема этнических меньшинств и коренных народов. Это меня очень радует.

Я занимаюсь проблемами языковых прав коренных народов. Понятно, что языковыми правами наделяются все народы, но их значимость наиболее актуализируется все же в отношении малочисленных народов, поскольку именно национальные языки в многонациональных обществах находятся под угрозой возможного исчезновения, что можно считать предвестником утраты этнической идентичности этих народов. Россия – многонациональная страна, около 170 национальностей, 47 из-за них относятся к коренным малочисленным народам, 40 из них проживает на севере Сибири и Дальнем Востоке. В нашей республике Саха проживает 5 коренных малочисленных народов Севера. Все их языки относятся к исчезающим языкам.

В языковой отношении в нашем регионе наблюдается несколько противоречивая ситуация: с одной стороны, наблюдается повышение этнического самосознания народов, этнической идентичности, с другой же стороны, как нам показывают результаты переписи, результаты социологических исследований, все большее число

молодых представителей коренных народов не владеет своим языком либо называет в качестве родного языка язык другой национальности. То есть получается что язык теряет свои позиции как один из основных маркеров этнической идентичности. И когда мы начинаем говорить о праве, о выборе, мы не должны забывать об ответственности каждого представителя коренного народа.

Опять-таки мы возвращаемся к проблеме идентичности: этнической идентичности, региональной идентичности, потому что каждый человек делает свой сознательный выбор, сознательный выбор желания говорить на родном языке, чтобы его дети изучали родной язык, т. е. мы возвращаемся к языковым установкам. Поэтому я хотела бы обратить внимание именно на права, поскольку я провела контент-анализ средств массовой информации коренных народов, включая Интернет-пространство, социальные сети, и выявила, что в приоритете находятся именно правовые вопросы, т. е. сами народы обеспокоены именно этим. Я считаю, что когда права есть, они не ощущаются, это как дыхание, т. е. это естественное состояние, когда оно есть. Когда же этого нет, либо когда идентичность находится под угрозой, ее нужно каким-то образом отстаивать, бороться за нее, доказывать ее не только другим, но и самому себе в том числе. И мне кажется, иногда это более важно. То же самое касается и языка: если человек не владеет родным языком, то он это ощущает.

Когда я приехала в Польшу (это было не так давно, я приехала по программе «Erasmus mundus»), у меня было такое представление, что Польша – это мононациональное государство с польским языком и т. д. Когда я начала изучать этот вопрос, то я увидела, что, во-первых, есть народы, которые проживают в Польше, этнические группы, и есть очень интересная языковая ситуация, я имею в виду кашубов. Поскольку я социолог, меня волнуют цифры. За девять лет численность

кашубов увеличилась в три раза, владение родным языком тоже увеличилась в несколько раз. По-моему, это потрясающе. Нигде в мире такого нет, чтобы за такое короткое время была такая прогрессия, отраженная в переписях. Поэтому, если кратко, то лично для меня это очень интересное поле для исследований. Я благодарна тому, что я нахожусь в «Artes Liberales», я поняла, что те проблемы, которые касаются идентичности, разных ракурсов восприятия данного феномена... У меня просто расширение сознания идет. Я сама лично очень заинтересована в решении этих проблем, поскольку я сама представитель коренного народа, у меня есть ребенок, и я хотела бы, чтобы он владел родным языком. Я понимаю, что это проблема приобретает все большую глубину, и все больше расширяется лично для меня, и за это я очень благодарна.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję bardzo. Zaczęliśmy nasze rozmyślenia od takiej konstatacji, że bardzo dobrze, że są te mało liczne narody, ale w innym sensie to są duże narody... Uljana Aleksiejewna już mi pokazała, że nie ma małych narodów, ale chcę podkreślić, że nie jest tak, że w danym ministerstwie ustala się, że narody będziemy liczyli od 20 ludzi, a poniżej 20 już nie, albo od 200 tysięcy zaczynamy. Powiedzmy, że naród to grupa, która jest zdolna się identyfikować, przy czym ta identyfikacja musi być samopodtrzymująca, czyli narody muszą potrafić utrzymać stan posiadania i się rozwijać. Wszystkie określenia wprowadzane przez państwa wielonarodowe są dla nas zrozumiałe i muszą być brane pod uwagę. Ale musimy zajmować się także nieco innym wymiarem tych problemów – znalezieniem takiej płaszczyzny, takiego tematu, który moglibyśmy oglądać z perspektywy polskiej i syberyjskiej. Jakkolwiek pojęcie Syberii jest bardzo trudne do oznaczenia, to tu jesteśmy blisko czegoś, co jest nam bardzo potrzebne, dlatego że gdy zamykamy oczy złożoność spraw, wtedy znajdujemy się w świecie bardzo prostym.

Tak jak Lina powiedziała, wydaje się nam, że żyjemy w państwie jednego wielkiego wspaniałego narodu z tysiącletnią historią i co tutaj dużo rozdrabniać... A my żyjemy w świecie, w którym naprawdę nie wiemy, co i jak wygląda, i gdybyśmy się zdobyli na to, że trzeba badać sprawy polskie z tą precyzją i staraniem, które wkładamy w badania mało licznych narodów w świecie, to wyniki byłyby bardzo ciekawe. Obawiam się, że mogłyby nam wyjść różne rzeczy, trochę niespodziewane, a nie zawsze przyjemne. Ale to tak na marginesie chciałbym zauważyć, że w Polsce nie zupełnie tak jest, jak sobie wyobrażamy. Powiem więcej, w Polsce jest troszkę inaczej, niż my w ogóle sami sobie wyobrażamy. Ale to tylko po to, żeby powiedzieć, że jest moim zdaniem powód, dla którego ludzie z Warszawy, z Jakucka, z Ułan Ude, z Elisty i innych miejsc mają okazję i możliwość próbowania szukania wspólnego zadania, które można byłoby wypełnić z pożytkiem. Teraz poproszę pana Michała Pędrackiego o zabranie głosu. Dziękuję.

MICHAŁ PĘDRACKI: Bardzo dziękuję. Z początku chciałem mówić o czymś innym, ale zacząć być może od nawiązania do wypowiedzi Łukasza i do wypowiedzi Alberta. Chciałem powiedzieć trochę o Ewenkach i o przeżywaniu swojej tożsamości na co dzień. Łukasz mówił o konieczności zrozumienia lasu, zrozumienia tego, w jaki sposób funkcjonuje człowiek-koczownik, który jest blisko z naturą, blisko z lasem, który ma bardzo specyficzne relacje ze zwierzętami. Brzmi to bardzo dobrze, natomiast moje osobiste doświadczenie jest trochę inne. Widzę tu pewnego rodzaju problem, który pojawia się na skutek takiego rozumienia. To znaczy, nie mówię, że to rozumienie jest błędne, ale być może ono poniekąd się zdezaktualizowało, ponieważ czas płynie i pewne rzeczy się zmieniają. Jeżeli chodzi o Ewenków, to zdarzyło mi się ich spotykać i trochę z nimi żyć w południowej Jakucji. Mam też dosyć dobre relacje na temat sytuacji Ewenków w dawnym okręgu autonomicznym w Kraju Krasnojarskim. Mój dobry znajomy

dosyć długo mieszkał w Turze. Będę mówił właśnie o tym, jak to wygląda dzisiaj, jakie tam są główne problemy i jakie zachodzą zmiany.

Po pierwsze, tradycyjny model funkcjonowania społeczności koczowniczych, społeczności ewenkijskich został zaburzony, czy wręcz został zniszczony. Może nie wszędzie, ale w miejscach, które znam, tak to mniej więcej wygląda. Stało się to dlatego, że w okresie radzieckim te grupy ludzi-koczowników przestawiano na gospodarkę planową. Zgodnie z odgórnie narzuconym modelem, tworzone kołchozy i sowchozy, w których ich w większym lub w mniejszym stopniu osiedlano. Ich koczownicze pasterstwo, koczowniczą hodowlę zamieniono na coś, co można by określić jako przemysłową hodowlę reniferów. Oznaczało to na przykład zastąpienie małych stad ogromnymi stadami utrzymywanymi w celach przemysłowych. W tym momencie ta tradycyjna gospodarka koczownicza przestała istnieć. Ci ludzie przestali żyć w lesie i zmienili tryb życia na w dużym stopniu osiadły, natomiast wszelkie środki potrzebne im do życia dostarczało im państwo. Oni mieli za zadanie hodować renifery oraz produkować i dostarczać państwu to wszystko, co jest związane z hodowlą reniferów, natomiast w zamian za to otrzymywali wszystkie środki niezbędne im do życia.

W momencie, kiedy upadł Związek Radziecki, upadły też kołchozy i sowchozy. Tym samym też skończyła się pomoc i wszelkie dostarczanie tym ludziom środków niezbędnych im do życia. I teraz co się z nimi dzieje? Nie są w stanie już wrócić do tajgi, ponieważ już zapomnieli, jak tam się żyje. Nie bardzo potrafią też odnaleźć się w nowych warunkach, ponieważ są pozbawieni tego wszystkiego, co wcześniej zapewniało im państwo. Kończy się to tym, że stada reniferów zostają zwyczajnie zjedzone. Gospodarka tych ludzi wchodzi w sytuację zupełnie opłakaną. Dalej żyją we wsi, żyją w domach, ponieważ – po pierwsze – do lasu już nie potrafią i nie mają takiej możliwości – a po drugie – też nie chcą. W czasie rozmów

z tymi ludźmi na pytanie, jak oni widzą tę sytuację, pojawia się odpowiedź, że ten, kto urodził się w domu czy ten, kto mieszkał w domu długo, to nie chce już wracać i mieszkać w czumie.

Zatem pojawia pytanie, co to znaczy być Ewenkiem? Na pytanie skierowane do tych ludzi, jak oni siebie identyfikują, zdarza się taka odpowiedź: „ja mieszkam w domu, mieszkam we wsi, nie mam reniferów, więc nie wiem, kim jestem, ale chyba *russskij*, bo nie żyję jak Ewenk”. Co znaczy zatem być Ewenkiem w zmienionej sytuacji i czy można – a jeśli tak to jak – być Ewenkiem, żyjąc w mieście, jeżdżąc samochodem i nie mając reniferów? To jest istotne pytanie dla tych ludzi. Pojawiają się różnego rodzaju, czasami mniej lub bardziej odgórne, koncepcje powrotu do ewenkijskości – żeby na przykład ci ludzie w jakimś stopniu wrócili do lasu, do tego swojego tradycyjnego sposobu życia. Ale w zasadzie skutkuje to tym, że próbuje się z nich zrobić mieszkańców jakiegoś sztucznego skansenu. Ale nikt nie chce tworzyć skansenu, każdy chce żyć normalnie.

Kwestia językowa. Jest problem z utrzymaniem języka ewenkijskiego, zresztą nie tylko ewenkijskiego. Są pewnego rodzaju odgórne inicjatywy, by na przykład uczyć dzieci w szkołach ewenkijskiego. Ewenkowie są jednak stosunkowo nieliczną grupą, jest ich około 30 tysięcy, natomiast zajmują rozległe terytoria. Stąd ten język nie może być jednolity: istnieje wiele dialektów języka ewenkijskiego. Natomiast żeby uczyć dzieci w szkole trzeba przyjąć jakieś jeden dialekt, którego będą się uczyć. Jedną z propozycji jest przyjęcie dialektu zabajkalskiego. Może prowadzić to do takiej sytuacji, że dziecko, które mieszka w ewenkijskiej szkole z internatem – bo nie ma innej możliwości poddać się edukacji szkolnej – wracając po iluś latach do domu, mówi do ojca w języku, którego się nauczyło w szkole, a ojciec go nie rozumie, bo mówi w zupełnie innym dialekcie. W efekcie zaczynają mówić po rosyjsku. Czas się skończył, nie będę się przedłużał, chciałem powiedzieć

o czymś innym, niestety nie udało się. Dziękuję bardzo.

Jan Kieniewicz: Dziękuję bardzo. Przepraszam, że jestem brutalny w przerwaniu, ale jeszcze będziemy mieli okazję, żeby wrócić do tego, co miało być istotą wypowiedzi, na to liczę. A teraz prosiłbym Tatianę Bierniukiewicz o zabranie głosu.

Татьяна Бернюкевич: Наш круглый стол еще раз продемонстрировал, с одной стороны, наши попытки выстроить междисциплинарность, и даже интердисциплинарность, с другой стороны – нашу такую собственную дисциплинарную устойчивость, потому что, в принципе, каждый говорил в рамках собственной дисциплины, в рамках собственной методологии. Мы от этой реальности с вами никуда не уйдем: социолог все равно остается социологом, антрополог антропологом, а философ остается философом.

Мое небольшое вступление-ремарка, наверное, отчасти продолжение того, что говорил Иван Пешков, что мы должны- понимать, что Сибирь не ограничивается Сибирью, что она входит в другие общности, что ее окружает Китай, Монголия. Хотелось бы еще добавить, что Сибирь еще входит в такую общность, которая называется Россией. Мне бы в своем выступлении хотелось поговорить о проблеме отношения к российской культуре и выявлении каких-то соотношений, совокупности региональных культур в составе российской культуры.

Несколько дней я занималась таким делом: я задавала один и тот же вопрос довольно известным специалистам в области этнографии, культурологи, философии. Вопрос был связан с тем, что очень часто в характеристике культуры России мы говорим о российской культуре как о совокупности, но есть ли, например, некое единство культурное, целостность культурная и каким образом оно проявляется не в политической или идеологической, а именно в культурной сфере. Этот вопрос я в прошлом году задавала Валерию Александровичу

Тишкову. В этом году я ему повторила этот вопрос. Я получила разные ответы, разные варианты.

Например, один из известных культурологов Андрей Пилипенко, в принципе, сторонник такого либерального взгляда на развитие российской культуры, сказал мне, что, по его мнению, российской культуры, строго говоря, не существует. Если вычтешь культуру русскую этническую, то, в общем, ничего не остается, поскольку общая гражданская культура в России ничтожна, не имеет серьезного значения. И это на самом деле одна из причин нежизнеспособности России в целом.

Известный философ Вадим Михайлович Межуев, говоря о российской культуре, все-таки сказал, что это сложный вопрос. Мы должны говорить о целостности, но мы должны учитывать, что на самом деле Россия никогда не была национальным государством, государством одной нации, поскольку допетровская Русь, Московское государство – не исключительно русское, потом была Российская империя, потом СССР, а потом Российская Федерация. И единой для всех образующих население культуры не было, как и не было единой нации. Но в то же время, по мнению Вадима Михайловича, в принципе, не все так грустно, потому что российская культура как единая культура всего населения России может возникнуть не путем навязывания русской культуры всем остальным народам, а через приобщение каждого народа к ценностям научного разума и правосознания, т. е. через просвещение. Это и есть путь рождения единой нации, по которому когда-то пошла Европа. Вадим Михайлович – известный западник и сторонник европейских ценностей, отсюда его концепция.

Владимир Натанович Порус, сегодня это руководитель Школы философии в Высшей школе экономики, ответил, что вопрос на самом деле сложный, но по поводу единства есть большие сомнения, потому что, скорее всего, такого единства, в принципе, в современ-

ности не существует, а есть определённая диффузия идентичности.

Что касается Валерия Александровича Тишкова, то его позиция очень хорошо озвучена в его работах, особенно в последней работе, которая, кстати, является пособием для учителей, оно так и называется «Российский народ». Причём, наверное, Тишков – единственный, кто пытается выделить какие-то объединяющие ценности. К этим ценностям он причисляет, например, отношение к пространствам России как к огромной территории, что отражается в песнях, и даже в гимне. Это отношение к прошлому России, к историческому прошлому России, отношение к важнейшим событиям. По-моему, у него даже есть отношение к спорту. Есть определённая попытка вывести эти единые ценности, и он на этом настаивает. На самом деле, сегодня эта проблема является очень важной, актуальной, связана она и с историей культуры России, и с попытками создания концепций, определяющих основания как существования России, так и будущего России.

В противовес той же концепции Тишкова, концепция русской идентичности, прозвучавшая на православном соборе, совершенно четко говорит, что, на самом деле, сохраняется все-таки русская идентичность как доминирующая, и вообще русский народ является строителем Российской цивилизации. Честно говоря, это меня больше всего удивило, даже не определение идентичности, по которому я, например, русской не являюсь, если взять и происхождение генетическое, и профессиональную принадлежность. То есть у нас мало кто в Сибири под это определение русского подпадет. Этот вопрос достаточно актуален, потому что, на самом деле, через региональную культуру очень хорошо просматривается этот общероссийский контекст, эти образы России, которые складываются в регионах и которые объединяют эти регионы.

Но я вам скажу, что исследований такого типа, именно о целостности российской культуры, а не о совокупности или о складывании этой целостности, нет. Это было бы интересно – не просто просмотреть специфику региональных культур, а что все-таки создает это единое пространство. Хотя споров много, и большинство историков культуры придерживается точки зрения, что есть культура России, но нет российской культуры. Я как человек много лет занимающийся проблемой взаимодействия культур, а именно рецепцией буддийских идей в культуре России, не совсем с этим согласна, как и многие остальные, кто данными аспектами занимается.

Последней, кому я задавала этот вопрос, была Наталья Львовна Жуковская, который руководит Отделом исследований Центральной Азии в Институте антропологии и этнографии. Она сказала, что это вопрос на отдельную диссертацию, но она будет думать и Сергея Александровича Арутюнова, известного этнолога, тоже к этому подключит.

И мне кажется, если мы на своем уровне попытаемся это понять, именно через культуру Сибири, это будет не менее значимо, потому что это показывает, в каком состоянии сегодня находится вообще российская общность как таковая. Вот, пожалуй, и все.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję bardzo. W ten sposób zamykamy krąg wypowiedzi. Jak można się było spodziewać, z naszej wymiany zdań nie wyniknął gotowy problem, gotowe zadanie, które moglibyśmy z aplauzem przyjąć: oto już stoi przed nami określone zadanie, teraz tylko będziemy się zastanawiać, jak je wykonać. To oczywiście nie było możliwe i tego chyba nikt z nas się nie spodziewał. Chyba że ktoś rzucił ideę tak dalece oczywistą dla nas, że my wszyscy podjęlibyśmy jej realizacji: „tak, zgadzamy się”. Tego rodzaju zresztą sytuacja byłaby katastrofą dla naszych dalszych prac, bo oznaczałaby, że pozwalamy sobie na swoistą zgodę: „świetnie, jest projekt, który nas zadawa-

la, nie musimy już się dalej męczyć, nie musimy się dalej wysilać, idziemy za propozycją, która została podana”.

Tego ryzyka nie można wykluczać, ale z dotychczasowych wypowiedzi widzę, że tego się chyba bać nie musimy. Nie musimy się obawiać narzucenia samym sobie jednego punktu widzenia, który niekoniecznie będzie nam odpowiadał, ale który nas zwolni od dalszego wysiłku: „po co dalej się starać i wysilać, skoro już jest określona perspektywa? To się przyłączamy”. Toteż nie zamierzam wcale w tej chwili robić takiego podsumowania i zresztą taki zamiar byłby skazany na niepowodzenie. Nie potrafiłbym w tej chwili wyciągnąć z tej dyskusji czegoś, co definitywnie przesądzałoby kierunek naszych refleksji.

Dlatego zgodnie z naszym planem otwieram dyskusję. Mamy na nią dużo czasu, który zaoszczędziłem państwu kosztem. Wymuszałem na was maksymalne skracanie i ścieśnianie własnych wypowiedzi, co się udało, gdyż były one konkretne i jasne. Został więc nam czas na dalsze uściślenia i pytania. A przede wszystkim, został nam także czas na to, by ktoś – kto nas słucha i kto chciałby jakoś skomentować to, co usłyszał – mógł to zrobić. Gorąco zachęcam wszystkich słuchających naszej debaty do włączenia się. Teraz mamy swobodne możliwości dalszego dyskusowania. Z tym że, oczywiście, mam nadzieję tego rodzaju, że w trakcie dyskusji – jak to się pięknie mówi – doprecyzujemy sobie niektóre rzeczy, czyli że znajdziemy się trochę bliżej jakiegoś wspólnego stanowiska. Chociaż i tak muszę stwierdzić, że zastanawiająco dużo bliskości w dotychczasowych wypowiedziach się pojawiło. Można by nawet powiedzieć, że aż za dużo tej bliskości poglądów dało się tu usłyszeć. To częściowo jest związane z tym, że część z nas pracuje wspólnie w różnych przedsięwzięciach od lat, ale nie wszyscy. Zatem otwieram dyskusję. Kto chciałby głos zabrać, bardzo proszę.

Тарас Фиников: Я хотел бы сказать несколько слов достаточно конкретно о каких-то проблемах или может быть сюжетах, которые, с моей точки зрения, имело

бы смысл затронуть. Для начала я хочу сказать, что нахожусь в положении человека, который находится не в Польше, и не в Сибири, хотя гораздо ближе к Польше, чем к Сибири. Поэтому я в какой-то мере могу рассчитывать на то, что обладаю внешним взглядом, являюсь тем, кого называют по-английски «аутсайдер».

С чего бы мне хотелось начать? Прежде всего, с того, что основной круг тех вещей, которые обсуждались, так или иначе, прямо или преимущественно, но сводятся к проблемам идентичности в самых разных аспектах и рассматриваемых под самыми разными углами. Но насколько я помню, проблемы идентичности находились в центре внимания этого проекта на протяжении последних восьми лет. По всей видимости, было бы интересно попробовать выйти, хотя бы частично за пределы этого круга, поскольку это обогатит тематику и, может быть, позволит посмотреть на вещи по-иному. Какие сюжеты могли бы с моей точки зрения попасть в поле зрения, о которых можно было бы говорить? Я еще раз хочу сказать, что это просто предложение человека, смотрящего на этого как бы извне и не один год наблюдающего происходящую дискуссию. То есть, просто к размышлению.

Сюжет первый. С моей точки зрения, мир сейчас переживает образовательную революцию: изменяются условия, в которых люди получают образование, изменяются все те параметры, в которых идет образовательный процесс как таковой, меняются сами технологии образования, меняются требования к этому процессу и это перестает быть процессом обучения, а становится в значительной мере процессом самообучения. В значительной мере все то, что будет предметом изучения, будет являться в каком-то смысле результатом тех форм образования, которые сегодня функционируют и действуют, что в Польше, что в азиатской части России. Поэтому, может быть, имело бы смысл посмотреть на модели образования,

которые существуют в Европе и которые существуют в Азии. Это достаточно разные модели получения образования. В России есть некая попытка следовать Болонской модели, которая является европейской моделью. А может быть, в азиатской части России гораздо интереснее следовать не столько Болонской модели, сколько китайской, сколько корейской, сколько тайваньской модели. И здесь появляется масса вопросов, которые могли бы рассматриваться под самыми разными углами. Насколько, скажем, европейская модель хороша для России вообще и для азиатской части России в частности, в чем ее достоинства и недостатки. Что из азиатских моделей надо бы заимствовать в европейскую модель и что из этих азиатских моделей могло бы быть привнесено в Польшу? Это огромный круг проблем, который представляет серьезный научный интерес. Это первый сюжет.

Сюжет второй. То, что мы видели с точки зрения инструментария за последние годы, это были методы исторические, это были методы антропологические и методы социологические. В основном, инструментарием этих трех наук пользовались те, кто работал в этом кругу. Надо сказать, что круг методов мог бы быть расширен за счет психологических, за счет экономических, за счет целого ряда других. Но тут не так важно, с помощью каких инструментов, как что именно исследовать. В обществах, как в польском, так и в российском, постоянно идут какие-то процессы и постоянно происходят какие-то конфликты. Эти конфликты могут быть какими-то локальными, какими-то национальными. Это разные конфликты: социальные конфликты, какие-то конфликты общественные, экономические...

Что было бы интересно как предмет исследования? Каковы поведенческие реакции в том и в другом обществе на какие-то схожие конфликты? Если мы на

это будем смотреть и анализировать, мы обнаружим, что эти поведенческие реакции в чем-то похожи, а в чем-то весьма различны. Вот в чем природа этих различий? Почему эти реакции таковы? То есть, рассмотрение какой-то совокупности разного рода процессов и конфликтов как объекта и концентрация внимания на том, как по-разному на них реагирует то и другое общество, это, с моей точки зрения, второй интересный сюжет, который мог бы быть предложен в этот проект.

Наконец, третий, наверное, последний сюжет. Все мы понимаем, что очень многое определяется теми ценностями, которым следует то или иное общество. И очень часто разные группы в том или ином обществе на разные ценности ориентированы, к разным ценностям стремятся, и под влиянием этих ценностей у каждой группы в обществе в целом появляется свой этос, своя этика. Есть этика государства и общества, этика власти, этика разных конфессий, их взаимное влияние, этика различных профессиональных и социальных групп в разных обществах. Суть в том, чтобы поставить в центр внимания проблему создаваемых на основе этих ценностей этик и то, как это этики взаимодействуют. Вот, пожалуй, третья проблема.

Ну, и завершить мне хотелось бы вот какой мыслью. С моей точки зрения, уже много лет все говорят о том, что есть общества открытые, есть общества закрытые. То, что мы сейчас наблюдаем, по крайней мере, применительно к российской ситуации, это, в общем-то, известное закрытие общества. Возникает вопрос: до какой степени открытость общества нужна? Где полезность этой открытости, а где опасность этой открытости? В чем проблемы и преимущества в открытых и закрытых вариантах обществ? Не превосходят ли опасности гипотетическую пользу от открытости или наоборот польза от открытости очевидно превосходит гипотетическую опасность от закрытости? Скажем, анализ того,

как выглядят эти механизмы функционирования открытого, закрывающегося, закрытого, открывающегося общества – это тоже такой интересный поворот. Мне кажется, эти повороты – далеко не единственные, очевидно, для анализа, но это что-то такое, что могло бы привнести новые акценты в этот проект. Даже если не использовать их целиком, они могли бы стать каким-то компонентом того или иного комплексного решения, которое могло бы появиться как общий объект этого проекта. Спасибо.

JAN KIENIEWICZ: Bardzo dziękuję za ten głos. Елена, прошу вас.

Елена Вишленкова: Профессор Фиников говорил, исходя из того, какие проблемы с позиции большой науки и мирового сообщества были бы очень интересными и актуальными для разработки. Я буду говорить, наверное, исходя из более утилитарного подхода, потому что я вижу группу исследователей с уже сложившимися исследовательскими интересами, и, собственно, в обсуждениях как раз с профессором Финиковым появились те два предложения, которые я бы хотела сделать вам, исходя из того, что я услышала от вас.

Мне кажется, есть одна тема, которая могла бы вас всех объединить и задействовать практически каждого. А как я понимаю, по крайней мере, профессору Кеневичу, и, наверное, каждому из вас, хотелось бы сохранить ту сеть, которая уже сложилась у вас за эти годы. Как говорил Маленький принц, «вы в ответе за тех, кого вы приручили». И теперь нужно найти то, что объединяет. Так вот, это тема ментальных карт: как они складываются, как люди конструируют регион, понимание границ, где проходит Сибирь, где начинается Азия, где она заканчивается. Для кого Евразия, а для кого Азия и Европа, в обратном направлении. На каких основаниях это складывается: из описаний путешественников, из картографического материала, из статистики... Может быть, это врачи в своих иссле-

дованиях говорят, что, мол, у этого народа эти болезни, а у этого народа эти болезни, где заканчивается одна болезнь, начинается другая, там уже другой народ. Это могут быть совершенно разные варианты: построение границ между территориями, ментальные карты, их подвижность и то, какую операционную функцию они выполняют в культуре, мне кажется, это то, что для вас вполне подъемно, учитывая весь ваш бэкграунд, который уже сложился.

А вторая тема, которая, как мне кажется, могла бы быть выигрышной для этого состава участников, – это такое преимущество кочевника, или то, что антрополог Сергей Ушакин назвал теорией номадизма. Вот это включающее и социальную мобильность, и академическую мобильность, и пространственную мобильность. Как само движение создает новые ситуации. Условно говоря, когда мы говорили об Улан-Удэ, и о том, что эта точка оставалась стабильной, когда через нее происходили все народы, начиная с чехов, австро-венгров, и польских переселенцев и т. д. Эта географическая точка оказалось таким вот пересечением различных культурных дорог в силу разных обстоятельств. Мне кажется, это может быть и вертикальная географическая мобильность, и то, как на пересечении этого складываются совершенно новые современные и додомодерные идентичности.

ЖАН КИЕНIEWICZ: Serdeczne dzięki. Dalsze głosy. Андрей?

Андрей Корневский: Спасибо большое. Я просто перехватываю вашу инициативу, потому что я думал о чем-то подобном. Вы говорили о ментальном картографировании, я тоже подумал, что, наверное, надо как-то определяться. И поэтому, наверное, надо понять, на чем мы фокусируем наше внимание и говорим о физической реальности или о ментальной реальности. На самом деле мы гораздо больше говорили о ментальной реальности и, может быть,

нужно провести такое фильтрование, чтобы наш разговор стал более предметным и более глубоким. Потому что все-таки метафора научной работы – это не блюдо, а стакан, и ее ценность не в широте, а в глубине. Может быть, более точное определение нашего исследовательского интереса позволит сделать ее еще более глубокой.

Более того, я думаю, она далеко не исчерпана. Сразу вспомнился такой сюжет из книги Бруно Беттельгейма *Просвещенное сердце*, где он рассказывает о двух узниках концлагеря. Встретились два филателиста, именно это и было их внутренним стержнем, что позволяло сопротивляться печальной реальности концлагеря, потому что они обсуждали свои коллекции. Но как только они обсудили свои коллекции до последнего зубчика марки, смысл их существования оказался исчерпанным, и они оказались беззащитными перед этой ужасающей реальностью концлагеря.

Вот я думаю, нам еще очень далеко до обсуждения последнего зубчика, у нас огромный, почти неисчерпаемый сюжет. Но вот опять-таки, чтобы не оказаться в не очень хорошей ситуации, когда мы почувствуем, что наша тема исчерпана, нам нужно ее не просто углубить, но и понять какой-то ее масштаб. И вот в связи с этим мы говорим о Сибири, причем я еще раз подчеркиваю, что стоит говорить о Сибири как о ментальной реальности, как о концепте, как о пучке смыслов, как о значении второго порядка. Да, есть некая физическая реальность, т. е. вот это пространство, как мы его определим – это азиатская часть России между Тихим океаном и Уралом. Есть слово Сибирь, есть знак и есть пучок смыслов, ассоциаций, коннотаций, аллюзий, метафор, которые вырастают вокруг этого слова.

Я не помню, по-моему, у Людвиг Витгенштейна есть такой термин «концепты-кузень», что с чем сравнивать. И вот, чтобы понять, что такое Сибирь как концепт, как пучок смыслов, нужно попытаться найти какой-то

ряд, с чем его сравнивать и есть ли какие-то подобные по богатству ассоциаций концепты, такие вот пучки смыслов. И наверное, здесь как бы самым очевидным, по крайней мере, для российского сознания таким кузеном является Кавказ. Когда мы говорим о центре-периферии, об этих огромных пространствах, наверное, очень часто зримыми воплощениями этих пространств в сознании людей, выросших на этой одной шестой части суши, бывает именно Сибирь, а рядом где-то находится Кавказ.

Я, чтобы меня не заподозрили в какой-то фантазии, приведу цитату из одной такой довольно маргинальной группы, я даже сейчас пытался вспомнить ее название, но оно почти никому ничего не говорит. Она пытается играть в эту сомнительную игру под названием «Сибирский сепаратизм», в ней сибиряков нет, там все москвичи, некоторые вообще очень слабо себе представляют, что находится за МКАДом. Вы знаете это знаменитое вопрошание: есть ли жизнь за МКАДом? Я процитирую одну из их программных песен, которая очень хорошо показывает ощущение москвича, который хочет себя чувствовать россиянином:

Однажды неудачно сострил один из нас,
Что якобы за МКАДом есть Северный Кавказ,
Но мы-то точно знаем, граница — не пунктир:
За МКАДом не Россия, за МКАДом лишь Сибирь!

Обратите внимание, в этой картине мира, в этой ментальной карте москвича есть загадочная Сибирь и не менее загадочный Кавказ. И они как бы рядопологаемы. Если мы будем изучать те сюжеты, которые уже были отчасти намечены, отчасти разработаны более или менее глубоко применительно к Сибири, то если мы их попытаемся сопоставить с аналогичными сюжетами, но кавказского происхождения, может быть, мы придадим им еще большую глубину. Очень многие феномены, которые интересуют нас

применительно к Сибири, имеют свои аналоги в истории Кавказа. Это и миграционное движение, и различные переселенческие программы, и даже то же самое казачество.... Если мы попытаемся посмотреть на роль казачества в истории Сибири, в истории Кавказа, нам вначале кажется, что все очень похоже, а когда мы начнем копать глубже, мы увидим, что там сугубо внешнее, а зачастую даже обманчивое сходство, а на самом деле все очень и очень отлично друг от друга. Поэтому мне кажется, это реальная и очень интересная перспектива. Еще раз повторяю, это лично мое предложение.

Но может быть, возможно и другое масштабирование, другое сравнение? Может быть, сибирскую проблематику можно рассматривать в сравнении с освоением американского Запада или еще есть популярные сравнения, это дело вкуса, дело эстетической стратегии. В любом случае, мне кажется, нужно анализировать, изучать это в сравнении с чем-то. Если мы будем изучать Сибирь как таковую и не будем выходить за ее пределы, наверное, когда-то мы обнаружим, что наш сюжет исчерпан.

JAŃ KIENIEWICZ: Dziękuję.

Ульяна Винокурова: Вот почему я все время удивляюсь, почему Кавказ у нас так хорошо приживается...

Голос из зала: Они себя как дома чувствуют!

Ульяна Винокурова: У нас даже говорят Якутия – это же Северный Кавказ.

JAŃ KIENIEWICZ: To był tylko komentarz. Rozumiem. Czy ktoś chciałby coś dodać, coś powiedzieć, żebyśmy mogli w pełni wykorzystać tutaj obecność naszych przyjaciół i gości? Nie widzę... Zwracam się wobec tego do uczestników naszej debaty z zapytaniem o dwie rzeczy: pierwsza jest ta, którą tu zresztą dyskutanci wyraźnie podkreślali – pokazywali najrozmaitsze rozszerzenia, a my szukamy koncentracji. Tymczasem proponuje się nam jeszcze szerzej i jeszcze szerzej. Oczywiście, to jest zrozumiałe. Zresztą,

w niektórych z tych propozycji dostrzegam bardzo interesujące elementy, które w naszej debacie się pojawiały. To jest, na przykład, problem granicy – wielowymiarowość tego pojęcia. Granica jest nieodzownym elementem naszego rozumowania w każdym z układów, który był tutaj dyskutowany: na poziomie państwa i narodu, na poziomie jednostki i grupy, na obszarach rozległych i na obszarach ścieśnionych. Temat pogranicza i temat przekraczania granic był przez nas wielokrotnie podejmowany, ale – oczywiście – daleko nam do tego, żeby mieć poczucie satysfakcji, że do czegoś my już doszli. Po prostu idziemy jakąś drogą.

Zatem pojawia się tutaj taka kwestia. Ujmijmy ją następująco: w centrum naszej uwagi jest człowiek, którego nie określamy z góry przy pomocy klasyfikacji, tylko przyznajemy mu prawo do określenia się, czyli do wyrażenia swojej tożsamości. W sposób suwerenny decyduje on o tym, kim jest i dopiero z tych jego decyzji wynikać mogą dalsze – zresztą niezbędne – etapy owego określania się, to znaczy jego poszukiwania bliskości i jego potrzeba odmienności. Nie można ustalić relacji bliskości, jeżeli się nie ma pojęcia o tym, kto jest daleko. Nie możemy sobie wyobrazić, że rozwiążemy problemy, jakie stoją przed nami w dzisiejszym świecie, rezygnując na wszelki wypadek z uznania faktu, że są także Inni, a że wśród tych Innych są tacy, którzy są Obcy. Problem jednak polega na czym innym. Mianowicie na tym, jak ja jako człowiek do tego faktu się ustosunkuję, to znaczy, w jaki sposób zrealizuję swoje człowieczeństwo.

W ten sam sposób wchodzimy w obszar stosunków ludzko-zwierzęcych. Byłbym zgoła przerażony – na szczęście, nie muszę – gdybyśmy tutaj, poniesieni euforią nowoczesności, postanowili śmiało wkroczyć na drogę post-humanistyczną. Taka propozycja tutaj nie padła. Jestem bardzo z tego zadowolony.

Tak na marginesie: jeżeli jednak mamy myśleć o wspólnym temacie badawczym, jeżeli z tego problemu badaw-

czego miałyby wynikać program studiów doktoranckich – takiego programu kształcenia, otwartego szeroko, tak jak my to w „Artes Liberales” praktykujemy – to musielibyśmy dla tego wszystkiego znaleźć fundament w postaci projektu naukowego, który zyska uznanie zewnętrzne. Mówię „uznanie zewnętrzne” jako na pierwszym miejscu zdobycie środków na jego finansowanie. Nie łudźmy się, to też musimy brać pod uwagę: jeżeli chcemy coś zrobić, musimy mierzyć równocześnie bardzo ambitnie i bardzo racjonalnie.

A kontynuując poprzedni wątek: jestem więc szalenie rad, że nie wkroczyliśmy na drogę jakiejś awangardy post-humanistycznej. Nie ulega jednak wątpliwości, że zdajemy sobie sprawę z istnienia całej tej problematyki i że była ona tu częściowo obecna. W problematyce przestrzeni i w problematyce człowieka i jego relacji nie tylko do innych, ale także do zwierząt. Ponadto, była też uwzględniona perspektywa granicy – dziękuję wszystkim, którzy o niej wspomnieli. Nie stworzymy żadnego programu, jeśli nie wyznaczymy sobie perspektywy, gdzie są granice. I z tego punktu widzenia ani Syberia, ani tym bardziej Polska, nie stanowią przestrzeni, w której możemy się zmieścić. Jeżeli został tutaj przywołany Kaukaz, to z jakiej perspektywy widać Kaukaz? Z perspektywy polskiej go widać. Z perspektywy moskiewskiej na pewno. Przy okazji przypomniałem sobie:

Слышит, о чем шелестит Амур,
Что говорит Кавказ,
Учыłem się tego вiersza на память...
Трубку задумчиво курит он,
Товарищ, учитель, друг.
Слышит он каждого города шум,
Каждого сердца стук.

Przypominam Państwu rzeczy, których większość z was mogła nie zaznać, czyli rozkoszy socjalistycznego wychowania.

JERZY AXER: Czy ja mogę coś dodać?

JAN KIENIEWICZ: Proszę Cię bardzo, głos twój jest bardzo cenny.

JERZY AXER: Tylko żebyś nie chwalił się, że pamiętasz rzeczy, których nikt nie pamięta, bo ja z kolei pamiętam, jak byłem wyjątkowo grzecznym uczniem w pierwszej klasie szkoły podstawowej, w rezultacie obdarzyli mnie książką, która mówiła o postępach rewolucji na Kaukazie. Nazywała się *Zemsta rodu Kabunauri*². Tak więc Kaukaz było bardzo wyraźnie widać.

JAN KIENIEWICZ: No, było widać, i w naszej polskiej perspektywie Kaukaz jest oczywiście światem pełnym odniesień, identyfikacyjnych odniesień, co najmniej równie istotnym jak Syberia. Z tego punktu widzenia mamy szereg prostych wyjść, ale ja cały czas powtarzam: to, czego nam potrzeba, to nie tylko mieć inspirację dla polskich badaczy, żeby podejmując tematy rzeczywiście ważne dla polskiej wspólnoty narodowej, nie zamykali sobie oczu i widzieli szeroko świat. To bardzo cenne. To nas jednak zupełnie nie satysfakcjonuje, i nie byłoby, moim zdaniem, tutaj słuszne, gdybyśmy sterowali w tę stronę. To znaczy, że bardzo zapraszamy do współpracy naszych kolegów z dalszych stron, z różnych obszarów, bo przydadzą nam się do zbadania naszego polskiego problemu.

Stawialiśmy pytania o to wielokrotnie, w jakiej mierze doświadczenia polskiej wspólnoty narodowej mogą się okazać w dowolnym sensie interesujące dla narodów, które nie są narodami państwowymi, tylko narodami w państwach. To jest rzecz w świecie bardzo szeroko występująca. I dzisiejszy problem światowy silnie to eksponuje, w niektórych miejscach aż do poziomu rozsadzania jedności państw o tak dawnej metryce jak Hiszpania czy Anglia. Mieliśmy referendum szkockie, do referendum katalońskiego ma nie dojść w najbliższym czasie, ale przecież kiedyś dojść musi.

² H. Bobińska, *Zemsta rodu Kabunauri*, Warszawa: Nasza Księgarnia, 1950.

Więc wspólny projekt, wspólna problematyka. Jest cały szereg rzeczy, które wydają mi się tutaj mieć miejsce. Jedną z nich jest niewątpliwie człowiek i jego wszelkie identyfikatory. To znaczy, czym, z czym i w jaki sposób identyfikuje się człowiek? Jak, w jaki sposób, jakimi drogami osiąga to, co nazywamy zmianą? Świat się musi zmienić i to dotyczy nas wszystkich, ale jak to się ma dziać? Na dobrą sprawę nie jest to temat popularny, ale być może – tam, gdzie wspólnoty ludzkie zdają sobie sprawę z kruchości swojego istnienia i swojej tożsamości – być może właśnie tam warto postawić pytanie daleko szersze niż ich własny interes. To nie jest kwestia tylko tego, czy dana wspólnota przegra. Zajmujemy się w „Artes Liberales” problematyką rewitalizacji języków, ale oczywiście chodzi o problem tego, czy grupy ludzkie, czasami kilkunastoosobowe – nie trzeba ich szukać w Amazonii, bo mamy takie w Polsce – czy też grupy, które liczą milion ludzi i więcej: czy one w globalnym świecie mają szanse przetrwania, czy też mają stopić się z większym narodem państwowym, z czym mamy do czynienia w Meksyku. Tym się tutaj zajmujemy, między innymi. Przecież ten problem istnieje dla Rosji i to nie od wczoraj, tylko od bardzo dawna, co najmniej – jeśli moja edukacja mi przypomina – co najmniej od 250 lat w świadomości.

Zatem mamy człowieka, mamy Drugiego, mamy Innego, mamy Obcego, mamy wszystkie elementy, które właściwe są nam potrzebne, brakuje nam chyba w tej chwili ukonkretnienia. Uljana Winokurowa wyszła od problemu, który nazwała problemem aborygena. Wbrew pozorom po polsku to brzmi trochę inaczej, po polski mówi się „tubylce”. Otóż, jak wiecie – była dzisiaj o tym mowa na poprzednim panelu – stołecznym mieście Warszawie nie ma zgody co do tego, kto tu jest tubylcem, a kto tu jest przybyszem, który do tubylców się nie zalicza. Szczęśliwi, którzy urodzili się na Powiślu, bo ci na pewno są tubylcami. Ja mógłbym powiedzieć, że mam szczęście, bo tutaj się urodziłem, ale nie poczuwam się do tubylczości warszawskiej.

Idę w tę stronę, żeby powiedzieć, że być może naszym tematem powinny się stać kryteria, okoliczności, zasoby i wartości, które pozwalają ludziom określić się. To znaczy, żeby zbadać kwestię, co ludziom, co nam wszystkim, rzeczywiście służy do tego, żeby się określić. Bo przecież możemy łatwo powiedzieć, że niczego w tym względzie nie potrzebujemy. Dlatego że supermarket nas określa wystarczająco precyzyjnie: tyle jesteśmy człowiekiem, ile jesteśmy w stanie kupić. I ta perspektywa globalna jest całkowicie realna w Polsce i mam wrażenie, że nie jest wcale obca ani Rosji, ani jej dalszym, tym na wschód, na północ czy na południe położonym obszarom, dalszym od centrum rosyjskiego. To jest perspektywa, z którą mamy się zmierzyć: perspektywa likwidacji tożsamości w imię spełnienia rynkowego. Znaczy, że my konsumenci wszystkich nacji łączmy się we wspólnej radości konsumowania aż do szczęśliwego końca! Końca, kiedy już zabraknie czegoś, co nam nadawałoby się na przetworzenie na towary.

Takie są moje myśli z dotychczasowych naszych rozważań i tyle bym miał od siebie do powiedzenia w tej sprawie, bo nie stawiałem sobie podsumowania za cel. Tak jak państwu obiecałem – mówię to uczestnikom naszego kręgu – jeszcze się spotkamy i doprecyzujemy pewne rzeczy, w warunkach bardziej swobodnych i mniej publicznych. Sądzę – optymistycznie dosyć – że ta dzisiejsza debata na tyle nas poruszyła mentalnie i intelektualnie, że jesteśmy na dobrej drodze: drodze do tego, żeby skonkretyzować temat, który nas naprawdę pociągnie, który nas naprawdę zainspiruje i który okaże się rzeczywiście tym, o co nam chodzi. Bo całe nasze szczęście na tym polega, że nie wiemy, co powinniśmy zrobić. Jedno jest pewne, jeżeli nic nie będziemy robić, to świat się od tego nie polepszy. Lecz jeżeli spróbujemy coś zrobić, to być może mamy jakąś szansę. Dziękuję Państwu bardzo za uczestnictwo, za uwagę, za wysiłek i za to, że dotrwaliśmy tutaj w tak licznym i tak interesującym gronie aż do szczęśliwego końca. Bardzo proszę o oklaski dla uczestników.

**ROBOCZA GRUPA POLSKO – SYBERYJSKA:
ODLEGŁE PRZESTRZENIE,
WSPÓLNE PROBLEMY BADAWCZE.
KIERUNKI I PERSPEKTYWY ROZWOJU
WSPÓŁPRACY.**

ALBERT JAWŁOWSKI, ŁUKASZ SMYRSKI

Chcielibyśmy, aby niniejszy artykuł został potraktowany jako teoretyczna i praktyczna *glosa* do przeprowadzonych dotychczas prac, spotkań i seminariów roboczej Grupy Polsko-Syberyjskiej działającej w ramach programu Academia in Public Discourse: Poland – Russia. Poniższe wnioski stanowią próbę nakreślenia idei i kierunków dalszej współpracy badaczy polskich i rosyjskich, a także rozwój rozpoczętej w 2011 roku budowy partnerstwa pracowników naukowych, doktorantów, studentów z polskich i syberyjskich ośrodków badawczych. Mijający okres pracy pozwolił nam lepiej się poznać, dowiedzieć się, jakie problemy wywołują zainteresowanie naszych środowisk, jakie pola badawcze, metodologie i perspektywy teoretyczne są bliskie uczestnikom seminariów, konferencji oraz wspólnych publikacji, które były wynikiem czteroletnich kontaktów badaczy z Polski i Rosji w ramach roboczej Grupy Polsko-Syberyjskiej. W niedalekiej przyszłości warto byłoby wykorzystać nasze dotychczasowe doświadczenie w realizacji wspólnych projektów naukowych, badawczych, dydaktycznych oraz aplikacji wiedzy naukowej w obszarze praktyki społecznej.

Można dziś powiedzieć z całą pewnością, że pole interesujących nas problemów i perspektyw metodologicznych oraz teoretycznych wyznacza problematyka szeroko rozumianej tożsamości. Nie oznacza to oczywiście, że zamykamy się tylko w tym obszarze. Chodzi tu raczej o to, że w kilku ostatnich latach wspólnie stawiane pytania o tożsamość stało się punktem wyjścia dla naszych działań. Uczestnicy prac w ramach grupy zachowywali możliwie

jak najszerszą autonomię intelektualną. Zależało nam bowiem na stworzeniu środowiska o charakterze sieciowym, w którym punktami węzłowymi sieci mogłyby się stać problemy badawcze, projekty, osoby i ośrodki akademickie. Tak pojmowaną sieć współpracy chcielibyśmy tworzyć wokół konkretnych działań. Jej struktura, co oczywiste, pozostanie otwarta.

Celem kontynuacji pracy i dalszej budowy tak zorganizowanej grupy, obok prezentacji i wymiany doświadczeń badawczych i metodologicznych, jest więc stworzenie otwartego środowiska badaczy polskich i rosyjskich, które służyłoby wymianie doświadczeń, wzajemnych inspiracji i co najważniejsze mogłoby w niedalekiej perspektywie doprowadzić do sformowania się zespołów badawczych dla realizacji wspólnych projektów naukowych. Sądzimy, że pozwoli to nam uniknąć asymetrii często towarzyszącej współpracy międzynarodowej. Jest to widoczne na przykład w kooperacji zachodnich ośrodków badawczych z rosyjskimi placówkami naukowymi, w której zbyt często uniwersytety syberyjskie stanowią organizacyjne zaplecze przedsięwzięć podejmowanych przez zachodnich naukowców.

Dalsza współpraca, w naszej opinii, powinna stanowić połączenie przedsięwzięcia badawczego z działalnością dydaktyczną. Obejmująca kontynuację projektów doktoranckich, cykli seminariów i konwersatoriów dla studentów I i II stopnia. Uważamy bowiem, że należy wychodzić tutaj poza cele *stricte* badawcze, stwarzając duże możliwości edukacyjne. W zajęciach prowadzonych przez specjalistów z poszczególnych dziedzin powinni uczestniczyć zarówno polscy studenci, jak również studenci z ośrodków rosyjskich. Stworzenie tego rodzaju szerokiej platformy w obszarze różnych tradycji naukowych, poznawczych i metodologicznych umożliwi komunikację zarówno między pracownikami naukowymi jak i między studentami zdobywającymi wiedzę w różnych modelach nauki.

Zbliżyłoby to nas, jak sądzimy, ku kolejnemu istotnemu celowi, a mianowicie przełamaniu dominujących

stereotypów naukowych oraz poszerzeniu ram dyskursu naukowego. W dotychczasowych rozważaniach polskich naukowców na temat Rosji i Syberii w obszarze humanistyki i nauk społecznych dominowały dwa główne nurty: tematyka historyczna i martyrologiczna związana z historią Polski oparta na źródłach archiwalnych i pamiętnikach¹ oraz badania procesów etnicznych, religijnych i tożsamościowych w kontekście rozpadu Związku Radzieckiego (domena antropologów i socjologów)². Oba te podejścia, choć niewątpliwie ważne, wydają się powoli wyczerpywać swój paradygmat. Z punktu widzenia polskiej strony potencjalną możliwością, którą otworzyły prace Grupy Polsko-Syberyjskiej, jest wyjście poza dotychczasowy krąg tematów i próba porzucenia „polskocentrycznego” spojrzenia na Syberię. Tym bardziej jest to wskazane, że „polska refleksja” na temat Syberii na swój sposób kolonizowała społeczności syberyjskie i uwypuklała wpływ i kulturotwórczą rolę polskich zesłańców na lokalne społeczności rdzenne³. Istotne jest również to, że wspólne badania polsko-syberyjskie mogą ograniczyć orientalizującą perspektywę geograficzną. Z perspektywy polskiej Syberia wciąż postrzegana jest jako odległa, jednorodna kraina, na której niezależnie od występujących różnic regionalnych, występują analogiczne zjawiska, które można tłumaczyć na poziomie „modelu” syberyjskiego. Takie podejście wydaje się zbyt redukcjonistyczne, a uniwersalizujący model ich analizy nie dotyczy kluczowych zagadnień. Oczywiście jest bowiem, że np. konstruowanie przestrzeni miejskiej, w której niesłychanie istotne są osobiste praktyki i doświadczenia, zupełnie inaczej wygląda w realiach Nowosybirsk, Tomsk, Ułan-Ude czy Jakucka. Doświadczenia jednostkowe

¹ A. Kuczyński (red.), *Ludy dalekie a bliskie: antologia polskich relacji o ludach Syberii*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1989.

² Zob. E. Nowicka (red.), *Wielka Syberia małych narodów*, Kraków: Nomos, 2000.

³ A. Kuczyński, *Syberia: 400 lat polskiej diaspory. Zestawienia, martyrologia i sukces cywilizacyjny Polaków*, Krzeszowice: Wydawnictwo Kubajak, 2007.

życia na Syberii są nieporównywalne dla osób mieszkających w wielkich aglomeracjach miejskich, niewielkich miastach przemysłowych, wsiach pokółchozowych etc. Dopiero kontekstualizujące badania, uwzględniające różnorodność postaw i zjawisk, mogą dać interesujące wyniki badawcze na temat współczesności Syberii.

Jako ilustrację powyższego twierdzenia podamy konkretny przykład. Pokazuje on, jak szeroko może być rozumiana w poszczególnych kontekstach tak – wydawałoby się – jednorodna kategoria, jaką jest ród (*söök*⁴ – w językach „rdzennych” społeczności republik Ałtaju, Tuwy i Chakasji), może być szeroko rozumiana w poszczególnych kontekstach. Według rosyjskiej literatury etnograficznej „rody” wiążą się przede wszystkim z egzogamiczną formą zawierania związków małżeńskich oraz wspólną pochodzenia. Podziały rodowe w życiu niesłowiańskich mieszkańców Syberii wciąż odgrywają ważną rolę. Interesujące jest jednak, jak w warunkach państwa rosyjskiego pod koniec XX wieku rody poszerzyły zakres dotychczasowego znaczenia i nabrały instytucjonalnego charakteru. Zarówno w Ałtaju, jak i w Tuwie i Chakasji, *sööki* pod wpływem polityki kulturalizmu i „odrodzenia narodowego” nabrały różnych treści charakterystycznych dla poszczególnych republik. I tak kwestie rodowe w Ałtaju stały się ważną częścią publicznej debaty dotyczącej stworzenia miejscowej władzy lokalnej, alternatywnej wobec niesprawnego i korupcjogennego systemu samorządu terytorialnego działającego w strukturach Federacji Rosyjskiej. W Tuwie, jak się wydaje, chodziło przede wszystkim o wypracowanie nowej formuły funkcjonowania przedsiębiorstw gospodarczych opartej na kryteriach rodowych⁵. Z kolei w Chakasji

⁴ W dosłownym przekładzie na język polski oznacza ‘kość’.

⁵ Przypomina to strategię postkolonialne opisane przez Johna i Jean Comaroff w odniesieniu do „rdzennych” społeczności afrykańskich w Republice Południowej Afryki i indiańskich w Stanach Zjednoczonych. Autorzy przedstawiają je jako charakterystyczne dla polityki gospodarki tożsamościowej, której cechą są urynkowanie przynależ-

zagadnienie rodów przypominało próbę stworzenia sieci powiązań między ludźmi noszącymi to samo nazwisko, rodowego networku, który pozwoliłby nie tylko na silną identyfikację między poszczególnymi członkami rodów, ale także na realne, materialne wsparcie dla najsłabszych ekonomicznie jednostek (na przykład poszczególne *sööki* zakładały konta rodowe w banku). Zatem kontekstualizacja danego zjawiska pozwala lepiej je zrozumieć i uchwycić jego wewnętrzną dynamikę.

W badaniach procesów społecznych ostatniego ćwierćwiecza w azjatyckiej części Rosji przedstawiciele polskiej nauki koncentrowali się na nierosyjskich społecznościach etnicznych. Przedmiotem licznych studiów była inżynieria etniczna – tworzenie podmiotowości narodów rdzennych, procesy powstawania nowoczesnych narodów syberyjskich. Podejście takie, zważywszy na znaczenie tego rodzaju zjawisk, było jak najbardziej usprawiedliwione. Wydaje się jednak, że w dalszej perspektywie należy objąć badaniami także zagadnienia związane z życiem członków dominującej grupy narodowej, czyli Rosjan, a także innych narodów słowiańskich.

Przed wszystkim jednak we współpracy z rosyjskimi kolegami zależałoby nam na odnajdowaniu wspólnych problemów badawczych i teoretycznych, które dotyczą zarówno polskiej, jak i rosyjskiej specyfiki społecznej i kulturowej. Nie zamierzamy rzecz jasna z jednej strony na siłę kwestionować różnic i szukać podobieństw ani też koncentrować się tylko na różnicach kulturowych. Istnieje wiele problemów badawczych, które przyciągają uwagę badaczy i w Polsce i w Rosji. Są to między innymi: doświadczenie transformacji systemowej, problemy migracji, specyfika diaspor, styl życia, tożsamość wiejskich i miejskich wspólnot lokalnych, pytania o wpływ globalizacji

ności rodowej i plemiennej oraz marketing tubylczych sposobów życia w warunkach neoliberalnego rynku. J. i J. Comaroff, *Etniczność sp. z o.o.*, Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011.

na tożsamość jednostek i społeczeństw, pytania o identyfikację cywilizacyjną, problem tożsamości postkolonialnej, historyczne doświadczenie peryferyjności wobec centrów imperiów i współczesne doświadczenie peryferyjności wobec punktów węzłowych globalnej sieci przepływów, miejska mobilność, nowe ruchy miejskie, ideologizacja historii i kultury, specyfika procesów społecznych dokonywana zarówno z perspektywy „struktur długiego trwania” oraz katastrof czy nagłego przyspieszenia modernizacyjnego, analiza i opis przestrzeni symbolicznej, zmysłowej percepcji przestrzeni, szeroko rozumianej ekologii... Kolejnym z celów kontynuacji prac roboczej Grupy Polsko-Syberyjskiej mogłoby zatem być porównanie doświadczeń naukowych w opisie i interpretacji podstawowych problemów współczesności w wymiarze uniwersalnym.

Mimo że kontynuacja programu zakładałaby silniejsze zaakcentowanie dialogu naukowego badaczy polskich z badaczami rosyjskimi, nie rezygnujemy z jednej z najważniejszych wartości istnienia grupy wypracowanej w latach 2011–15. Było to bez wątplenia stworzenie przestrzeni wolnej komunikacji ludzi wielu kultur syberyjskich i prowadzenie z ich udziałem dialogu międzycywilizacyjnego. Co więcej, zamierzamy dialog ów pogłębić.

W tym celu wskazane jest poszerzenie instytucjonalnej współpracy. Utrzymując dotychczasowe intensywne kontakty z uniwersytetami w republikach syberyjskich (Jakuck, Ułan Ude, Gorno-Altajsk, Czyta), do projektu można byłoby włączyć również inne ważne ośrodki naukowe, między innymi w Nowosybirsku, Tomsku czy Irkucku. Tego rodzaju współpraca wydaje się niezmiernie ważna nie tylko ze względu na organizacyjne formy kooperacji, ale również ze względu na obecne w uniwersytetach rosyjskich odmienne tradycje badawcze, założenia filozoficzne czy teorie poznania. Może być to szczególnie interesujące w kwestiach dalszego badania tożsamości. W polskich badaniach widoczny jest wpływ poststrukturalizmu, który ujawnił się między innymi w nieiesencjo-

nalistycznym podejściu do kwestii związanych z tożsamością. O identyfikacji zaczęto mówić w liczbie mnogiej – jako o kategorii zmiennej, zależnej od kontekstu czasu, miejsca, a przede wszystkim indywidualnych doświadczeń jednostki. Identyfikacje są otwarte na transformacje i modyfikacje, akcentuje się ich mobilność i płynność. W perspektywie rosyjskiej zagadnienie tożsamości wydaje się być bardziej statyczne i esencjonalistyczne, skoncentrowane na poszukiwaniu spójności cech kulturowych. Takie stanowisko widoczne jest w pracach np. socjologów i antropologów podkreślających istnienie zakorzenionej i koherentnej tożsamości. Obydwa podejścia różnią się znacząco: w perspektywie poststrukturalistycznej akcentuje się jej „wynaleziony” charakter, który najlepiej oddaje metafora „dróg”. W ujęciu esencjonalistycznym wciąż wydają się być kluczowe modernistyczne obiektywizujące kryteria tożsamości. Wspólne badania polsko-rosyjskie mogą więc okazać się ciekawą płaszczyzną przełamującą bariery w obrębie dyskursów, widoczne na przykład w wystąpieniach na międzynarodowych konferencjach czy we wspólnie publikowanych monografiach. Być może wspólnie wypracowalibyśmy nowe podejścia do badań tej problematyki. Poszukiwania nowych paradygmatów są na tym polu nie tylko bardzo kuszące, ale stają się coraz bardziej potrzebne.

Projekt współpracy stwarza możliwość, żeby procesy społeczne i kulturowe zachodzące zarówno w Polsce i na olbrzymich obszarach Syberii odnieść do szerszego kontekstu zjawisk zachodzących w skali globalnej w świecie. Pozwoli to umieścić statycznie dotychczas traktowaną Syberię jako jeden z wielu regionów świata, w którym dziejące się zjawiska są powiązane z globalnymi uwarunkowaniami. Może to przynieść dwojakie konsekwencje. Po pierwsze, pozwoli skoncentrować się na zjawiskach, które w przypadku Syberii nie leżały w głównych obszarach zainteresowań polskich badaczy (na przykład studia environmentalistyczne); po drugie, pozwoli na odniesienie

lokalnych wydarzeń do teorii dominujących w światowej humanistyce i naukach społecznych (na przykład badania postkolonializmu). Wspólne, zarówno polskie, jak i rosyjskie, doświadczenie świata konstytuującego się w relacji lokalnego z globalnym oraz w konsekwencji sytuacji pograniczności, rozumianej najogólniej jako miejsca znajdującego się pomiędzy centrami, pozwala więc na zakreślanie kolejnych pól wspólnych badań i dyskusji. Przyjrzyjmy się nieco dokładniej takiej perspektywie oraz potencjałowi, jaki daje ona w kontekście wspólnych działań badaczy z Polski i Syberii. Warto już teraz zaproponować i poddać dyskusji kilka wspólnych pól możliwych projektów naukowych oraz wymiany doświadczeń badawczych i teoretycznych.

Zacznijmy od relacji globalność – lokalność, których wbrew potocznemu rozumieniu nie traktujemy jako przeciwstawnych. Zakładamy, że nie tylko współwystępują, ale że to właśnie relacje zachodzące między nimi tworzą współczesną rzeczywistość kulturową. Mówiąc najkrócej, globalne wzory adaptują się w różny sposób w lokalnych kontekstach kulturowych. Istnienie „globalnej macierzy” nie powoduje przecież totalnej unifikacji. To lokalny kontekst, lokalna interpretacja globalnych elementów kultury przesądza o ich specyfice w konkretnym miejscu. Dodajmy, że relacja ta nie jest jednokierunkowa, „globalne matryce” mogą absorbować elementy kultur lokalnych, przetwarzać je i przemieszczać w obszary innych lokalności, gdzie mogą one stawać się czymś zupełnie innym niż były pierwotnie. Uniformizacja nie jest zatem pełna, mimo globalnego zasięgu wytworów, motywów symboli i znaczeń, jakie niesie ze sobą choćby popkultura, stereotypowo uważana za kulturową agentkę homogenizacji i uchodząca aktualnie za uniwersalną kulturę dominującą w świecie, w którym żyjemy. Nawet globalna popkultura ma swoje lokalne specyfiki i nie chodzi tutaj wyłącznie o lokalne rynki, miejscowe gwiazdy czy specyficzne zjawiska. Globalny zasięg popkulturowych trendów, mód czy wytworów nie zmienia faktu występowania jej różnorodnego, lokalnego

oswajania, interpretacji i sensów. Dodajmy, że są to często znaczenia nieuporządkowane i wciąż negocjowane, zmieniające się kontekstowo i nie zawsze dające się porządkować systemowo. W oczywisty sposób współczesny świat nie jest ani jedną globalną monokulturą, ani nie stanowi zbioru pomniejszych, odrębnych monokultur. **Różnorodność adaptacji globalnych wzorów i idei, nadawanie im lokalnej specyfiki i tożsamości może być pierwszym polem wymiany doświadczeń, inspiracji badawczych, a nawet sformułowania wspólnego projektu badawczego w ramach roboczej Grupy Polsko-Syberyjskiej.**

Tak nakreślony obszar problemów generuje kolejne pole, w którym mogą spotkać się członkowie grupy pochodzący z różnych obszarów i ośrodków naukowych, odwołujący się do różnych dziedzin i paradygmatów badawczych. Będzie wyznaczać je zakres problemów związany z praktykami oraz ideami służącymi zachowaniu poczucia odrębności wobec otaczającego świata. W tak określonym polu przechodzimy bezpośrednio do pracy nad najbardziej podstawowymi przejawami tożsamości. Paul Ricoeur wskazywał przed laty trzy podstawowe aspekty tożsamości: poczucie stałości, spójności i odrębności⁶. We wszystkich tych przypadkach istnienie niewielkiej, terytorialnie określonej grupy, możliwość utożsamienia się z nią, jej konkretnie doświadczana obecność stanowią bardzo ważny element tworzenia się i utrzymywania jednostkowego poczucia bycia w świecie. W każdym z tych aspektów jednostka w różnym stopniu dysponuje możliwością zachowania odrębności, niepowtarzalności, doświadczania w codziennym życiu różnic między „nami” a „nimi” i tym podobne.

Komplikacje, jakie niesie z sobą globalizacja, mogą jednak powodować uciążliwą relatywność systemów wartości, ocen, sposobów działania, konieczność szybkiego dostosowywania się do błyskawicznie zmieniającej się sytuacji

⁶ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa: PWN, 2005.

i okoliczności życiowych, w tym również miejsc zamieszkania. Odpowiedź na podstawowe pytanie „Kim jestem?” staje się coraz trudniejsza i zamienia się w konieczność ciągłego odpowiadania na pytanie „Kim bywam?”. Zrozumienie podstaw ideowych własnej tradycji, kultury, zdaje się wymagać coraz większego wysiłku, staje się bowiem coraz bardziej abstrakcyjne. **Pytania o ideowe podstawy tradycji i kultury oraz problem potrzeby ciągłego, konkretnego i bezpośredniego doświadczania swego miejsca w świecie jest jednym z podstawowych powodów konstruowania lub podtrzymywania tożsamości – opartej między innymi na poczuciu przynależności do przestrzeni lokalnej, kultury, narodu, cywilizacji, określonej tradycji, aspiracji i innych – możemy postawić wspólnie. Próba odpowiedzi, nawet jeśli okaże się nie do zrealizowania, może otworzyć niezwykle interesujące pole dialogu, wymiany doświadczeń i wspólnych wysiłków empirycznych.**

Proces ludzkiego życia rozumiany również jako proces praktyk tożsamościowych coraz rzadziej przebiega w sposób zaplanowany i określony. Przypadkowość zmian w ramach procesów tożsamościowych, ich kontekstowość i chwilowość pod koniec ubiegłego stulecia szeroko opisywali już przedstawiciele nurtów postmodernistycznych w naukach społecznych. Za charakterystyczną cechę współczesności uznano wówczas między innymi problematyczność określenia jednoznacznie dominującego typu tożsamości, podczas gdy w przeszłości każda epoka i każde społeczeństwo posiadały swój własny dominujący typ. **Powiada się, że w szczególności społeczeństwa przednowoczesne dysponowały jasno określonymi strategiami wytwarzania spójnego ja oraz jego społecznych interakcji, które były normalizowane i uniwersalizowane w toku praktyk społecznych. Czy to oznacza, że aktualnie tożsamość jednostek i grup powstaje w sposób całkowicie przypadkowy i chaotyczny? Jednostki i grupy nie produkują już żadnych prawideł**

regulujących praktyki tożsamościowe? Nie opierają się na zrozumiałych kodach kulturowych? Odpowiedź twierdząca z pewnością byłaby zbyt daleko idącą przesadą. Jak w takim razie działamy na tym polu? Jak określamy się jako jednostki i grupy na podstawie takich kategorii jak tożsamość kulturowa czy przynależność cywilizacyjna? To kolejny problem, który zdaje się wspólny dla naszych, odległych geograficznie środowisk badawczych.

W tym kontekście wróćmy do problemu relacji między postępującą globalizacją, zwłaszcza w jej wymiarze kulturowym, a terytorialną specyfiką społeczności lokalnych. To, co moglibyśmy nazwać kulturową globalizacją: ów tygiel tysięcznych przemian – jak rzecz ujął Waldemar Kuligowski – „z którego wytopiają się wzory lokalnych egzystencji – jest konstatacją faktu, że mamy dziś do czynienia z wyjątkową sytuacją. Dzięki zaawansowanym technologiom dokonana się *kompresja* czasu i przestrzeni, a większość populacji zanurzona jest w tym, co Manuel Castells nazwał *przestrzenią przepływów*, ONZ zaś *globalnym sąsiedztwem*. Czy jednak efekt tego przepływu ludzi, towarów i symboli oraz bliskości wszystkich społeczeństw sprowadza się wyłącznie do dominacji zachodnich standardów? Co naprawdę dzieje się w tych nowych społeczno-kulturowych konfiguracjach z różnorodnością zachowań, norm, estetyk i przekonań?”⁷. Po czym wskazuje trop mający prowadzić ku możliwym odpowiedziom: „Antropologowie dowodzą funkcjonowania złożonych wielopoziomowych i powiązanych procesów interpretacji, translacji, mutacji oraz adaptacji globalnych treści. Istotę tych procesów mają opisywać terminy takie jak indygenizacja i kreolizacja – rozumiane jako rodzaj lokalnej reinterpretacji globalnych matryc, oba odnoszą się do zjawiska nadawania sensów w warunkach lokalnych”⁸. Dodajmy, że nie możemy jednak

⁷ W. Kuligowski, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków: Universitas, 2007, s. 12-13.

⁸ Tamże, s. 14.

ograniczać się tutaj jedynie do „globalnych matryc”. Specyfiki poszczególnych, konkretnych lokalności powstają nie tylko w relacji z zewnętrznymi zjawiskami o zakresie globalnym. Poziom globalny jest najbardziej rozległy, ale wcale nie musi być najważniejszy. Zamykanie problemu współczesnej specyfiki lokalnych czy regionalnych kultur do ich relacji z „globalną matrycą” jest zdecydowanie zbyt proste. Sama relacja globalnego z lokalnym nie obsługuje bowiem całego repertuaru możliwych relacji lokalności z innymi kontekstami przestrzennymi i kulturowymi.

Na lokalną, kulturową tożsamość oddziaływać będą również inne poziomy, dające się opisywać w kategoriach przestrzennych – między innymi: regionalny, narodowy, państwowy, cywilizacyjny. Nawiasem mówiąc, one również powstają w procesach wzajemnych twórczych relacji. Wymienione wyżej poziomy bezustannie dialogują ze sobą, ich wzajemne złożone, często przypadkowe, relacje tworzą wielopoziomą rzeczywistość kulturową rozciągniętą między wąsko pojmowaną lokalnością, a uznawaną za wszechogarniającą globalnością.

Jeżeli zatem spojrzymy na lokalność przez pryzmat wpływających na nią poziomów rozumianych jako formy terytorialno-kulturowe, możemy stwierdzić, że taka czy inna jej specyfika jest wynikiem rozmaitych symbolicznych, normatywnych, aksjologicznych i nacechowanych emocjami relacji. Dzieje się tak mimo tego, że coraz trudniej dojść do zgody, co też niektóre z owych form miałyby oznaczać. Tym bardziej, że niekiedy są one bardziej przeżywane niż dające się opisać, bardziej je czujemy niż jesteśmy w stanie wypełnić treścią. Można tu choćby wymienić pojęcia cywilizacji czy kultury rozumianej jako szeroko pojęty krąg kulturowy. Tak zwana kultura zachodnia może być rozumiana na przykład jako materialna, symboliczna i aksjornormatywna spuścizna po kulturach: judeochrześcijańskiej i grecko-rzymskiej. Może odnosić się do geografii, założycielskich okresów i epok w historii kultury lub po prostu oznaczać system czy repertuar elementów symbolicznych

i aksjonormatywnych uznawanych za „zachodnie”. Stąd dla niektórych „kultura zachodnia” będzie odwoływać się do korzeni wyrastających z Dekalogu, Starego i Nowego Testamentu, inni będą odwoływać się do odrodzeniowego humanizmu, oświeceniowego racjonalizmu, będą również tacy, którzy przywołają jeszcze inne odniesienia, nie zawsze szukając wspólnych elementów dla tych nierozdzielnych, rozciągniętych w czasie procesów kulturowych. Dla innych, wreszcie, wszystkie one będą tworzyć nierozdzielną całość. **Z kulturowego punktu widzenia lokalność powstawać będzie więc w relacji nie tylko z globalnością, ale również z tak czy inaczej określonymi kręgami kulturowymi czy cywilizacyjnymi, kontynentami, państwami, regionami.** Żywotność kontekstów wytwarzanych przez owe poziomy potwierdzają badania różnych aspektów lokalności. Jednym z nich jest pamięć lokalna, której – zgodnie z tym co już zasygnalizowaliśmy – chcielibyśmy poświęcić nieco więcej uwagi. Pojawia się zatem kolejne wspólne pole możliwych badań i dyskusji w ramach Grupy Polsko-Syberyjskiej.

By nie być gołosłownym, przyjrzyjmy się pokrótce kilku wybranym aspektom pojęć pamięci, przeszłości i – siłą rzeczy – historii. Zdaniem Andrzeja Szpocińskiego, pamięć lokalna przejawia się w następujących typach: typ region – naród (klasyczny); typ region – wspólnota ponadnarodowa; typ przeszłość jako *signum loci*⁹. Pierwszy z nich obejmuje pamięć o wydarzeniach (osobach, wytworach kulturowych) związanych ze społecznością regionalną lub lokalną, cenionych i upamiętnianych na różne sposoby, przede wszystkim dlatego, że reprezentują wartości, idee, wzory zachowań ważne z punktu widzenia narodu, za część którego uważa się dana społeczność. Istotę funkcjonowania takiej pamięci Szpociński opisuje w sposób

⁹ A. Szpociński, *Różnorodność odniesień do przeszłości lokalnej*, w: J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*. Warszawa: IFiS PAN, s. 337-348.

następujący: nośniki znaczenia (na przykład znaczące postaci czy wydarzenia) zaczerpnięte zostały z puli zasobów kultury regionalnej, znaczenie zaś (na przykład wartość ofiary na rzecz zbiorowości) – z puli zasobów kultury narodowej. Funkcją takiego rozłożenia elementów składowych (znaczącego i znaczonego) pamiętanej przeszłości będzie zatem: po pierwsze, potwierdzenie przynależności społeczności regionalnej do szerszej względem niej społeczności narodowej; po drugie, zgłaszanie i uzasadnianie wagi oraz istotności społeczności lokalnej, związane z jej uczestnictwem w życiu narodu i jego kulturze. Klasyczny typ pamięci lokalnej, twierdzi Szpociński – wydaje się, że moglibyśmy nazwać go także instytucjonalnym [A.J., Ł.S.] – najbardziej koresponduje z takim typem organizacji społecznej, w której istnieje wyraźna władza centralna i powiązane z nią (na przykład przez system finansowania z budżetu centralnego), zachowujące jednocześnie wyraźny stopień autonomiczności ośrodki lokalne. Zdaniem Szpocińskiego, atrakcyjność klasycznego typu pamięci przeszłości lokalnej ufundowana jest na dwu wartościach – przywiązaniu do tożsamości lokalnej oraz identyfikacji z szerszą grupą narodową i/lub, dodajmy, terytorialną państwową. To właśnie ten typ zazwyczaj ulega zabiegom produkowania pamięci zbiorowej na poziomie lokalnym czy regionalnym.

Kolejny typ wyróżniony przez Szpocińskiego, region – wspólnota ponadnarodowa, zyskuje na znaczeniu w momencie, gdy lokalne związki z centrum państwowym słabną lub gdy obok centralnych instytucji państwowych występują inne centra mające odniesienia do regionu. Pojawiają się wtedy nowe formy lokalnej pamięci przeszłości. Ten typ charakteryzuje się tym, że podobnie jak w poprzednim nośnik znaczenia (znaczące) pochodzi z zasobów kultury lokalnej, ale idee, wartości, wzory zachowań (znaczone) czerpie się z zasobów kultury ponadnarodowej. Można tutaj dodać, że dość często idee, wartości, wzory zachowań dostosowują się do lokalnych realiów,

innymi słowy ulokalnają się. Naszym zdaniem, typ ów wydaje się trochę za szeroki. Mogą bowiem znaleźć się w jego ramach zarówno elementy znaczone pochodzące z zakresu „globalnych matryc” kultury, kontynentów czy ponadnarodowych kręgów kulturowych czy cywilizacyjnych, z którymi utożsamia się dana społeczność czy region. A jednocześnie mogą tu mieścić się – jak nam się zdaje – również stosunkowo niewielkie obszary transgraniczne przecinające podziały administracyjno-geograficzne lub ścisłe, ekskluzywne podziały narodowe. Tym samym problem transgraniczności, pogranicza kulturowego w pamięci lokalnej nieco się gubi w tak szeroko ujętym typie region – wspólnota ponadnarodowa, a zarazem przenosi nas do kolejnego typu – przeszłości jako *signum loci*.

Ten typ – zdaniem Szpocińskiego – występuje w dwóch wersjach. Pierwsza z nich to zwrot ku przeszłości lokalnej służący w tym wypadku jedynie zaakcentowaniu swoistości konkretnej lokalnej przestrzeni. Dlatego też nie będzie tutaj odniesień do relacji region – naród, czy region – wspólnota ponadnarodowa. Znajdą się tutaj m.in. takie swoiste zjawiska jak lokalne tradycje i obyczaje związane z życiem codziennym, sposób obchodzenia świąt, regionalna kuchnia itp. Druga wersja dotyczy specyfik dyfuzji i konstruowania własnej lokalnej kultury. Upowszechnienie się w danej zbiorowości kultury pojmowanej jako zbiór dóbr i informacji, z którego można korzystać w dowolny sposób – przekonuje Szpociński – czyni jej członków otwartymi na inne kultury, a samą różnorodność wartością szczególnie przez nich cenioną. Zatem pograniczne formy pamięci lokalnej należałoby także umieścić w drugim wariantcie typu przeszłość jako *signum loci*, gdzie przeszłość i sposób jej pamiętania stanowiłyby źródło zasobów służących wytwarzaniu własnej specyfiki i czerpania satysfakcji z doświadczania własnej niepowtarzalności, wynikających z konkretnych lokalnych mieszanek kulturowych.

Przywołaliśmy powyższe wnioski Andrzeja Szpocińskiego dotyczące pamięci lokalnej, ponieważ chcieliśmy pokazać,

że współczesne lokalne specyfiki nie są wytwarzane jedynie w toku doraźnych, terażniejszych dyfuzji lokalnego i ponadlokalnego czy globalnego, ale produkowane są również w odniesieniu do bezpośrednio przeżywanego czasu i wydarzeń historycznych, ewentualnie ideologii formowanej w toku ich konstruowania i interpretacji.

Warto w tym miejscu odwołać się do kategorii „miejsc pamięci”, stworzonej przez Pierre’a Norę¹⁰. Postulat badania zinstytucjonalizowanych zbiorowych form wspomnienia przeszłości, zarówno w warunkach polskich, jak i rosyjskich wydaje się szczególnie interesujący. Pozwala odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób w obrębie jednego państwa przedstawiciele różnych grup narodowych, etnicznych, społecznych i wyznaniowych konstruują swoje wspomnienia dotyczące przeszłości. Da to, jak można przypuszczać, możliwość bliższego przyjrzenia się tworzeniu i interpretacji tak szerokiej kategorii i praktyk, jak na przykład uroczystości upamiętniające przybycie pierwszych rosyjskich kolonistów na Syberię (zakładanie warowni i miast), uroczystości związane z włączaniem poszczególnych terytoriów etnicznych w granice państwa rosyjskiego czy celebrowanie święta 9 maja, które odbywa się we wszystkich miejscowościach Federacji Rosyjskiej. W realiach Polski i Europy możemy znaleźć wiele pokrewnych wydarzeń.

Patrząc z punktu widzenia problemu więzi społecznych, tożsamość regionalna opiera się – podobnie jak w przypadku społeczności lokalnej – na mniejszym lub większym poczuciu przynależności do terytorium. Oznacza zazwyczaj poczucie więzi z innymi mieszkańcami wynikające z faktu wspólnego zamieszkiwania na tym samym obszarze, w tym samym momencie albo w przeszłości. Współcześni badacze rosyjskiego regionalizmu

¹⁰ P. Nora, *Między pamięcią i historią. Les lieux de memoire*, przeł. P. Mościcki, „Tytuł roboczy: Archiwum”, nr 2, 2009, s. 4-12. Por. A. Szpociński, *Miejsca pamięci (lieux de memoire)*, „Teksty Drugie”, nr 4, 2008, s. 11-20.

zwracają uwagę, że może to prowadzić do poczucia wspólnej tożsamości w poprzek innych typów przynależności zbiorowej, na przykład etnicznej, narodowej, klasowej, poziomu wykształcenia czy profesji. W kontekście badań syberyjskich są to ważne spostrzeżenia. Przywołajmy uwagi Davida Andersona na temat tożsamości Ewenków¹¹, który twierdzi, że niemożliwe jest mówienie o jednej, „zamkniętej”, tożsamości ewenkijskiej, stanowiącej ideologiczno-etniczny konstrukt. Przeciwstawia on współczesne identyfikacje Ewenków tworzone na podstawie kategorii narodowych (jest to charakterystyczne zjawisko wśród narodów rdzennych związane z „odrodzeniem narodowym” i budowaniem tożsamości regionalnych akcentującym cechy kulturowe utożsamiane z folklorem, religią czy zwyczajami ludowymi) tożsamościom na przykład starszych mieszkańców, których całe życie było związane z tundrą. Jest to tożsamość relacyjna, a jej podstawą jest głęboki związek z ziemią, doświadczenie życia w warunkach azjatyckiej Północy oraz szczególnie rodzaj komunikacji uwzględniający wzajemne współoddziaływanie ludzi, zwierząt i przyrody – a nie inżynieria etniczna. Kategorią, która staje się kluczowa dla „tożsamości ewenkijskiej” niezależnie od wieku, miejsca zamieszkania czy kompetencji zawodowych, jest „wiedza” i umiejętność poradzenia sobie w sytuacji, przed którą staje jednostka. Tożsamość „ewenkijska” może więc swobodnie krzyżować się z tożsamością „jakucką” albo tożsamością *starożyłków* rosyjskich.

Powróćmy w tym kontekście na moment do problemu relacji region – naród. Specyfika ideologicznie nacechowanych tożsamości regionalnych wiąże się w dużej mierze z zaistnieniem państwa narodowego (bez względu na to jaką definicję narodu przyjmiemy – czy będzie odwoływać się ona do wspólnoty pochodzenia, obywatelskiego narodu politycznego czy inaczej określonego narodu

¹¹ D. Anderson, *Identity and Ecology In Arctic Siberia. The Number One Reindeer Brigade*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

państwowego). Współczesny regionalizm jest więc z definicji uświadomieniem sobie zróżnicowań w obrębie kultury narodowej. Jest również wynikiem świadomych aspiracji i dążeń w kierunku zachowania własnej odrębności, ale także wyrównania szans w dostępie do kultury ponadlokalnej. „Wydaje się, że regionalizm tak rozumiany, aby być efektywny, otwarty na zewnętrzny świat, musi – paradoksalnie – zakładać integrację z szerszymi jednostkami przynależności; nie może sprawiać wrażenia, iż zmierza do stworzenia z preferowanych przez siebie wartości świata samego dla siebie, systemu wewnętrznych jedynie odniesień”¹². **Zadajmy zatem pytanie o ponadnarodowe, cywilizacyjne i inne możliwe odniesienia elementów tożsamości regionalnych i lokalnych. W tym wypadku nie chcemy być oczywiście europocentryczni – interesujemy się również wpływem azjatyckich centrów cywilizacyjnych na tożsamość regionów syberyjskich. I tu otwiera się kolejne pole wspólnych działań w ramach projektu i grupy**¹³.

Warto przy tej okazji dodać, że problem relacji region – państwo/naród staje się zasadniczy w przypadku państw wielonarodowych o dużym i zróżnicowanym obszarze, które są nie tylko państwami wieloetnicznym, ale posiadającymi również uniwersalizujący aspekt narodu kulturowego rozumianego jako „wielonarodowy naród” państwowy dysponujący wspólnym ukształtowanym zbiorowym doświadczeniem i poczuciem przynależności do większej ponadetnicznej wspólnoty. Znakomitym przykładem takiego państwa jest – rzecz jasna – Federacja Rosyjska, a zwłaszcza znajdująca się w jej granicach amalgamatyczna Syberia. Wewnętrzne zróżnicowanie nie odnosi się w tym przypadku wyłącznie do problemów tożsamości etnicznych czy naro-

¹² W. J. Burszta, *Etnografia ludowości*, w: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*, Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, 2014, s. 132

¹³ Być może w którymś etapie wskazane byłoby nawiązanie bliższej współpracy z ośrodkami w Mongolii, Chinach czy Azji Środkowej (przyp. A.J. i Ł.S.).

dowych, ale również do tożsamości regionalnych (również wieloetnicznych i wielonarodowych). A zatem tożsamość regionalna nie zawsze wchodzi z tożsamością narodową w relacje, których cechą jest między innymi pozycjonowanie odrębności regionalnej w ramach szerszych jednostek przynależności etniczno-narodowej. **Pojawia się zatem kolejny ciekawy problem, który chcemy tutaj jedynie zasygnalizować: tożsamość narodowa czy etniczna w relacji z regionalną może być polem wewnętrznej, regionalnej gry społecznej. Lojalność etniczna i narodowa zazwyczaj okazują się silniejsze od regionalnej, zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych. Wszystko, co zostało tutaj powiedziane, może dotyczyć w równym stopniu regionu, jak i wąsko pojmowanej społeczności lokalnej.**

Pisząc o relacji region – państwo/naród w przypadku państw wielonarodowych charakteryzujących się dużym i zróżnicowanym obszarem, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny aspekt – relację między centrum a periferiami. Rodzi się tutaj zagadnienie dotyczące Syberii jako przestrzeni autonomicznej. Kategoria przestrzeni autonomicznej daje szerokie możliwości badań dyskursywnych dotyczących homogeniczności regionalnej w obrębie państwa rosyjskiego. W rosyjskim oficjalnym dyskursie publicznym Syberia przedstawiana jest jako nieodłączna część Rosji, funkcjonująca w oczywistych strukturach politycznych i państwowych Federacji Rosyjskiej. Z regionalnej perspektywy „syberyjskiej” akcentuje się dystans przestrzenny tej krainy od centrów władzy państwa rosyjskiego. Po upadku dawnego ZSRR dyskusje dotyczące kolonialnego charakteru relacji władzy nie dotyczyły tylko republik autonomicznych zawierających w nazwie apelatyw etniczności, ale także rosyjskich struktur administracyjnych, w których lokalne elity władzy wyrażały pogląd o konieczności stworzenia silniejszej autonomii kulturalnej, politycznej i ekonomicznej w obszarze samej Syberii.

Ostatnią kwestią, na którą chcemy zwrócić uwagę, jest potraktowanie Syberii w kategoriach potencjału. Daje to

szerokie możliwości współpracy teoretycznej i interdyscyplinarnej, a także pozwoli określić nowe pola badań, takie jak znaczenie krajobrazu dla tożsamości mieszkańców, przełamanie dualizmu relacji między ludźmi a otaczającym ich środowiskiem czy enwiromentalizm. Byłoby to szczególnie istotne dla doświadczenia badaczy pracujących w Polsce, gdzie możliwości badawcze tego typu podejścia wciąż nie są w pełni wykorzystane. Znacznie badań nad krajobrazem w kontekście tożsamości grupowych czy indywidualnych nie jest w naukach społecznych zjawiskiem nowym. Krajobraz jako pole gry, na którym krzyżują się różne siły i domeny dotyczy zarówno społeczności uznawanych do niedawna za archaiczne czy plemienne (na przykład Australia) jak też społeczeństw nowoczesnych (na przykład Wielka Brytania). Howard Morphy twierdził, że Aborygeni australijscy sami uczynili z krajobrazu podstawową kategorię w badaniach nad swoim społeczeństwem¹⁴. Konceptualizacja tożsamości aborygeńskiej nie odnosi się do narzuconych przez „białych” kolonizatorów zewnętrznych kategorii, związanych przede wszystkim z czasem rozumianym jako linearna oś wydarzeń, ale zakłada ciągłość między ludźmi, przodkami, miejscami i ziemią. Elementy krajobrazu są fizycznymi obiektami, a jednocześnie ucieleśniają siły transcendentne. Krajobraz jest stałym punktem odniesienia we wszystkich dziedzinach życia, ale najważniejsze jest to, że utrzymuje dominację przestrzeni (w obrębie której żyją ludzie od mitycznego Czasu Snu aż po współczesność) nad czasem i nie daje się dyscyplinować w kategoriach „zachodniego porządku rzeczy”.

Badania Syberii jako potencjału mogą więc objąć na przykład kulturowe analizy przyrody. Potraktowanie „dzikiej” przyrody syberyjskiej jako konstruowanego projektu kultu-

¹⁴ H. Morphy, *Colonialism, History and the Construction of Place: The Politics of Landscape in Northern Australia*, w: B. Bender (red.), *Landscape. Politics and Perspectives*, Oxford: Berg, 1993, s. 205-242.

rowego za sprawą praktyk przedstawiania stwarza możliwość ukazania interesujących mechanizmów tworzenia kategorii ideologicznych. Odniesienie do antropologicznych badań wychodzących poza dychotomię natury i kultury oraz zastosowanie teorii perspektywizmu wiąże się z przełamaniem etnocentrycznego założenia dotyczącego relacji ludzi ze zwierzętami. Założenie o „duchowej jedności i cielesnej różnorodności” pomoże zwerbalizować jeszcze jeden rodzaj tożsamości ludzi, których życie w dużym stopniu jest związane z tajgą. Potencjał badawczy tego rodzaju konceptualizacji wydają się potwierdzać prace naukowców syberyjskich, którzy piszą nawet o specyficznej cywilizacji Północy, opartej na harmonii z naturą, ekologii, duchowej głębi przeżywania życia, którego podstawą jest bliski związek z przyrodą. W sposób oczywisty jest to wizja zideologizowana przeciwstawiająca się wcześniejszemu radzieckiemu industrializmowi, bezwzględnie niszczącemu środowisko i współczesnemu zachodniemu konsumpcjonizmowi. Zatem, z jednej strony, przyroda staje się narzędziem ideologicznym, z drugiej, uwzględniając indywidualne praktyki, doświadczenia i sposoby działania, przyroda – jak ujęli to Phil Macnaghten i John Urry – jest ambiwalentna, sporna i kulturowo paradoksalna. Pojawiające się kultury przyrody „mogą czasem ułatwić życie tym wspólnotom i tradycjom, którym zapewniają ogromnie ważne poczucie sensu i wartości w społeczeństwach walczących o wyrwanie się ze świata nowoczesności”¹⁵. Zatem, jak się wydaje, kulturowe analizy przyrody mogą stanowić jeszcze jedną płaszczyznę do rozważań na temat tożsamości zarówno w kontekście ideologicznego konstruktów, jak również jednostkowych identyfikacji.

Podsumowując: rozważania na temat problemów tożsamości w ramach bardzo potrzebnej – naszym zdaniem

¹⁵ P. Macnaghten, J. Urry, *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2005, s. 12.

– kontynuacji prac Grupy Polsko-Syberyjskiej widzimy w ramach następującej sekwencji: jednostka – społeczność lokalna – miasto – region – państwo – cywilizacja – wspólnoty zdetyrorylizowane (na przykład wirtualne) – wymiar globalny. Grupa Polsko-Syberyjska tak jak do tej pory powinna mieć charakter interdyscyplinarny, charakteryzować się różnorodnością perspektyw: geografia, historia (zarówno w wymiarze makrohistorycznym i mikrohistorii), ekologia, filozofia, socjologia, antropologia kultury, studia regionalne, gender, studia etniczne, studia miejskie, studia nad lokalnością i inne.

Nakreślone pokrótce pola, jak już wspomnieliśmy, obejmować powinny szeroką sferę współpracy instytucjonalnej, organizacyjnej i dydaktycznej. Warto podtrzymywać nawiązane już kontakty z ośrodkami na terenie Rosji i w miarę możliwości rozszerzać je. Centrum logistycznym współpracy mogłby pozostać Wydział „*Artes Liberales*” i to w ramach tej instytucji odbywałyby się specjalistyczne seminaria i konwersatoria. Korzystnym byłoby oczywiście rozwijanie programów Studium Doktoranckiego, w ramach którego szczególnie nacisk warto by położyć na świadomość metodyczną i metodologiczną doktorantów – niezbędną przy współpracy na pograniczu poszczególnych dyscyplin naukowych. W każdym roku działalności roboczej Grupy Polsko-Syberyjskiej należałoby kontynuować spotkania robocze mające charakter warsztatów, roboczych konferencji. W zależności od poszczególnych etapów prac, a także w związku z oddaleniem przestrzennym poszczególnych ośrodków uczestniczących w kooperacji, niektóre wspólne sesje będą miały charakter wideokonferencji. Szerokie wykorzystanie technologii oraz możliwości komunikacyjnych w obszarze multimediiów jest jak najbardziej wskazane. Bardzo istotnym elementem dalszych działań Grupy Polsko-Syberyjskiej powinny być wspólne zespoły koncentrujące się wokół konkretnych wybranych problemów badawczych.

KODA

**WHAT KIND OF IDENTITY ARE WE
SEARCHING FOR?**

JAN KIENIEWICZ

This question – for years an axis of my thinking – has now become the focus of my attention. For when the selection of identities is endless, there is no point in searching for one. Fluid identities offer themselves up like consumer products. And yet when a threat to the community appears, such identities prove useless. There is one exception – of course, national identity¹. It seems to me that the prophesied demise of the nation state’s role was greatly exaggerated² – especially as regards confrontation with the present global threats and the glaring crisis of the European Union³.

This reflection stems from the conviction that national identity, in not being the sum of our choices, is neither a cookie-cutter imposed on us. This conviction gave rise in 2013 to the postgraduate program “Searching for Identity: Global Challenges, Local Traditions”. This program was meant to be an attempt to meet the challenge contained in the question about our continued existence into the

¹ I did not always wish to concede it, but – looking back – this would seem to be the most important aspect of my life, cf. J. Kieniewicz, *Rozliczenie. Doświadczenia i praktyki 1976-1996*, Warszawa 2015.

² Cf. M. Schulz, *Skrepowany olbrzym. Ostatnia szansa Europy* [A giant bound. Europe’s final chance], Warszawa: Muza, 2014.

³ I prefer the cautious optimism of A. Giddens, *Europa. Burzliwy i potężny kontynent* [Turbulent and Mighty Continent], Warszawa: PWN, 2014 or J. Zielonka, *Europa jako imperium. Nowe spojrzenie na Unię Europejską* [Europe as empire. A new perspective on the European Union], Warszawa: PISM, 2007 to the catastrophism of M. Król, *Europa w obliczu końca* [Europe facing demise], Warszawa: Czerwone i Czarne, 2012.

future – by which I mean my own existence, that of our community, our civilization, and our world. After all, the second organizing axis of my thinking is the question about the future⁴. The weight of this challenge also stems from the transitions which the concept of identity (and the real communities relevant to it) has undergone over recent decades⁵. For on the one hand, we are witnessing a crumbling of the ties that allow us to maintain national identity – and on the other, we are witnessing a groundswell of calls upon those ties in the sundry pursuits of all forms of emancipation.

In the program “Searching for Identity” the accent was on searching, because I deemed that the identification of communities would become a problem in the network structure of the global world. Local traditions often seemed to be a resource one might call upon in building a bond intended to be a remedy to the loneliness of individuals in the net⁶. The unique character of that program is also a consequence of sensitivity toward the fate of small communities without their own states⁷. What is decisive to their fate? Searching – or rather defense? Is it just a matter of choosing a strategy?

All across the world we encounter large and small communities, ones that are not necessarily relicts or isolates,

⁴ In such pronouncements as: “Ekohistoryk wobec wyzwań przyszłości” [An ecohistorian vis-à-vis the challenges of the future], *Przegląd Humanistyczny* 2014, no. 1, pp. 65-80; *Odpowiedź na wyzwania przyszłości* [A response to the challenges of the future], *Historyka. Studia Metodologiczne*, vol. 45, pp. 117-126.

⁵ Cf. P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki* [National identity. An outline of the central issues], Kraków: Księgarnia Akademicka, 2012.

⁶ Cf. E. Bendyk, *Bunt sieci* [Mutiny in the net], Warszawa 2012.

⁷ Among other works, see: *Cywilizacyjny wybór i pogranich'ye*, ed. J. Kieniewicz (*Debaty IBI AL*, vol. IV), Warszawa, 2011. Also the debate “Opyt otnosheniya ‘svoiy-chuzhoiy’ i sibirskaya perspektiva grazhdanskogo obshchestva (10 dekabrya 2012)”, in: *Pogranich'ya Euro-Azii*, ed. Z. Morokhova (*Debaty Artes Liberales*, vol. VII), Warszawa, 2013, pp. 319-359.

endeavoring to maintain their existence and wishing to survive. My attention is drawn above all by ethnically distinct communities that are integrated into large states. There is no doubt I found grist for this mill in my experiences of societies in the east and north of the Russian Federation. The degree to which these small communities sense an existential threat was and remains very diverse, and thus it is difficult to find a common denominator. From a Polish perspective Siberia has typically seemed to be a space of unique experiences, particularly in the search for identity⁸.

In my view, searching and defense are two separate processes, although it is often hard to identify them. For some time now the scholarly milieu of “*Artes Liberales*” has been pursuing interdisciplinary research programs connected with the practice of revitalization efforts on behalf of various communities that exhibit a vanishing or threatened linguistic consciousness⁹. Over the past two years the dynamic development of those research programs has inclined us to yet again weigh the elements that go into building social bonds, including the national bond. It seems that building or maintaining bonds – in these experiences – mostly concerns the defense of existence. Perhaps it is a question of scale. Small communities are focused on the defense of their identity, and somewhat larger ones search for a new form of their existence?

Not without connection to our work was of course concern for Polish national identity. Appearances aside, the threats to that identity did not vanish together with the recovery of sovereignty in 1989. In various ways and

⁸ Cf. *Vstrecha na Baykale. Bremya proshlogo, vyzovy budushchego*, ed. A. Bazarov, J. Kieniewicz, Ulan Ude: Izdatielstvo BGU, 2014.

⁹ The research projects of Dr J. Olko, such as: “Dialog z Europą, dialog z przeszłością. Wyzwania i strategie adaptacyjne nowohiszpańskiej arystokracji tubylczej w perspektywie porównawczej, XVI-XIX wiek” [Dialogue with Europe, dialogue with the future. The challenges and adaptive strategies of New Spain’s indigenous aristocracy in comparative perspective, 16th-19th centuries].

forms that set of issues has also been present in the world of “*Artes Liberales*” since its very beginning¹⁰. The broad hearkening to the republican and classical heritage of ‘the First Republic’ – the *Rzeczpospolita* – was one of its manifestations. In many of our research projects this set of issues was included explicitly; in others it gradually became a primary thrust of our work¹¹. My own work concentrated on defending identity¹². Today, however, in the 21st century, it is plain that the search for identity is becoming a real challenge.

Not always can this matter be precisely defined. It is particularly hard to establish agreement on the scope of the concept. Thus, the research undertaken by our graduate students does not always seem to be precisely situated. It is also salient that the set of issues regarding identity has remained on the margins of the tasks being carried out in the “Strategy for introducing and appraising interdisciplinary studies and research at university departments in the context of Poland’s school-system reforms” – which is the most important research project we have squared off with in recent years¹³. Awareness of things left unsaid and the lack of a single plane for research and for broader methodological reflection have become the basic difficulty in developing the set of issues surrounding identity. After

¹⁰ J. Axer, “Antiquity and we – the perspective of the period of transformation”, in: *Antiquity and we*, concept and edition by K. Marciniak, Warszawa: Instytut Badań Interdyscyplinarnych “*Artes Liberales*”, 2013, pp. 22-47.

¹¹ J. Kieniewicz (ed.), *Silent Intelligentsia. Study of Civilizational Oppression*, Warszawa 2009.

¹² Idem, “Polacy i Europa końca XX wieku” [The Poles and Europe at the close of the 20th cent.], *Krytyka* 1991, nr 34-35, pp. 62-72. Idem, “Rok 2010: jaka Polska, jacy Polacy?” [2010: what kind of Poland, what kind of Poles?], *Przegląd Powszechny* 1999, no. 7-8, pp. 52-60.

¹³ See J. Axer, M. Wąsowicz, *Reguła czy wyjątek? Interdyscyplinarność w polskich uniwersytetach* [Rule or exception? Interdisciplinarity at Polish universities], Warszawa: Wydział “*Artes Liberales*” UW, Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, 2015.

all, I do not rule out that I am focusing attention on matters considered settled – even outright outmoded. I endeavored to find a solution in 2014-2015 when I conducted a discussion on the topic with Ewa Łukaszyk¹⁴. That constructive exchange of views did not, however, yield concrete progress – though it did allow me to grasp the essence of our differing standpoints. Only superficially does this concern whether a community is the sum of individuals' identities, or rather if it shapes individual identity. For in fact the difference is concealed in imagining the community as creating or being created: "It is in those flexible, open conceptions of identity being the polar opposites of restrictive identity strongly connected with a group and encumbering the individual pursuits of local identities that we should probably search both for inspiration for new theories, as well as for solutions to other identity issues taking shape in today's world."¹⁵ No doubt that's the case. However, for anything at all to happen, a community is necessary.

And so it is understandable that I am looking for a formulation permitting us to define the place of national identity in our research and to lead us to a greater precision of the concepts we employ. What do we understand by the defense of identity, and what in turn is the search for identity? I wish to see this issue on two interconnected planes. First I would like to extract from the work of the "Searching for Identity" team that which will prove essential for very different identities. Namely, that it become possible, while embracing the enormous diversity of cases being researched in both time and space, to determine both their essence and structural type. Thereafter what I consider appropriate is to again ask about Polish

¹⁴ "Teaching materials" on my profile at: <https://uw.academia.edu/jk>.

¹⁵ E. Łukaszyk, "Semiofory pogranicza: od postkolonialnej emancypacji do transkolonialności (zapiski z Kuala Lumpur)" [Semiofophores of the frontier: from postcolonial emancipation to transcoloniality (notes from Kuala Lumpur)], *Kultura – Historia – Globalizacja* 2013, no. 14, p. 176.

national identity, for it may become a convenient reference point for all those exotic identities. In particular, however, this reference point should help us distinguish these two processes – that is, the defense of identity and the search for it. And this is essential if we are to comprehend the process of change itself.

Adding the issue of the national identity of Poles is of course well-founded not only in terms of comparative advantages. Some thirty years ago I attempted to demonstrate the weakening of the national bond between Poles¹⁶ and that topic has not lost its validity. For the matter is not about the emergence of identificational differences and the lack of agreement concerning who the 21st-century Pole is or should be¹⁷. It seems important that there be Poles at all, and this depends above all on if and how they wish or are able to join together. Following the time when *Solidarność* joined them together they have seemed to evince a telltale proclivity toward separating themselves from each other. This is an additional reason for connecting the Polish case with the ostensibly far-removed history of the peoples of Siberia. Of course, there are other reasons, as well. One of them is understanding the feeling of people belonging to small groups – namely, the feeling that they need to search for models for effectively defending their identity lest the ethnic community melt away into predominant state paradigm. Here the case of Polish resistance to the designs of the partitioning powers in the 19th century, as well as to the pressures of the 20th century's totalitarianisms, can seem an attractive model.

Therefore, within the “Searching for Identity” project I decided to include research into Polish national identity

¹⁶ J. Kieniewicz, “Zagrożenia polskości” [The threats to Polishness], in: *Nurty życia społecznego. Studium Kultury Chrześcijańskiej*, Warszawa: Kościół św. Trójcy w Warszawie, 1987, pp. 82-91.

¹⁷ I still hold to this position; see J. Kieniewicz, “Polskość po przejściach” [Polishness after the wringer], *Przegląd Powszechny* 2004, no. 12, p. 447.

during the period following the breakthrough – that is, to ask how Poland’s post-1989 transformation was carried out. For now that attempt remains suspended, but it should be indicated here¹⁸. For what is at issue is yet another aspect of weighing the question, and in fact posing the question: how does a change of identity take place? While defending the existence of a community we treat a change of identity as betrayal, as a catastrophe. In wishing to carry out fundamental change, also for rescuing existence, we agree to a new identity. We search for it. But how do such processes proceed outside the emotional sphere?

In wishing to liberate oneself from emotions, it seems fitting to research another two, altogether divergent cases: those of Spain and Ukraine. Following 1991 Ukraine seems to be in the group of nations searching for an identity in the process of state-building. And yet we need to bear in mind the very long time-period during which the Ukrainian community focused its entire energy on mere existence. This was therefore an experience above all involving defense. Spain, in turn, seems to offer the case of a successful transition from dictatorship to democracy, which I ascribe to an earlier carried out metamorphosis¹⁹. But even in Spain is there truly no problem in the search for identity?²⁰

In proposing a discussion into identity I admit that I always bear in mind a systemic approach in which that concept denotes “the ability to exist, defined by a set of identifying variables, that is of the elements necessary to

¹⁸ I addressed this matter in “Przejście i przekształcenie” [Transition and transformation] in: J. Kieniewicz, *Ekspansja, kolonializm, cywilizacja*, Warszawa: Instytut Badań Interdyscyplinarnych “Artes Liberales” and Wydawnictwo DiG, 2008.

¹⁹ I reviewed this issue in my lecture *Czy możliwa jest nowa historyczna paralela Hiszpanii z Polską? O doświadczeniu Lelewela po dwustu latach* [Is a new historical parallel between Spain and Poland possible? On the experience of Lelewel 200 years later], Vilnius, November 6, 2015.

²⁰ J. P. Fusi, *España. La evolución de la identidad*, Madrid: Temas de Hoy, 2000.

recognize the system”²¹. By reminding us of that point of view and referring us to my earlier works I wish to point out the important determinations once made in research in the history of India. I then presented the view that a stationary social system²² whose existence is threatened, defends itself by escalating the actions of “immunological” mechanisms, ones functioning of behalf of homeostasis, and ones which they lose control of as a result of aggression²³. I defined the process of such a change in status as entering into backwardness. The schema for the process of crossing borders via expansion, and in consequence, the mobilization of defense processes, reveals differing variants of behavior that may be grasped as the formation of “new transformations” in a system²⁴. The defense of identity, including national identity, is often presented as a lofty task – and always so by defenders. But it is also the case that in losing the ability to carry out independent transformations, the defense of identity paralyzes not only adaptive capacities, but also the possibility to find new solutions. Modernization in a backward status causes the permanence of dependency.

The defense of Polish national identity has a long history. The extrapolation of the phenomenon recognized in the period of captivity as the symbol of dignified su-

²¹ J. Kieniewicz, “Borderlands and Civilizational Encounter”, *Memo-ria y Civilización*, vol. VIII, Pamplona 2005, p. 25.

²² For a fuller discussion see J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu* [An introduction to the history of civilization, East and West], Warszawa: Wydawnictwo Akademickie “Dialog”, 2003. Cf. Idem, “Indie jako społeczeństwo stacjonarne (okres przedkolonialny)” [India as a stationary society (precolonial period)], *Przegląd Orientalistyczny* 1980, no. 3, pp. 221-232.

²³ J. Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu* [From expansion to domination. An attempt at a theory of colonialism], Czytelnik, Warszawa 1986, pp.194, 207, 231, 251, 271-273; Idem, *Historia Indii*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2003 (3rd ed.), pp. 549, 555-556.

²⁴ Idem, *Borderlands and Civilizational Encounter*, op.cit., p. 41.

rvival (“the stubborn endurance of Polishness”²⁵) is completely understandable. Especially so in the 20th century, when Polishness and the sheer biological existence of the community were imperiled. However when we carry out a review of the history of “the state and people” we see that the periods of searching and defending were entwined. Some researchers wish to see in this a testimony to the lack of continuity. In my opinion we ought to speak of breakthroughs in the course of which a new version of Poland emerges. Breakthroughs are a natural phenomenon. Yet as we know, a grinding transition from one state to another yields not only tensions, but also fractures.

We may therefore portray the dispute of the reformers with the traditionalists in the period of the Four-year Sejm (1788-1792) as a clash of defense and search measures. We obtain an image not muddled by those or later political and/or ideological conflicts²⁶. This will be a completely new perspective, one in which undertakings exerted from outside are unequivocal aggression. This image strongly resembles the contemporary history of subordinating India by the East India Company. This Polish-Indian parallel does not seem to me to be an idea crazier than Lelewel’s comparison of Spain and Poland. In examining the history of partitioned Poland from the perspective of the plexus of search-and-defend, we obtain an image of struggles to survive that is not black-and-white, for the manifold, even conflicting processes disclose themselves as feedback mechanisms. A similar approach would seem promising for the period 1939-1949, in which revolution would be the search for identity forced by aggression, and the resi-

²⁵ T. Łepkowski, *Uparte trwanie polskości* [The stubborn endurance of Polishness], Londyn–Warszawa: Aneks, 1989.

²⁶ Here I call attention, on the one hand, to the revisionism of Jan Sowa, *Fantomowe ciało króla* [The king’s phantom body], and on the other to the reinterpretation of Barbara Stanisławczyk, *Kto się boi prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską w Polsce* [Who’s afraid of the truth? The fight against Christian civilization in Poland], Warszawa: Fronda, 2015.

stance to foreign power would turn out to be the dramatic height of a defense meant to block revolution²⁷. How very interesting, in this grasp, would the role, for instance, of the Catholic Church turn out! Nonetheless, what seems especially useful to me are those categories for analyzing our present moment, during which society faces questions it would prefer to forget about.

Searching for identity is – in the systemic scope, and differently than in the case of defense – the pursuit of gaining/regaining independence in the context of transformations being carried out. This means that society searches for and creates a new form for its existence – and this does not mean that “any old” form of identity is to be found, or that it exists even potentially. At the same time national identity becomes a program, a task taken up by the community or placed before it. Naturally, this elicits tensions and controversies. The most important thing, however, is to connect such searching with the course of transformations (that is, the “new transformations”), all the way to the change of the system’s status²⁸. Be that as it may, and independently of the level of awareness, the community rediscovers a way to autonomously control the processes of change – and above all those processes which are decisive about how the “new transformation” arises and proceeds. This process of a change of identity I label “metamorphosis”²⁹.

²⁷ P. Kenney, *Budowanie Polski Ludowej. Robotnicy a komuniści 1945-1950* [Building People’s Poland. The workers vs. the communists 1945-1950], Warszawa: Grupa Wydawnicza Foksal, 2015; A. Leder, *Prześlgnięta rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej* [A revolution slept-through. An exercise in historical logic], Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2014.

²⁸ For systemic terminology used see R. A. Orchard, *O pewnym ujęciu ogólnej teorii systemów* w: G. J. Klir red., *Ogólna teoria systemów* [General Systems Theory], Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, 1976.

²⁹ J. Kieniewicz, *Metamorphosis in Central and Eastern Europe: from Periphery to Borderland?* (work being prepared for publication).

National identity is always changing; over the centuries Polishness has not remained the selfsame set of features and values. The change of identity is a breakthrough, a great triumph or catastrophe. It is sometimes a necessity, especially when the processes comprising the defense of identity undergo decomposition. The defense of identity always takes place not only when aggression breaches defensive barriers³⁰. In our tradition it has been accepted to glorify the defense of Polishness, but not once this has also led to 'Targowica', our proverbial case of national betrayal. Today we mistrustfully accept the suggestion to search for a new scope for Polishness, not remembering about the fears accompanying the defense of our identity. For this is a necessity not only when we feel our existence is threatened, but also when we consciously pursue a change of status, which to me seems necessary if we wish to cease being a periphery. This concerns the autonomy of the system in which defense does not block change, and searching expresses the will and capacity to survive.

This is why I draw attention to the dispute with Poland and contrast it with the dispute over Poland³¹. The national identity of Poles is still an ever-renewed capacity for the existence of a community aware of the bond that assures it a basis for cooperation and conflict. The disputes of adherents of extreme views about the Polish nation are inevitable, though barren. What brings fecundity to the national question are discussions conducted from positions that are indeed divergent, though not politicized.

³⁰ On a schema for crossing borders and the consequences for the state of the system, see J. Kieniewicz, "El sistema de los valores y el encuentro de las civilizaciones", *Pensamiento y cultura*, vol. 8 (2005), no. 1, p. 95.

³¹ J. Kieniewicz, "Nasze problemy z tożsamością" [Our problems with identity], *Arcana* 2004, nr 1-2, pp. 47-52. Somewhat elsewhere, A. Nowak, *Powrót do Polski. Szkice o patriotyzmie po "końcu historii" 1989-2005* [The return to Poland. Sketches on patriotism following 'the end of history' 1989-2005], Kraków: Arcana, 2005.

The matter is also different with ideological oppositions, disputes about socialism vis-à-vis capitalism, the left or the right, traditionalism or progress, and Catholicism or atheism. These have not been and still are not destructive divisions, although we have at times been close to the conviction that there exist “two nations” and/or many patriotisms³². It of course is not a good idea to skip over these sharp divides and deep involvements in haughty silence. Nearly one-hundred years have passed since we Poles regained statehood at the end of WWI, and yet we are still quarreling over how to structure it. Nonetheless, the point is for the scholarly debate (though it is inseparable from the political dispute) to address the essence of Polishness, and not succumb to letting the helm be ripped from our hands³³. This is not a question of ethical or esthetic appraisals. Today’s dispute over Poland, whose it is to be and how to organize it, evinces faith in the possibility of change – that is, in a transition, without prior closing of the process of transformation. Again and again we make that mistake. The sequence should be reversed; first the transformation (structural change) and only later should the transition be finalized (to an identity change)³⁴. And so, returning to the disputes from 100 years ago: “najpierw trzeba Polskę mieć a później o nią koty drzeć”³⁵ – which

³² Cf. the standpoints of Jan Józef Lipski, *Dwie ojczyzny – dwa patriotyzmy (uwagi o megalomanii narodowej i ksenofobii Polaków)* [Two homelands – two patriotisms (remarks on the megalomania and xenophobia of Poles)], Warszawa: Nowa, 1981 and Andrzej Walicki, “Trzy patriotyzmy” [Three patriotisms], *Aneks* 40 (1985).

³³ “Najpierw trzeba kraj ocalić... Polskie zmagania czy zmagania o Polskę?” [The country must first be rescued... Polish struggles or struggles for Poland?], *Biuletyn RPO* 2010, no. 5, pp. 655-663

³⁴ Cf. K. M. Wielecki, *Coping with Uncertainty. Petty Traders in Post-Soviet Russia*, Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2015.

³⁵ J. Kieniewicz, *Wyraz na ustach zapomniany. Polskiej inteligencji zmagania z Ojczyzną* [The forgotten expression on their face. The Polish intelligentsia’s struggles with the Homeland], Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2012.

in English sounds like: 'first we need a Poland free, only later quarrel may we'.

Ironically, the opportunity for an effective, and therefore independent closing or completion of the process of transitioning resides in the dispute with Poland, the dispute which we can and should wage because of the unfinished transformational process. The search for identity is the essence of this process. We are duly proud of the history of defending Polishness, though we of course do not always agree about it. We should nonetheless call attention to the possibilities residing within it. For in this context may we fully grasp the attitude of Poles to inequality on the one hand³⁶, and to entrepreneurialism on the other³⁷.

Searching is not a forced or imposed change of identity. All the less so is it a ready and waiting project that must be discovered. All modernization efforts aimed at a "change of identity" to a better or more fitting one, testify to the persistence of backward status. Opposition to modernization is oftentimes derivative of a defense of identity in which society has lost its capacity to find independent solutions. How very often patriotic rhetoric conceals a spiritual vacuum! Searching for identity highlights in a special way the falseness of substitute solutions, ones such as identity in civilizational categories. This is an important experience for our program. Europe is not a substitute proposition for nations. European civilization will not survive the collapse of national identity. Thus, it needs to be recovered in all due haste.

I wanted to write a justification for the research undertaken in our program "Searching for Identity". However, it looks like they can't be separated from our activities – just as defense and searching shall ever remain a part of the same process whereby societies continue their

³⁶ M. Jarosz, M. W. Kozak, *Eksplozja nierówności?* [An explosion of inequality?], Warszawa: Oficyna Naukowa, 2015.

³⁷ J. Cieślak, *Przedsiębiorczość, polityka, rozwój* [Entrepreneurialism, politics, growth], Wydawnictwo Akademickie Sedno, 2014.

existence. Szczęsny Potocki, in renouncing his Polishness and becoming “forever a Russian” was an apostate, but his apostasy had no meaningful influence on Polish national identity. Konrad Korzeniowski in becoming Joseph Conrad was accused of apostasy, even though he never renounced Polishness. These are but two from among thousands of examples of searching for identity in times when the community concentrated on the defense of its existence. The problem of choice was faced for generations by emigrants and exiles, all the way until the later part of the 20th century. But how very many of them, though they had remained faithful to their convictions, were not accepted back in their Homeland after 1989! Today a change of residence does not require such choices, although it may still lead to a change of identity. However, all such choices, be they ever so spectacular or dramatic, have no influence on national identity.

Searching for identity is a conscious undertaking by the participants of a community that leads to a change of its structure. It is not about ensuring that “Poland be ever Polish”, but that Poland cease to be a periphery of the global economy and become a part of the European core. For our place in the world depends neither on the recognition of others nor on our own self-esteem, but on the role we perform in the global division of labor and in humanity’s general responsibility for itself. Polishness must become a great force for innovation and not a slogan meant to stroke our national ego. In copying patterns we may improve our material standards somewhat and deem ourselves full members of the world of consumer. But in defending Polishness we cannot close ourselves off in self-adoration. This is what our 19th-century poet Adam Asnyk knew! Searching for identity, in the personal dimension, is the building of a Homeland in keeping with our dreams and ambitions. Nothing secures it more. I write this so it be clear just what our Program serves.

SUMMARIES

THE SIBERIAN ROUND TABLES I AND II

This, already the 9th volume of the “*Artes Liberales*” Debates, presents the transcript of two panel discussions, ones we dubbed the *Siberian Round Tables*. Although these discussions are separated by a significant amount of time, they are joined by a shared body of issues (Siberia writ large), by a shared place (the University of Warsaw’s “*Artes Liberales*” Faculty), and in part by the participants involved – namely, members of the Polish-Siberian Working Group which has operated since 2011 under the auspices of UW’s “*Artes Liberales*” Faculty.

The first of our discussions was held on December 10, 2013 under the banner *To be or not to be indigenous Siberian peoples*, which was to cast light on the situation of aboriginal Siberian societies in post-Soviet Russia, ones facing fundamental challenges that threaten the coherence of their cultural identity. As emphasized, in particularly dire peril are tiny peoples, societies numbering sometimes no more than just a few hundred members. Among the 37 officially distinguished groups of that category living in Siberia, only seven evince a positive social dynamic – that is, natural increase, cultivation of their own language, and the development of cultural and educational institutions. The existence of the other 30 is endangered, as over the course of the past centuries of having to cope within the framework of Russian states they have lost their basic

cultural features, ones that can foster shared consciousness and actively uphold a defined community of values. In a somewhat better situation are the five titular nations of Siberia and Northern Russia, ones that form autonomous republics within the Russian Federation. Nonetheless, these nations also struggle with the colonial legacy and the assimilationist practices of subsequent sovereigns: the Russian Empire, the USSR, and today's Russia. These circumstances define the scope within which both discussions took place.

The second Round Table was held a year thereafter – on December 9, 2014 – and it was devoted to the topic *The smaller among the small*. What this somewhat enigmatic title in fact contained was a continuation of the first discussion – i.e., our polemics surrounding the situation of aboriginal Siberian peoples in today's Russia. This time our meeting had a workshop character – its participants endeavored to sum up the hitherto activities of the Polish-Siberian Working Group and then tabled proposals for new scholarly projects.

The core theme that wove through both debates was that of the connection between identity, tradition, and modernization. Can you live in a city, drive a car, and not raise reindeer – and still be an Evenk? – asks Michał Pełdracki. This question becomes ponderous in the case when identity is strictly connected with lifestyle, with the bond to the environment, and with the traditional livelihood. In order to understand what it means to be an Evenk – stresses Łukasz Smyrski – we need to delve into what, for an Evenk, is the tundra and the taiga, and hence into the Evenks' very special relationships with their surroundings, with nature, with animals, and in which not only the human wields agency. This is why the Evenks who have lost these relationships and now live as Russians – in cities and villages – often experience a telltale identity crisis. Is it therefore possible to reformulate Evenk identity so that it embraces the possibilities of 21st-century life in a globalized world?

In this vein Victor Shnirelman recalls his conversations with Russian Eskimos from the Chukotka Peninsula in the early 1990s. In that time of ethnic rebirth following the collapse of the USSR they were wondering if it would be possible to resume their traditional lifestyle. At that time they were living in heated blocks of flats, and thus their return to homes built of fish bones and animal hides, without central heating and access to electricity, would plainly not be easy for them. But the question was: would it be possible? The person who has adopted a settled life very swiftly loses the knack of living in the tundra.

Modernization of course poses a threat to aboriginal peoples. At the same time there is no escaping modernization. As Viktoria Nomogoeva notes, the internet creates never before encountered opportunities for Siberia's indigenous peoples to consolidate their ethnicity and propagate their local cultures. Therefore, *to be or not to be indigenous Siberian peoples* also depends on the question: which road toward modernization are they to take? Ulyana Vinokurova states in this context that despite all efforts aimed at assimilating local communities – efforts which, *nota bene*, led to the disappearance of many of them – it is none other than the unique (i.e., backward) Russian modernization that guarantees survival to some of those peoples. Russians, in Vinokurova's view, also have problems with formulating a clear national identity – and this, in turn, gives rise to the existence of a free space in which onetime conquered peoples can exist.

At this point we may summon another core theme that weaves through the two discussions – that of Russian colonialism. “Has the history of Russian colonialism already been written?”, asks Kazimierz Wóycicki. In that researcher's view, the officially applied expression *indigenous Siberian peoples* is replete with hypocrisy: for indeed they are ethno-cultural communities which, because of Russian colonialism, could never become nations. Deeper analysis of the history of Russian colonialism – Marcin Romanowicz

agrees – is essential in order to state if the Siberian peoples are in a state of postcolonial consciousness.

However, there is no agreement among researchers on defining Russian expansion in Asia in colonial categories, and things are similar when it comes to the model for exercising power on the territories annexed to Russia. The image that looms is not straightforward. For instance, Andrei Bazarov calls attention to the constraints on the development of Buryat-Mongol literacy in the Russian Empire, and the severance from that policy during the times of the USSR, which found reflection in changes to the alphabet. In agreeing with him, Nomogoeva adds that the Buryat intelligentsia formed in the 19th century in conditions imposed by Russia and *ipso facto* was pro-Russian. At the same time she defines the creation of the Buryat Autonomous Soviet Socialist Republic in 1923 as “the recovery by the Buryats of their statehood”. In so doing she laid accent to the nation-building scope of Russian and Soviet policy in regard to the indigenous inhabitants of Siberia.

In the context of considerations on Russian colonialism Ivan Peshkov traces the varying fates of the concept *indigenous peoples of Siberia*. In the Russian Empire this concept (similarly as the related term *inorodtsy*) pointed to a population that was the object of a policy to form loyal citizens on marchland territories. This is served by efforts to transform nomadic societies first into semi-nomadic, and then into settled ones. This tendency found its completion in the collectivization of the 1930s. In this aim, attention was just as actively given to converting indigenous peoples to Orthodoxy. During the first decades of the USSR this approach was changed; however, the policy of assimilation was resumed after 1935. These changes in the paradigm implemented from above caused Soviet historians no mean difficulties in writing about Russian expansion. On the one hand they felt the need to be critical of the Tsar’s imperial thrusts, yet on the other they had to heed the requirement to underline the Russians’ historical role in Siberia’s de-

velopment. As a result, the expression *indigenous peoples* became taboo, as it was associated too closely with Western colonialism, which the Soviet authorities wished to distance themselves from. About Russian expansion to the east, their writings opted for categories of *joining by free will*. At the same time, the Soviet authorities supported the work of local culture centers and fostered the creation of national politico-cultural elites.

Of course, Russian/Soviet assimilation policy was conducted with varying success, and its results cannot be easily explained with the tools of postcolonial theory. Robert Wyszynski – in pointing to emerging hybrid cultures – asks: “can Belarus or Buryat culture be created within Russian language?”. The question is rhetorical, inasmuch as such processes are indeed happening. In a similar spirit Tatiana Bernukevich highlights the influence of Buddhism both on Russian philosophy and on the everyday practices of Russian inhabitants of Siberia. She moreover adds that Russia was never a nation-state, and that the existence of a comprehensive Russian culture connecting all citizens is highly doubtful.

The third core theme of our Siberian Round Tables was that of grasping Siberia as a certain mental construct. From the historical perspective – argues Peshkov – Siberia is not just a geographical term: rather, it is a process exhibiting a spatial and administrative character. A worthwhile scholarly project proposed by Elena Vishlenkova, in turn, would be one using a vast array of sources to draft the mental maps of Siberia, maps that would embrace sundry images, stereotypes, and projections. Andrei Korenevsky, hearkening to Wittgenstein’s theory of *familial resemblance*, also grasps Siberia as a concept packed with a range of associations – and not only for Poles, but for Russians themselves. However, in the case of Russians, the images will be starkly different in the European and Asian parts of the country. In Korenevsky’s view, a similarly rich concept, and one also possessing a geographical connotation,

is *the Caucasus*. Concerning the indefinability of Siberia, the fluidity of its borders, and the difficulties in grasping it, the participants of our discussions stressed that one important contributing factor is that of Siberia's character as a cultural and civilizational borderland.

Albert Jawłowski, Łukasz Smyrski

THE POLISH-SIBERIAN WORKING GROUP:
DISTANT SPACES, SHARED RESEARCH PROBLEMS.
THE DIRECTIONS AND PROSPECTS FOR DEVELOPING
CO-OPERATION

This article is a theoretical commentary on the works, meetings, and seminars carried out to date by the Polish-Siberian Working Group, which operates within the framework of the program "Academia in Public Discourse: Poland-Russia. The recent period of our work has permitted us to get to know one another better, and to find out which problems elicit interest within our milieu, as well as which research fields, methodologies, and theoretical perspectives are close to the participants of our seminars, conferences, and joint publications – ones which were the outcome of four-year contacts between researchers from Poland and Russia within the framework of the Polish-Siberian Working Group. This is not, however, a summation: rather, it is an attempt to sketch possible ideas and thrusts for the further co-operation of Polish and Russian researchers, along with the possible roads for the development of the construction begun in 2011 of a partnership of university-based scholars, graduate students, and students from both Polish and Siberian research centers. The article presents the goals of further co-operation along with the theoretical framework for their realization.

UCZESTNICY

NADIEŻDA AJDAJEW, politolog
Wschodnio-Syberyjski Państwowy Uniwersytet
Technologii i Zarządzania (Ułan Ude, Rosja),
profesor wizytująca na Wydziale „Artes Liberales”
Uniwersytetu Warszawskiego

JERZY AXER, filolog klasyczny
Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski

ANDRIJ BAZAROW, filozof
Instytut Mongolistyki, Buddologii i Tybetologii
Syberyjskiego Wydziału Rosyjskiej Akademii Nauk
(Ułan Ude, Rosja)

TATIANA BIERNIUKIEWICZ, filozof
Zabajkalski Uniwersytet Państwowy (Czyta, Rosja),
profesor wizytująca na Wydziale „Artes Liberales”
Uniwersytetu Warszawskiego

ULJANA BORISOWA, socjolog
Północno-Wschodni Uniwersytet Federalny
(Jakuck, Rosja)

DARIA BURNASZEWA, kulturoznawca
doktorantka na Wydziale „Artes Liberales”
Uniwersytetu Warszawskiego

BATO DONDUKOW, informatyk, religioznawca
doktorant na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu
Warszawskiego

TARAS FINIKOW, historyk
Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski

REMIGIUSZ FORYCKI, romanista
Instytut Romanistyki, Uniwersytet Warszawski

ALBERT JAWŁOWSKI, socjolog
Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Uniwersytet
Warszawski

JAN KIENIEWICZ, historyk
Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski

ANDRIJ KORIENTEWSKI, historyk
Południowy Uniwersytet Federalny (Rostów nad Do-
nem, Rosja)

AKULINA MIESTNIKOWA, socjolog
Arktyczny Uniwersytet Państwowy Sztuki i Kultury
(Jakuck, Rosja),
profesor wizytująca na Wydziale „Artes Liberales”
Uniwersytetu Warszawskiego

ZOJA MOROCHOJEWA, filozof, antropolog kultury
Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski

WIKTORIJA NOMOHOJEWA, historyk
Buriacki Uniwersytet Państwowy (Ułan Ude, Rosja)

IVAN PESHKOV, ekonomista, antropolog kultury
Instytut Wschodni, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

MICHAŁ PĘDRACKI, orientalista, antropolog kultury
Instytut Historii Nauki, Państwowa Akademia Nauk

MARCIN ROMANOWICZ, prawnik
doktorant na Wydziale Prawa i Administracji
Uniwersytetu Warszawskiego

ŁUKASZ SMYRSKI, etnolog, antropolog kultury
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej,
Uniwersytet Warszawski

WIKTOR SZNIRELMAN, archeolog, etnolog
Rosyjska Akademia Nauk (Moskwa, Rosja)

WALERIJ TISZKOW, etnolog, historyk
Rosyjska Akademia Nauk (Moskwa, Rosja)

ULJANA WINOKUROWA, psycholog, socjolog
Arktyczny Uniwersytet Państwowy Sztuki i Kultury
(Jakuck, Rosja),

MONIKA WOŹNIAK, filozof
doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu
Warszawskiego

KAZIMIERZ WÓYCICKI, dziennikarz, politolog
Studium Europy Wschodniej, Uniwersytet Warszawski

JELENA WISZLENKOWA, historyk
Wyższa Szkoła Ekonomiki (Moskwa, Rosja)

ROBERT WYSZYŃSKI, socjolog
Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski