

СЕМАНТИЧЕСКОЕ РАЗНООБРАЗИЕ ОБРАЗОВ ИНДЕЙЦА В НОВОЙ АНГЛИИ В XVIII В.¹. ЧАСТЬ 2.²

Якушенков С.Н.

Якушенков Сергей Николаевич, Астраханский государственный университет
Астрахань, 414056, ул. Татищева 20А.
E-mail: shuilong@mail.ru

Статья продолжает анализ семантики образов коренных американцев в общественном дискурсе Новой Англии в XVIII в. Основной упор в этой статье сделан на становления в Новой Англии особой культуры американской интеллигенции, создававшей свою секулярную среду в противовес культуре религиозной. Это общество, названное автором обществом «изящной словесности», вынуждено было существовать в жестких рамках религиозных ограничений. Единственным местом, где сохранялись островки свободной мысли были таверны или места, расположенные за пределами города. Одним из таких мест стала Колония в Скукеле, представлявшая собой сообщество охотников и рыболовов. Как и объединения, формировавшиеся в вокруг таверн, это было общество гедонического типа. Именно в рамках тенденций «общества спектакля» (по Ги Дебору), подобные объединения создавали свою культуру застолий, парадов и массовых мероприятий. В Новой Англии формирование новой культуры проходило в рамках «нативизации», т.е. включение в новую культуру элементов традиционных культур коренных народов. Активную роль в формировании новой гибридной культуры начинают играть такие этнические компоненты как ирландцы, шотландцы, валлийцы, которые в рамках политической парадигмы, оказываются в противостоянии к британской администрации и пытаются создать новую систему политических и культурных отношений. В рамках определенных паттернов идеологии квакеров, нацеленных на мирное сосуществование с коренными народами, включение в новую культуру имен, связанных с квакерской историей Пенсильвании, начинает играть особую роль. В результате этого выстраивается определенная линия преемственности владения землей в Новом свете, полученная новым населением колонии не от Британской короны, а от индейских вождей, чей образ начинает играть заметную роль в формировании новой светской культуры общества спектакля.

Анализ всех этих процессов проводится в рамках концепции мимикрии, выдвинутой Х. Бхабхой, Лаканом и др. Кроме этого были использованы концепции А. Рамы о существовании особой культурной среды в Новом Свете, а также подходы Г. Дебора.

Ключевые слова: Образ индейца, Чужой, враг, коренные американцы, Новая Англия, Пенсильвания, гибридность, мимикрия, Колония в Скукеле, город изящной словесности.

¹ Работа выполнена по государственному заданию No 35.6373,2017/БЧ «Построение модели функционирования традиций и инноваций в пространстве фронта».

² Статья является продолжением статьи, напечатанной в «Журнале фронтальных исследований» в 3-м номере за 2017.

*«Таменунд возвысил свой голос.
– Довольно! – сказал он. – Ступайте, дети
ленапов, гнев Маниту еще не иссяк! Зачем
оставаться Таменунду? Бледнолицые – хозяйева
земли, а день краснокожих ещё не настал. Мой
день был слишком долог. В утро моей жизни я
видел сынов Унамис счастливыми и сильными, а
теперь, на склоне моих дней, дожил до того,
что видел смерть последнего воина из мудрого
племени могикан!»* Ф. Купер «Последний из
могикан».

*«Что это за таинственная странность в
психологии американца, которую другие народы
не могут понять? И как мы ее приобрели?»*
(Norwood, p. 10)

*«Воистину здесь происходит искушение
пространством»* Р. Кайуа (Кайуа, 2003, стр. 96)

В предыдущей части мы говорили о некоторых образах индейцев в Новой Англии в XVIII в., к которым прибегали колонисты для достижения своих особых целей. Анализируя различные исторические события, в которых белые участники неожиданно старались представить себя индейцами, мы обнаружили самый разнообразный спектр скрытых смыслов – от ненависти к индейцам, до сочувствия им. В ряде случаев образ индейца использовался для выражения своего негативного отношения к происходящим событиям или для особой (территориальной, культурной и политической) идентичности, отличающей американцев от британцев. Особенно ярко это проявилось в политической и экономической борьбе колонистов за свои права.

Первую часть мы намеренно остановили на примерах использования образа индейца в политическом контексте. И одним из наиболее ярких примеров такого использования образа индейца было общество Св. Таммани («Сыны Св. Таммани»), связанное с именем легендарного вождя племени делаваров (ленапе) Таманенда.

Первое достоверное упоминание об этом вожде относится к 1683 г., когда он уступил У. Пенну часть земель индейцев ленапе. В архивах Пенсильвании имеется и документ от 2 июня 1684 г., скрепленный его знаком (Cabeen, 1901, p. 433). Встречаются и более

поздние упоминания о нем в документах 1692, 1694, 1697-8 гг.. Вероятно, умер он в начале XVIII в. Но вторую жизнь он обрел где-то в 30-е гг. XVIII в.. Связано это было с таким общественным объединением как Колония в Скукеле¹ (Colony in Schuylkill, Schuylkill Fishing Company).

Эта колония, а точнее общественное объединение рыболовов и охотников (Рыболовецкая компания Скукела) образовалась в 1732. Своей штаб-квартирой она избрала местечко недалеко от Филадельфии на реке Скукел, неподалеку от земельных владений, принадлежащих самому У. Пенну. Изучая историю Колонии Скукеле (далее просто Колония), невольно задаешься вопросом о причинах, побудивших организаторов этой колонии обратиться к индейской тематике. Доступные историкам документы, связанные с колонией, указывают на некоторую карнавальность или гротеск, сопровождавший это общество. Свой клуб они объявляют штатом, выбирают губернатора, шерифа, советников, коронера и т.д. Дом, в котором размещается их штаб-квартира, они именуют замком. Свои рыбацкие лодки они называют флотом, а войну объявляют кроликам, белкам и фазанам (Milnor, pp. 5-6).

Однако, при всей их маскарадности, их иронии, даже издевательской гротескности, не стоит недооценивать их роль в распространении образа коренного американца как символа сакральности и мудрости. Колония в Скукеле была одной из самых старейших общественных организаций в мире. В значительной мере она была своеобразным знаком взросления гражданского общества, символом зарождения новой американской культуры. Колония – это удивительное сочетание молодых английских гражданских институтов, совмещенных с американским колоритом, если так можно выразиться, нативизация британской культуры в рамках нарождающегося американского культурного ландшафта. Эта организация (пусть даже с претенциозным названием State in Schuylkill) явилась своеобразным вызовом гомогенной социально-культурной системе, выстраиваемой на Американском континенте.

Колония – это не только про индейцев или про «игры в индейцев», это интереснейший и многогранный эпизод в истории США. В создаваемом культурном ландшафте Пенсильвании удивительнейшим образом переплетались самые различные культурные традиции: английские, немецкие, шотландские и ирландские. Каждая этническая группа пыталась заявить о себе,

¹ Хотя нередко это название передают на русском как Скулкилл, мы используем местный вариант произнесения этого топонима.

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА ФРОНТИРЕ

сохранить свою культурную самобытность, но тут же трансформировалась в нечто новое. Если в начале истории Пенсильвании основной группой были квакеры, то в начале XVIII в. к ним добавились и другие группы: немцы (из Пфальца, the German Palatines), ирландцы и шотландцы. В 1722 г. на западном пенсильванском фронтире были основаны ирландцами и шотландцами города Донегал (Donegal) и уже упоминаемый нами Пакстон. К концу 20-х гг. XVIII в. численность шотландцев и особенно ирландцев возросла во много раз. Общее число ирландцев и шотландцев (5655 и 43) более чем в десять раз превышало численность квакеров и немцев (267 и 243 соответственно) (The Society of the Friendly Sons of St. Patrick, p. 12). Правда, численность ирландцев в Филадельфии была не столь значительна, но все же весьма ощутима. И шотландцы, и ирландцы были носителями особых культур, разительно отличавшихся от квакеров и немцев. Немцы, которых нередко называли «бедными пфальцами» (the poor Palatines), были действительно очень бедным населением, бежавшим со своей родины в поисках лучшей жизни. Новая культурная ситуация не столь заботила их, как ирландцев, шотландцев, да и англичан, не являвшихся членами Общества Друзей (квакерами). Накал противостояния был очень велик, что нередко выливалось в серьезное противодействие властям. Если последние собирались в городских советах и молитвенных домах, то их противники в тавернах и постоялых домах. В 1702-1704 гг. между секулярно настроенной молодежью и квакерами разгорелась самая настоящая война, в которой, как ни странно, оказался замешан даже сын У. Пенна Билли Пенн (Shields, 1994, p. 301). Молодежь секретно собиралась в гостинице «Оловянная тарелка» (Pewter Platter Inn), где была приличная еда и разнообразная выпивка.

В Филадельфии создавалась сложнейшая ситуация: с одной стороны, квакеры осуждали выпивку и были против излишеств в еде, но с другой, Пенн не мог не понимать, что в Пенсильвании есть огромное число приехавших, кто не является квакерами, и помимо прочего, не имеют и собственного жилья. Некоторые прибывшие в Филадельфию жили в землянках, вырытых ими на склонах берега р. Делавэр. Им нужно было питаться, они любили выпить. Потребление крепких алкогольных напитков играло важную роль в повседневной культуре жителей Пенсильвании (Thompson, 1989).

Все это приводило к тому, что питейные заведения и постоялые дворы приносили большие прибыли их хозяевам. Горожане Филадельфии нуждались в альтернативной культуре, отличающей их от повседневной культуры квакеров. Особую роль в этом играли этнические объединения, которые, правда, часто из этнических быстро

превращались в объединения по интересам. Кому-то может показаться, что описываемое нами не имеют отношения к анализируемому нами феномену. Напротив, они напрямую связаны. То, что позднее происходило в начале XVIII в. в Филадельфии, представляло собой целостную систему, в которой формировалась новая американская светская культуры. Новые элиты пытались осознать себя, выстраивали свою культуру, отдаляясь от традиционной религиозности. Конечно, не стоит считать, что данный процесс являлся исключительно американским. Во многом филадельфийская элита подражала британской, особенно лондонской, с ее стремлением обособления, секуляризации, или напротив, уходом в секретные общества, закрытые клубы и т.д. То, что в этом процессе особую роль начали играть уэльсцы, шотландцы и ирландцы, тоже нет ничего особенно. Своими организациями они выражали протест (культурный, политический и религиозный) англиканской церкви.

На новом континенте они обретали новую свободу, выражавшуюся в новых моделях поведения. Как правило, все это находило свое выражением в стремлении к свободе высказывания, иронии, сатире и гротескным эпикурейством, что находило свое выражение в особом поведении, которое дало повод Александру Гамильтону (одному из создателей подобного клуба) назвать свои друзей «филогастрами» – любителями чревоугодия (Shields, 1994, p. 295). Это были философы и филогастры, заядлые театралы и любители музыки. Карнавальность и театральность становились особой визитной карточкой их мира, который они создавали.

В их культуре избыточность (чревоугодие, праздное время препровождение рассматривались как порок в квакерской среде) и высокая духовность сочетались друг с другом. Их карнавальность (потешность) была своеобразным протестом против «официальной» культуры колонии. Это была попытка сохранить свою частную жизнь, свою независимость и свободомыслие, обрядившись в особые одежды. Новое и старое, серьезное и ироничное тесно переплетались друг с другом, образуя причудливое сочетание. Как пишет Д. Шилд «Клубы предотвращали вмешательство в свои дела, распространяя публичную информацию о себе. Два способа преобладали: один отличался символикой, которая проецировала невинность и благотворительность частного общества; другой передавал символику легкомыслия, которая выражала дерзость, смехотворность и тривиальность частного общества» (Shields, 1994, p. 295).

Все эти черты и нашли свое отражением в новых общественных организациях, которые теперь возникали не на базе городских таверн и питейных заведений, а выходили за пределы города, на просторы

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА ФРОНТИРЕ

лесов и на берега рек. Подобными клубами были Рыболовецкая компания Скукеле (1732) и Компания Форты Св. Давида (1747 или 1750). Оба клуба интересны для нас, так как они находились в живописных местах на р. Скукеле, позиционировали себя связанными с коренными американцами и старались всячески это подчеркивать. Кроме этого оба клуба были объединениями по интересам – клубом рыболовов и охотников.

Итак, снова вернемся Колонии на Скукеле, на которой мы закончили повествование предыдущей части и с которой начали вторую часть. История этого объединения наиболее показательна и интересна.

Компания на Скукеле и другие подобные клубы представляли собой новую тенденцию построения колониальной культуры, колониального города. Эта ситуация была обозначена знаменитым уругвайским писателем как «Ciudad Letrada» (Город Букв)

В пространстве колонии существуют как бы два города, точнее две модели города «Ciudad ordenada» – (Город порядка, упорядоченный город) и «Ciudad Letrada» (Город интеллектуальной культуры). Мы далеки от того, чтобы проводить аналогии в процессах формирования городов в Латинской Америке и в колониях Новой Англии, однако, как нам кажется, имеется множество совпадений, которые позволяют перенести выводы и замечания, сделанные Анхелем Рамой на основе изучения колониального города в Новой Испании, на города Новой Англии. «Город упорядоченный» – это город власти, идеальный город, город-мечта. И под это определение Филадельфия («Город братской любви») подходит как нельзя лучше. Основанная и построенная религиозными мечтателями, она как бы воплощает некий идеал, подобный тому, что пуританский проповедник Джон Уинтроп назвал «Город на холме», призвав своих последователей на корабле Арабелла, отъезжавшего в Новый Свет 29 марта 1630 г., построить там новую модель христианского города. Достаточно взглянуть на карты Филадельфии XVIII в. чтобы убедиться, насколько упорядоченным городом она была, представляя собой почти идеальный прямоугольник, поделенный на практически ровные участки.

Город Букв¹ – это город философов, юристов, теологов, художников, писателей, изобретателей, людей профессии и т.д. Это город Александра Гамельтона, Бенджамина Франклина, Джеймса

¹ Для Новой Англии мы бы использовали другой термин – City of Belles Lettres, что можно было бы условно перевести как «город изящной словесности», хотя на самом деле труды американских авторов часто не совпадали с этим понятием, так как относились к сатире, юмору и т.д.

Логана, Джона Бартрама, которого Карл Линней назвал величайшим ботаником в мире, и им подобным. Известный американский историк Карл Бриденбо (Carl Bridenbaugh, 1903-992), специалист по колониальному городу, обратил внимание на этот процесс еще в 30-х гг. XX в.: «Александр Гамильтон замечал, что в Филадельфии «не было недостатка в людях ученых и с хорошим вкусом», и непрофессиональный интерес к изящной словесности (*belles lettres*) и классике там превалировал, чем в любом другом городе. Исаак Норрис и Джон Кинси были квакерами, а доктор Томас Кэдуолладер, Бенджамин Франклин и Томас Мейкин были хорошо начитаны в античной литературе» (Bridenbaugh, p. 457).

Эти два города соперничают друг с другом, конкурируют и даже враждуют. Упорядоченности группы, секты противостоит город высокоинтеллектуальных индивидов, стремящихся к своему выражению, непохожести, созидательному хаосу. Скромности и сдержанности в одежде, еде, чувствах противостоит изысканность, изобилие, чревоугодие, театральность.

Правда «город букв» Латинской Америки (Мехико, Лима и т.д.) отличался от Филадельфии или Бостона Новой Англии. По мнению Анхеля Рамы, «*Ciudad Letrada*» берет свое начало в Мехико с 1572 г., с прибытием туда иезуитов (Rama, p. 16). Именно они создают этот новый тип городских отношений, формируя нового человека. Прибывшие в Новый Свет иезуиты нашли там особую ситуацию. В столице было множество молодых людей, погрязших в лени, изобилии богатств их отцов, что еще больше усугублялось идеальным климатом. Как писал о них один из иезуитов Хуан Санчес Бакеро, «они выросли в роскоши домов их отцов, убаюканные идеальным климатом и постоянной праздностью» (цит. по Rama, 1996 p. 17).

В Североамериканских колониях ситуация была иной, здесь не было ученых иезуитов, да и отпрысков богатых родителей тоже было не так уж много, хотя без них не обходилось. Мы уже писали, что даже сын Пенна был арестован за неподобающее поведение. Люди Буквы в Пенсильвании были совершенно иными в отличие от испанских или португальских колоний. Это были люди дела, добившиеся много своим трудом, приумножившие свое состояние в Новом Свете. И здесь они стремились получить от жизни все. Как метко заметил американский историк У. Кронон «Очень быстро люди изобилия превращались в расточителей» (*people of waste*) (Cropon, p. 170).

Правда, говоря о Колонии на Скукеле и ее «тяге» к культуре коренных американцев необходимо помнить следующее: образование Колонии было приурочено к приезду в Филадельфию Томаса Пенна,

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА ФРОНТИРЕ

сына основателя колонии Уильяма Пенна. (Smith-Rosenberg, 2012, p. 193). С этой целью был построен рыбацкий павильон, разработанная сложная система ритуалов, да и Пенна ждало самое настоящее представление, в котором участники представляли себя сыновьями индейского вождя делаваров Таманенда, который был одним из тех, кто уступил Пенну часть земель своего племени. Встреча сына основателя колонии превращалась в изысканный спектакль. Члены Компании надевают индейские костюмы, говорят с использованием индейских слов, украшают свой павильон индейскими предметами, а своеобразным лозунгом их организации становится фраза, якобы приписываемая Таманенду «Kawania Che Keeteru» – «Это мое право, и я буду защищать его».

Правда, сложно сказать, был ли этот лозунг где-то записан в официальных документах Колонии. Этот лозунг получил широкую известность по найденной пушке, которую члены колонии приобрели на свои деньги и подарили властям Пенсильвании в 1747 г. пушку, на которой и был выбит этот лозунг (Brogden, p. 214). Учитывая тот факт, что Колония выступала, как частное лицо, а тяжелые орудия не изготавливались в Североамериканских колониях, можно смело предположить, что пушка изготавливалась уже с лозунгом, то есть тщательно продумывалась. События конца 40-х гг. XVIII в.¹, хотя в значительной мере и не касались Пенсильвании, однако, порождали серьезные опасения среди колонистов. Все ждали и готовились к войне с французами и индейцами.

Мы так подробно описываем этот, казалось бы, несущественный момент исходя из того, что нередко индейская символика, использованная в подобных случаях, обозначается некоторыми американскими авторами как суррогатная (MacGregor, 1983). Уже упомянутая нами К. Смит-Розенберг также определяет подобную ситуацию как суррогатную идентичность (Smith-Rosenberg, 2004).

Надпись на пушке, купленной в Англии членами Колонии, все-таки свидетельствует о том, что члены этого клуба относились ко всему происходящему очень серьезно. Использование индейской символики не были для них простым развлечением. Во всем этом были задействованы более глубинные механизмы. Правда, мы не будем активно возражать против использования термина «суррогатность». Все это действительно происходило на грани

¹ Война короля Георга ((1744—1748) – Война за австрийское наследство, в которой Великобритания сражалась с Испанией и присоединившейся к ней Францией. Французские войска вместе со своими индейскими союзниками терроризировали приграничные поселения британских колоний.

суррогатности. Но «суррогат» – это лишь условное слово, за которым может скрываться все, что угодно. В некотором роде надпись на пушке была суррогатом. Как установил большой знаток ирокезских языков Горацио Гэйл (Horatio Emmons Hale), лозунг «Kawania Che Keeteru» был заимствован вообще не из языка делаваров, а ирокезов, и представлял собой искаженное «Keweniio tsi kiteron» – «Я хозяин того места, на котором нахожусь» (Hale, p. 27). Учитывая контекст надписи, вряд ли можно было бы придумать более удачный лозунг или название для пушки, призванной защищать и контролировать то место, на котором она находится. И пусть для современного читателя или ученого этого не более чем странная причуда, для жителя Пенсильвании французская и индейская угроза была более чем осязаема. Выбор индейской фразы – это уже не суррогат, а вполне очевидное стремление к новой идентичности. На фронтальной территории сложно сказать, где заканчивается трансгрессия и начинается симулякр. Когда в апреле 1786 г. прославленный вождь индейцев сенека посетил Филадельфию его встречали «белые индейцы» – сыны Св. Таммани, одетые в индейские одежды. Жители Филадельфии исполнили для него танцы войны и мира, устроили для него угощения, среди которых были и блюда, приготовленные на индейский манер: «Каждая сторона воспринимала другую всерьез, ели, произносили речи, пели и танцевали вместе на индийский манер – и все вполне публично» (Abrahams, p. 179).

Еще раньше в 1755 г. другое подобное общество Пенсильвании, получившее название Рыболовной компании Форта Св. Дэвида, принимало в Филадельфии вождя мохоков по прозвищу Короля Хендрика (Hendrick Theyanoguin, 1691-1755), приехавшего Пенсильванию для подписания договоров с белыми. И хотя компания Форта Св. Дэвида не имела никакого отношения к этому визиту, тем не менее они играли одну из ключевых ролей в приеме вождя. Члены компании Форта Св. Дэвида даже собрали пятнадцать тысяч фунтов стерлингов для помощи мохокам (Shields, 1997, p. 197). В дальнейшем члены Форта Св. Дэвида постоянно подчеркивали свою связь с мохоками, убранство их форта было во многом подчеркивало эту связь. Стены помещений были декорированы индейскими предметами: оружием, трубками, украшениями и т.д. Компания постоянно подчеркивала, что они ассоциируют себя с племенем мохоков, а враги мохоков являются и их врагами. Председательствующий на собрании членов этого клуба нередко облачался в костюм индейского вождя (Watson, p. 374).

Все это создавало удивительную культурную ситуацию: и колония Скукеле, и компания Форта Св. Дэвида состояла из

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА ФРОНТИРЕ

переселенцев из Уэльса, Шотландии и Ирландии. Не исключено, что, выражая свою связь с коренными американцами, они как бы противопоставляли себя англичанам (Shields, 1997, p. 197). Все это особенно интересно с учетом того факта, что все это происходит в период, когда индейская угроза была не символическим, а реальным фактом на западных территориях Пенсильвании. Действия «Пакстонских мальчиков» являются убедительным примером того, как в этот период складывались отношения белых колонистов с индейцами. Мы уже писали в первой части, что подобные группы «мальчиков» как правило, состояли из ирландцев и шотландцев. Да и название своих групп «boys» они позаимствовали от тайных организаций на своей родине.

Таким образом, с одной стороны, мы видим шотландские и ирландские волонтерские организации, которые готовы были резать индейцев, снимать с них скальпы и убивать даже женщин и детей, а с другой, клубы интеллектуалов и профессионалов, выражавших свои симпатии к индейцам, граничившие со стремлением подражать им.

Все это ставит перед исследователями ряд вопросов о причинах такого разброса в семантическом поле этих символов. Мы уже упоминали, что американская исследовательница Р. Грин полагает, что эта «игра в индейцев» есть способ вытеснения коренных американцев из культурного и исторического поля, некая форма геноцида. Попытка замещения тех, кого уже уничтожили (Green, p. 31). Но так ли, это? Хотя, как правило, коренные американцы и упрекают белых американцев, что они «эксплуатируют» их культуру, используют в своих целях образы индейцев, но, как нам кажется, это лишь отчасти верно. По нашему мнению, в этом феномене, или возможно целом ряде смежных феноменов, мы сталкиваемся со сложной проблемой, которая еще далека от полного разрешения. Проблема эта заключается в обращении к образу Чужого, которое проявляется в самых разных вариантах. Заимствование чужой культуры, использование образа Чужого является универсальным феноменом, характерным для все стран и народов мира. И свести все эти варианты лишь к функциям вытеснения или эксплуатации – значит упрощать данную проблему. Как нам кажется, феномен гораздо сложнее и представляет собой лишь частный случай коммуникации с Чужим, встраивания символа Чужого в свою культуру (Романова, Хлыщева, Якушенков, & Топчиев, стр. 18-26). Конечно «потребление» Чужого играет не последнюю роль в этом процессе. Как правило, заимствование различных элементов культуры коренных американцев происходило уже с первых моментов культурного диалога европейцев с коренными американцами. Все это очень хорошо подметил Тёрнер:

«Дикая местность подчиняет себе колониста. Он приходит туда европейцем – по одежде, трудовым навыкам, рабочим инструментам, способам передвижения, мыслительным привычкам. Дикая местность выводит колониста из железнодорожного вагона и сажает его в каноэ из березовой коры. Она срывает с него цивилизованную одежду и облачает в охотничью куртку и мокасины. Она селит его в бревенчатой хижине индейцев чероки и ирокезов и окружает это жилище индейским частоколом. Очень скоро колонист начинает сеять кукурузу, пашет землю заостренной палкой; он издает боевой клич и, следуя устоявшейся индейской традиции, снимает скальпы. Короче говоря, вся обстановка фронта на первых порах оказывает слишком сильное воздействие на колониста. Он должен либо принять все предъявляемые условия, либо погибнуть, и вот он приспосабливается к жизни на расчищенных туземцами лесных полянах и крадется по индейским тропам. Шаг за шагом он преобразует дикую местность, но то, что возникает в результате, – это не старая Европа, не просто развитие германских вирусов... Дело в том, что появляется новый, американский продукт» (Тернер, стр. 15). Мы уже писали о том, как русский переселенец меняет в Сибири свою культуру, как встраивается в новый культурный и природный ландшафт под влиянием местных условий (Якушенков & Якушенкова, 2016). Из зарубежных работ мы бы хотели порекомендовать на эту тему работу американского руссиста У. Сандерленда (Sunderland, 1996). Но тот феномен, который мы анализируем в данной работе, не является аналогом того процесса «натурализации», или как в XIX в. в России это называли «об'инородчиванием». В англоязычной литературе, как правило, для обозначения этого процесса употребляется термин «нативизация» (nativization) или описательное «going native». Правда, у термина «нативизация» более широкое поле для употребления, и не всегда он обозначает то, явление о котором говорим мы.

Вместе с тем, мы должны понимать, что ни «Бостонское чаепитие», ни другие антианглийские выступления, в которых участники рядились в индейцев, не может являться аналогом нативизации. Хотя мы и не исключаем, что возможно эти факты могут являться каким-то крайним вариантом подобных действий. При нативизации нет нужды для перевоплощения, превращения своих действий в спектакль. Недаром Ф. Делория, да и Р. Грин называют эти факты «играми в индейцев» (Deloria, 1998) (Green, 1988). Спектакль, в котором участвуют «актеры» не является аналогом их жизни, они лишь на время рядятся в чужие одежды, становясь Другими. Но после окончания спектакля (драмы, комедии или трагедии) они возвращаются к своим первоначальным образам. Играть в индейца и

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА ФРОНТИРЕ

жить жизнью индейца не является одним и тем же актом. Правда, нередко актер забывает свое истинное лицо и его роль становится его «настоящей» жизнью. Американская история знает немало фактов, когда «имитация» индейской жизни вытесняла первоначальный культурный слой, что в конечном итоге приводило к смене идентификации. Типичным примером подобного может служить жизнь канадца (англичанина по рождению) Серая Сова¹ (1888-1938). В меньшей степени к подобным случаям можно отнести и примеры с ложной идентичностью таких персонажей, как Iron Eyes Cody, Chief Thundercloud, Chief Buffalo Child Long Lance, Manitonquat (Francis Story Talbot), Nasdijj (Timothy Patrick Barrus), Gerald Vizenor и многие другие.

В попытках понять описываемый феномен американский социолог К. Смит-Розенберг обращается к такому тропу колониального дискурса как мимикрия. Правда, она замечает, что она «использует этот термин с двойной долей иронии» (Smith-Rosenberg, 2012, р. 193). К. Смит-Розенберг была одним из первых исследователей этого феномена, кто попытался привлечь определенную теоретическую базу для анализа это феномена. Основываясь в своем понимании мимикрии в подходе к этому вопросу на идеях такого видного классика постколониальной теории как Х. Бхабха, она полагает, что в вопросе имитации «индейца» мы сталкиваемся с колониальной мимикрией. С точки зрения и К. Смит-Розенберг (2012, р. 193), и Х. Бхабхи (Bhabha, pp. 113-114; 118-121) мимикрия – всего лишь имитация, и в этом процессе имитатор уступает оригиналу. Для Бхабхи, который в своем понимании мимикрии следовал Ж. Лакану, мимикрия была своеобразным атрибутом гибридности. Колониальная/постколониальная гибридности для него были способами адаптации к колониальному дискурсу. С помощью мимикрии культурный гибрид, являющийся своеобразным продуктом колониальной системы, пытается встроиться в культурный ландшафт колонии, подстроиться под культурные паттерны колонизатора. Для Бхабхи мимикрия, как инструмент гибридности, – способ избежать критического сценария, постулированного Ф. Фаноном: «Стань белым или исчезни» (Fanon, p. 100). В своем анализе мимикрии Бхабха как бы находится посередине между Лаканом и Фаноном. Мимикрия, в его понимании, способ постулирования власти. Правда, Бхабха не берет во внимание классификацию мимикрии, которую разбирает Лакан, основываясь на подходе французского

¹ Настоящее имя Арчибальд Стэнсфелд Билэйни (Archibald Stansfeld Belaney).

социолога Роже Кайуа (Roger Caillois): травести, камуфляж, устрашение (Лакан, стр. 110).

Как нам кажется, это разделение мимикрии на подвиды очень важно для понимания феномена «игр в индейцев» колонистами на Американском континенте. «Игра в индейцев» на Американском континенте не может быть понята в рамках лишь одного мотива. Каждый раз эта «игра» разворачивается по своему сценарию, и герои этого «спектакля» отличаются друг от друга. Конечно, мы должны понимать, что не следует это деление на травести, камуфляж и устрашение понимать, как однозначно заданное и не имеющее каких-то промежуточных вариантов. Это означает, что каждый раз эта «игра» может выступать в сочетании с другими формами «имитации», Р. Кайва выделяет несколько подобных вариантов: агон, алеа (жребий), мимикрия, Pinx (транс, экстаз и т.д.) (Кайуа, 2007, стр. 52-64). Тот факт, что каждый из вариантов мимикрии (травести, камуфляж, устрашение) может сочетаться с другими формами игры, делает вероятное число мимикрии намного больше и разнообразней, чем можно было бы предполагать.

Таким образом, само определение процессов «игр в индейцев» легко попадает под определение мимикрии. Однако, здесь нужно быть очень осторожными в оценках этих явлений. Сам Бхабха использовал термин «мимикрия» для колониального и постколониального субъекта, не связанного с доминирующей культурой. Мимикрия была механизмом, с помощью которого покоренные народы встраивались в доминирующую культуру. Мимикрия была выражением процесса гибридизации. С ее помощью объект колониального угнетения «адаптировался»¹ к новой культуре угнетателей, встраивался в новую культурную среду. То, что мы назвали в ряде своих предыдущих работ трансгрессий (Якушенков & Якушенкова, 2014).

В данном случае у нас не объект колонизации, а один из субъектов. Правда и сам субъект может легко оказаться (или уже оказывался) на позиции объекта. Шотландцы, ирландцы, уэльсцы – они все в той или иной мере были объектами колонизации со стороны английских властей. И здесь, на территории Пенсильвании, они оказались вытесненными из политического поля, так как оно в полном объеме было занято квакерским меньшинством. Поэтому не исключено, что они действительно могли ассоциировать себя с угнетенными коренными народами, солидаризироваться с ними.

¹ Хотя Лакан был против этой функции мимикрии (Лакан, стр. 109), мы бы не стали сбрасывать ее со счетов. Как нам кажется, не следует искать лишь одну функцию. Феномен мимикрии существует на пересечении нескольких функций. Но в данном случае для простоты описания нам проще употреблять термин «адаптация».

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА ФРОНТИРЕ

Вместе с тем, это лишь предположение, которое сложно подтвердить или опровергнуть. Хотя именно бездеятельность квакеров, настроенных миролюбиво по отношению к коренным народам и выступающих против войны с индейцами, заставили Пакстонских мальчиков действовать самостоятельно и направить свой гнев против мирной группы индейцев-христиан, живущих по соседству. Так они реализовывали свое понимание «правосудия».

Поэтому, говоря о мимикрии мы должны очень осторожно подходить к этому вопросу. В интерпретации Бхабхи мимикрия часто соседствует с «иронией» и «издевкой». По сути она даже и представляет собой «иронический компромисс» (Bhabha, p. 86). Об иронии мимикрии говорит и К. Смит-Розенберг (Smith-Rosenberg, 2012, p. 193).

Мы не склонны полагать, что члены рыболовецких клубов Пенсильвании и «псевдомохоки» Бостона встраивались в культурный ландшафт Колонии с индейскими «регалиями» выражали какую-то иронию или издевку. Не собирались они и замещать коренных американцев, выдвинутых за пределы культурного ландшафта, на чем настаивала Р. Грин.

На наш взгляд, во всех вариантах «игр в индейцев» мы сталкиваемся со сложным феноменом, который не всегда может быть сведен к одному мотиву поведения участников подобных действий. Внешняя сторона всего этого, по нашему мнению, очень напоминает «общество спектакля» (по Ги Дебору). Американский профессор Стефани Меррим, анализирувшая «общество спектакля» в Латинской Америке, выделяет три координаты этого феномена в Новом Свете, «каждый из которых типичен в своем роде: это Новый Мир *города* Нового Света, их *фестивали*, и различные грани этого такого мультиплексного явления как *чудо*» (Merrim, p. 3). Когда пересекаются все три координаты, то и образуется, по мнению этого автора, общество спектакля, или «город спектакля».

Правда, по нашему мнению, не стоит сводить это понятие лишь к пересечению трех координат. Если с такими координатами, как *чудо* и *фестивальность* все понятно, то не совсем понятно включение в этот список города Нового Света. Не ясно можно ли говорить про все города, или только некоторые. Какие признаки необходимы, чтобы мы включили город в это список? В своих характеристиках *нового города* автор прибегает к идеям «город букв» А. Рамы, о которых мы уже говорили чуть выше. То есть, *новый город* формировался на пересечении двух координат «города порядка» (Ciudad ordenada) и «города букв» (Ciudad Letrada, «просвещенный город»). Как мы уже говорили, все эти признаки в полной мере наличествуют в таких

городах как Филадельфия и Бостон, Нью-Хейвен и т.д. В качестве отправных точек для подобного списка городов можно взять список так называемых «колониальных колледжей» США, являвшихся своеобразными центрами не только грамотности, но и сосредоточием интеллектуальной культуры. Многие из подобных колледжей возникают именно в середине XVIII в., хотя два подобных колледжа (Гарвард и колледж Вильгельма и Марии) были основаны еще в XVII в., а Йель в 1701 г.. Не во всех этих центрах дух «просвещенного города» проявлялся в равной мере. И не следует думать, что одно лишь наличие подобного университета (колледжа) автоматически делала город «просвещенным». Напротив, университет, как правило, был следствием просвещенности и нередко инициировался такими просвещенными людьми. Самое главное, что в «новых городах» интеллектуальной элиты формировалась новая эпистема, которая, с одной стороны, уходила своими корнями в Старый Свет, но выкристаллизовалась в новые формы, так как Новый Свет требовал новые знания и новые практики.

Если продолжать и дальше использовать анализ Меррим «города спектакля» в Латинской Америке для выявления аналогий в Новой Англии, стоит обратить и еще на один аргумент из ее анализа: «К началу семнадцатого века креолы стали доминировать в мексиканской и перуанской литературных кругах. К концу века, они использовали свое положение благоприятно для формулирования и распространения настроений, которые стали основой для прототипа национализма, который в конце концов стимулировал независимость от Испании» (Merrim, p. 4). Как нам кажется, этот протонационализм в не меньшей степени был выражен и в «креольском» населении Новой Англии.¹ В конечном итоге эта новая идентичность и привела их к Революции. Среди других факторов идеологического своеобразия населения городов Перу и Мексики С. Меррим называет также их симпатии к индейцам (Merrim, p. 4).

Фестивальность, на которую указывает С. Меррим, была не столь характерным явлением для городов Новой Англии. Во многом фестиваль города в Латинской Америке вырос на сочетании католической колониальной культуре и местном автохтонном ландшафте, полным колорита, вычурности и театрализованности.

Замкнутой, обращенной внутрь себя культуре квакеров Пенсильвании была чужда фестивальность. Впрочем, и другие протестантские конфессии тоже строились на этом принципе.

¹ Мы используем термин «креольский» в метафору, подразумевая под ней население, которое связывало себя с Новым Светом и противопоставляло Старому. Кроме этого, этот термин в Латинской Америке включает всех, кто родился в Новом Свете.

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА ФРОНТИРЕ

Стремление к фестивальности и празднику могло закончиться для участников и организаторов подобного действия печально. Достаточно вспомнить историю Томаса Мортон, посаженного пуританами в тюрьму за попытку организации народного праздника возведения Майского дерева в 1628 г.. Губернатор Плимутской колонии Уильям Брэдфорд крайне негативно отнесся к поведению Мортон, к его веселому времяпрепровождению, общению с индейцами и особенно индейскими женщинами, которых он приглашал на праздники. Все это было воспринято как язычество: «Они установили Майское дерево, пили и плясали много дней вокруг него, пригласили индейских женщин в качестве партнерш для танцев и развлечений (наподобие фей или скорее фурий) и еще более худших дел. Все это словно они возрождали и отмечали праздник римской богини Флоры или скотские практики сумасшедших Вакханалий» (Bradford, p. 237). Все раздражало пуритан, любая веселость казалась им вызовом их религиозным принципам.

Поэтому фестивальность, праздник, гедонические принципы выростали в тех местах, где религиозная культура не могла их контролировать. Как мы уже говорили, подобными местами были таверны, в которых общество праздника, чревоугодия и остроумия искало свои формы самовыражения. Именно на этой базе в дальнейшем начали формироваться и общественные объединения.

Не удивительно, что такие компании как Колония в Скукеле и Форте Св. Дэвида в основе своей формировались вокруг культуры застолья, культуры изобилия. Лишь на одну встречу членов компании повара готовили около полутысячи сомов, выловленных около Форте Св. Дэвида (Watson, p. 374). Местные уголья были полны дичи, в реках водилось огромное количество рыбы. За один раз сетью можно было выловить несколько пару тысяч сомов, которые продавались по два шиллинга за сотню. Именно поэтому члены «общества спектакля» объявляли войну всему этому изобилию. Найденные запасы должны быть уничтожены, ведь дальше в лесах их ждало еще большее изобилие. И пусть это было выражено в шуточной и весьма гротескной форме, но, по сути, все эти возвания к членам общества были своеобразным манифестом гедонизма. Поэтому мы согласны с У. Крононом о превращении общества изобилия в общество опустошения. Но не будем повторять об этом еще раз.

Одеваясь в индейские костюмы, они творили фестиваль, но в этом не было издевки, не было насмешки, это была попытка самовыражения, поиск возможности встраивания в местный культурный ландшафт, который, вне всякого сомнения, представлял собой гетеротопию, т.е. совокупность множества культурных

пространств, часто весьма плохо «пригнанных» друг к другу, постоянно соперничающих друг с другом и стремящихся нередко к взаимному уничтожению или вытеснению друг друга. В этой системе символов и метафор индеец представлял собой неоспоримое право на землю. Именно вопрос наследования и связи с землей, как полагает американская исследовательница К. Росс, метисные авторы в Латинской Америке были постоянно «озабочены проблемами родства, наследования и возмещения, и все, используют историю в качестве транспортного средства для установления претензии на прошлое» (Ross, p. 142). У «новых американцев» не было возможности выразить свои права на «американское» наследство, однако никто им не мешал выразить им свои претензии на американскую историю, на особую американскую культуру. Встраивая себя в эту культуру, обозначая себя в качестве приемников коренных индейцев в их праве на землю, они создавали линию наследования, что по сути делали и писателя-метисы в Латинской Америке.

Последняя координата «общества спектакля», о которой говорила С. Меррим, является, по ее мнению, *чудо*. Если этот аспект «города спектакля» или «общества спектакля» в Латинской Америке очевиден, так как тесно связан с фестивальностью, склонностью к различным церемониям, процессиям, изощренным обрядам и ритуалам, то это не так заметно в городах Новой Англии. Пуританская культура в значительной степени инвертирована внутрь человека, в ней нет этого подчеркнутого стремления к театральности и церемониальности, свойственных католической и православной церквям.

Значит ли это, что «общество спектакля» Новой Англии лишено этой координаты? Здесь нет вычурных религиозных процессий, крестных ходов, постоянное открытие новых пышных храмов. Мы не хотим сказать, что протестантизм напрочь лишен «чуда». Все те конфессии, где были ярко выраженные экстатические тенденции, в той или иной степени связаны с концепцией «чудесного». Однако, в любом случае это «чудо» не носит массового характера. Оно от *чудесного* смещается в область *мистического*. Католическая вера в Латинской Америке постоянно порождала «чудеса», массовые видения, формировала новые переживания, возникавшие на уровне гибридность, смеси местных культов и католицизма. Чудо в протестантизме намного «интимнее», направлено на замкнутый круг единомышленников, объединенных в общины.

Значит ли это, что координата *чуда* отсутствует в обществе спектакля в Новой Англии? Ответ на этот вопрос достаточно прост. Чудо постоянно создавалось и осознавалось колонистами. Можно

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА ФРОНТИРЕ

выделить две тенденции чудесного в повседневных практиках. Первое *чудо* относится к экзистенциальным проявлениям жизни колонистов, строящих «новое общество». Страна изобилия, представшая перед переселенцами, воплощала собой их мечту. Мы уже говорили о том, что природные ресурсы Новой Англии были столь значительны, что формировали особое отношение к природе. Обратной стороной этой чудесной страны был некоторый страх перед бескрайними просторами, неподвластными силами природы и т.д.

Другая тенденция формирования чудесного проявилась совершенно на другом уровне. И в этом плане общество Сынов Св. Таммани явилось лучшим примером подобного конструирования *чуда* на американский манер. Колонисты, за неимением своего святого, быстро создают свой вариант святости, заикленный именно на них самих. Самое интересное, что общество Св. Таммани начинает функционировать на основе традиций Старого Света, основываясь в своих практиках на традиционных святых-покровителях: Св. Патрике, Св. Давиде, Св. Андрее. Новые условия жизни колонистов неизбежно приводили их к новым повседневным практикам, что в свою очередь формировало гибридную культуру, в основе которой лежали, как старые европейские культуры (шотландцев, ирландцев, валлийцев, немцев и т.д.), так и отдельные элементы автохтонных культур. В результате Рыболовная компания Форты Св. Дэвида получает свое название по имени святого покровителя валлийцев Св. Давида.

Все это нашло свое отражение в календарных мероприятиях Колонии в Скукеле. Основные собрания проходили два раза в год: в марте и октябре. Но охотничий сезон начинался с первого мая. После этого встречи проходили по четвергам два раза в месяц (Milnor, p. 22). Все это наводит на мысль, что все эти события были привязаны к основным святым покровителям: День Св. Патрика отмечали 17-го марта, День Св. Дэвида 1-го марта, 1-го мая был связан со святыми Филиппом и Яковом. Именно в честь них водружал свое Майское дерево уже упомянутый Томас Мортон (Morton, p. 276).

Но американцы идут еще дальше. Для нового народа нужны новый святой и новые чудеса. Этим святым и становится индейский вождь делаваров Таманенд, а основным *чудом* – его акт дарения и мира. Создаются и легенды о его праведной жизни, а он объявляется одним из величайших людей на Земле.

В песне, посвященной Таммани, говорилось:

Об Андрее, Патрике, Давиде и Георгии

Мы слышали много и их славных делах.

Но никто не рассказывает про подвиги Таммани,

Хоти они более героические, мои храбрые мальчики,

Гораздо более героические! (Cabeen, 1902 (2), p. 218).

Сложно сказать, когда культ Таммани покинул «стены» клуба Колонии в Скукеле, став частью народных гуляний в Филадельфии. Его сначала чествовали как короля, а затем он превратился в святого.

К началу 70-х гг. XVIII в. День св. Таммани (1 мая) уже стал отмечается в Филадельфии почти как национальный праздник. Жительница Филадельфии мисс Сара Ив записала в 1773 г. в своем дневнике: «1 мая. Начало утра ознаменовалось колокольным звоном в память о короле Таммани, как его обычно называли, но теперь я думаю, они канонизировали его, ибо теперь его чествуют как Святого Таммани» (Eve, pp. 29-30). Участники празднества водружали Майское дерево, вывешивался флаг Филадельфии. Как правило главные действующие лица празднества облачались в индейские одежды, нередко их головы выбриты, тела расписаны на индейский манер. На официальной церемонии выбирался главный вождь и 13 сахемов (индейских вождей), символизирующих 13 штатов.

Сложно сказать, когда затея Колонии в Скукеле переросла в некий политический и культурный спектакль, в который оказались вовлеченными самые разнообразные слои филадельфийского общества. В мероприятиях, связанных с чествованием индейского вождя, принимали участие высокопоставленные лица города: военные, чиновники, священники, ученые и т.д.

Это были лица самых различных политических убеждений. Были среди них лоялисты, а были и страстные патриоты (Cabeen, 1901, pp. 446-450). Поэтому было бы наивно полагать, что действия Сынов Таммани явились результатом лишь настроений, вызванных процессом «нативизации»¹, т.е. осознанием своей связи с американской землей. Но то, что подобная организация стала еще более популярной после революции, можно сказать однозначно. Если в 1773 году она насчитывала около ста пятидесяти членов, то спустя 10 лет их было больше двухсот пятидесяти. Увеличение более чем на сто человек нельзя считать значительным, однако, мы должны принять во внимание, что большое число лоялистов вернулось в Англию, так что увеличение было значительным.

Мы не можем сбрасывать со счетов нативизацию участников подобных мероприятий. Интересно и то, что проходили они не только в Филадельфии, но и в других городах. Чествование 1-го мая Дня Св.

¹ В данном случае под термином «нативизация» мы понимаем не культурную трансгрессию субъекта, вызванную заимствованием элементов культуры коренных народов, а тенденцию соотношения себя с «новой землей». Он перестает ощущать себя приезжим, стараясь представить себя связанным с землей, на которой он проживает в данный момент. В данном контексте термин «нативизация» равнозначен понятию американизация.

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА ФРОНТИРЕ

Таммани зафиксировано в Аннаполисе (Мэриленд) еще в 1771 г.. Английский колониальный чиновник У. Эддис оставил нам подробное описание этого события в одном из своих писем, датированным 24 декабря 1771: «Мало мест, где молодежь может быть чаще удовлетворена возможностями общения, чем в этой стране. Помимо наших регулярных собраний, особое внимание уделяется покровителю каждого землячества; и Св. Георгий, Св. Андрей, Св. Патрик и Св. Давид отмечаются со всеми национальными особенностями.

У американцев в этой части континента также есть Святой, история которого, как и у вышеперечисленных почетных персонажей, затеряна где-то в легендах и неопределенности. Первое мая, однако, особо выделяется в честь памяти Святого Тамина, и в этом случае местные жители прикрепляют олений хвост к своим шляпам, а также в ряде других особых ситуаций. В середине вечера, и, как правило, в разгар танца, происходящее прерывает внезапное вторжение несколько человек, ведущих себя, как индейцы, которые врываются яростно в комнату, распевают военные песни, издают крики и танцуют на подобии этих людей; после этой церемонии и полученного вознаграждения, они ретируются, вполне довольные их приемом и развлечением» (Eddis, pp. 114-115).

Однако, в этом описании мы больше видим не институализированное официальное мероприятие, а вполне народный ритуал агонического свойства. Правда, в них есть несколько интересных особенностей. Прежде всего, они проходили довольно таки мирно, там нет накала, нет подлинного агона. Сражение только обозначается, это скорее спектакль, чем реальный архаичный ритуал. Участники этого действия больше зрители, чем агонические актеры. Их участие условно и не требует жертвенности. Интересно, и другое: выбор в этом ритуале определен в пользу «индейцев», точнее тех американцев, которые действуют от лица индейцев: ворвавшаяся во время танцев группа «индейцев» индейцев изображает нападение на собравшихся, а после получения подношений удаляются радостные. Таким образом, они как бы получают причитающееся им. В этих действиях нет триумфа одной из сторон, это скорее зарисовка или инсценировка фронтальной жизни – дань прошлым событиям.

Сложно сказать, в какой момент культ Св. Таммани вышел за пределы народной традиции, став частью политической системы и превратившись в особую организацию. И хотя Сара Ив и Уильям Эддис уже говорят о канонизации Таммани, как нам кажется, это не произошло повсеместно, нередко в чествованиях Первого мая он все еще остается просто королем. Джон Адамс в письме, предположительно своей жене Абигейл Адамс, написанной 1 мая 1777

г., называет Первое мая днем короля Таммани: «Это день короля Таммани. Когда мистер Пенн впервые приехал сюда, Таммани был индейским королем в этой части континента. Его суд был в этом городе. Он был дружелюбен к мистеру Пенну и очень полезен ему. Он жил здесь среди первых поселенцев до глубокой старости и наконец был сожжен.

Некоторые говорят, что он жил здесь с мистером Пенном, когда тот впервые приехал сюда, и по возвращении мистера Пенна он услышал об этом и призвал своих внуков, чтобы те привели его к этому месту, чтобы увидеть своего старого друга. Но они ушли и оставили его слепыми и немощным. Старик, оказавшись покинутым, разжег огромный костер и бросился в него. Люди объявили его святым и сохраняют память о нем в этот день» (Butterfield & Friedlaender, p. 229).

В 1778 г. в армии генерала Вашингтона Первого мая тоже отмечали праздник короля Таммани. Майские деревья были установлены у каждого полка в лагере: «День прошел в радости, и веселые солдаты маршировали под звуки дудок и барабанов и кричали ура, когда проходили мимо майских деревьев. Сержант 3-го полка был одет на индейский манер, изображая короля Таммани, а 13 остальных сержантов одеты в белое, в левой руке каждый держал лук, а в правой тринадцать стрел» (Ewing, p. 44).

В 1781 г. было организовано общество Таммани в Нью Джерси, в Ричмонде и Саванне в 1786 г., вначале 80-х в Нью Йорке (Walsh, p. 84). Первоначально не было единого наименования подобных обществ. Распространение получила сама идея. Но постепенно общества стали отказываться от статуса Таммани в качестве короля, переводя его в статус святого. Осмелимся предположить, что решающую роль в этом сыграли революционные события и свержение британской тирании. В предыдущий период Таммани выступал как король, альтернативный британскому. Именно от него, а не от британской короны, колонисты получали землю. Темы свободы и мира были одним из основных в песнях и гимнах, посвященных св. Таммани. Как нам кажется, вполне закономерно, что основное развитие символика Св. Таммани получила именно в Филадельфии, так как темы мира, свободы и равноправия были здесь одними из основных. Именно поэтому именно здесь Король превращается в Святого, вытесняя все другие функции, а торжества по случаю его дня начинаю проходить особенно торжественно.

Следует ли считать этот образ суррогатным? Конечно нет! Это был типичный гибридный образ, создаваемый в рамках основных культурных традиций. И хотя он не вписывается в концепцию

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА ФРОНТИРЕ

гибридности Бхабхи, так как возникал не среди индейского населения, а среди белого, которое, однако, можно охарактеризовать как лиминальное, так как оно оказывалось на периферии и испытывало гнет со стороны Британской короны. Ирландцы и шотландцы сами ощущали свою принадлежность к угнетенным народам, впрочем, это не мешало им другие угнетенные народы уничтожать.

Образ Св. Таммани был закономерной формой развития новой культуры, являющейся гибридной в самом широком смысле. Как мы указывали выше, светская культура Пенсильвании формировалась на основе самых различных этнических культурах (английской, ирландской, шотландской, валлийской, немецкой и т.д.), к этому следует добавить различный религиозный контекст, который с одной стороны дополнял эту гибридную культуру, а с другой выступал противовесом и даже антитезой нарождающейся светской культуре. Бурное развитие экономики и культуры городах Новой Англии в XVIII в. создало исключительную среду, которую мы, по аналогии с термином А. Рамы, назвали *City of Belles Lettres* – Городом Изящной Словесности. Это был город (точнее города), чья культура формировалась как культура общества спектакля, культуры изобилия, светского праздника и образования. Она формировалась на стыке народной и элитарной культуры, подпитываясь обеими. Поэтому нет ничего удивительного, что, начавшись как народный культ, берущий свое начало в культах святых покровителей Старого Света, образ святого, представителя коренного населения, постепенно превратился в официальный культ, ставший политическим инструментом. В 1783 г. традиционный майские деревья заменены на флагштоки, на которых были флаг Пенсильвании, справа развивался флаг Франции, а слева – Голландии. Были салюты из пушек, выборы сахемов, ритуальные томагавки и огромных размеров калумет, конечно, официальные речи и 13 тостов (Cabeen, 1902 (2), p. 216-217). Все это уже не напоминает неформальные действия начала зарождения данного ритуала. Здесь все максимально официально и направлено на государственные интересы.

Значит ли это, что в символе образа индейца не было суррогатности? Конечно, была. Но эта суррогатность более позднего функционирования обществ Св. Таммани. В XIX в. этот образ потерял свою значимость, превратившись в пустой символ, доставшийся им по наследству. Св. Таммани стал своеобразным политическим аналогом деревянной статуи индейца, стоящей рядом с индейской лавкой. Поэтому неудивительно, что со временем некоторые общества Сынов Св. Таммани стали символом коррумпированности. Ги Дебор, описывая общество спектакля, для первой главы своей книги (стр. 23)

в качестве эпиграфа фразу Л. Фейербаха, которая как нельзя лучше характеризует описанную нами ситуацию: «В наше время, предпочитающее образ самой вещи, копию – оригиналу, представление – действительности, видимость – сущности, такое превращение является разочарованием и, следовательно, абсолютным отрицанием или по крайней мере дерзкой профанацией, ибо священна только иллюзия, истина же нечестива. В представлении современников святость возрастает по мере того, как уменьшается истина и растет иллюзия, так что высшая ступень иллюзии в то же время составляет для них высшую ступень святости» (Фейербах, стр. 18). Эта фраза Фейербаха как нельзя лучше характеризует все то, что происходило с образом Таммани в сознании американцев.

Правда, не следует забывать, что в первой части нашего анализа мы приводили другие примеры использования образа индейца. Это были и участники Бостонского Чаепития, и различные группы, наподобие Пакстонских мальчиков, и прочие другие, которые рядились в индейские одежды, выступая псевдоиндейцами, для достижения своих целей.

Конечно, между культом Таммани (короля или святого) и их поведением существует огромная разница. В одном случае образ индейца выступал в качестве символа мудрости и святости, а в другом, он должен был наводить ужас на тех, кому он был адресован. Правда, и первый, и второй вариант поведения, получившего название «игр в индейцев», как мы уже говорили, следует отнести к мимикрии, точнее колониальной мимикрии, встраивания себя в Чужого, адаптации к новым культурным условиям. Однако, цели у этого механизма, а значит и варианты его использования, были различны. В одном случае (Таммани) мимикрия использовалась для адаптации (камуфляж) к новым условиям, в другом, для устрашения (Лакан, стр. 110).

Но, анализируя все эти образы индейца, используемые белым обществом, не следует забывать, что все эти варианты типологически относятся к разным периодам коммуникации с фронтальным Чужим/Другим.

Выделяют три разных стратегии коммуникации с фронтальным Чужим: раннефронтальную, активную фазу и постфронтальную (Якушенкова, 2013). Как нам кажется, во всех этих разнообразных вариантах образа индейца мы сталкиваемся с разными стадийными моделями коммуникации. Пакстонские мальчики, с их ненавистью и страхом перед индейской угрозой представляли собой модель коммуникации, характерной для активного фронта, когда преобладают конфликтные стратегии. Образ индейца призван был

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА ФРОНТИРЕ

устрашить противника, он говорил о свирепости, решительности и даже дикости носителя индейских атрибутов.

Превращение Таммани в святого – это типичная модель постфронтирной коммуникативной стратегии. Правда, в XVIII в. эта модель могла сосуществовать с моделями активной фазы. Разница проистекала в самой среде, в которой рождались эти символы. Крупные города, такие как Филадельфия, уже перешли в стадию постфронтира, в то время как на Западе, разворачивался самый настоящий милитаризованный фронт, с взаимными военными рейдами, ненавистью по отношению к индейцам, геноцидом и т.д.

Закономерно, что новая волна постфронтирной стратегии в США приходится на вторую половину XX в., хотя начало этой волны можно обнаружить еще в 30-е гг., когда зарождался новый интерес к индейской культуре и американцы открывали для себя автохтонный культуры, стараясь по-новому вписать их в современный американский ландшафт. Именно в 60-70-е гг. и проявился активный запрос на нового индейца, который в конечном итоге вырос в культурный поиск «мудрого индейца», учителя и философа (Якушенков & Якушенкова, 2016, стр. 120-123).

Правда, и в этот период образ индейца может помещаться в разные семантические поля американской культуры. Он может поляризоваться, располагаясь на разных полюсах, проявляя себя в разных вариантах. И здесь уместно вспомнить известные казусы с использованием индейской символики современными американскими спортивными командами. Как и в случае с фронтирными эпизодами переодевания в индейцев, спортивная индейская атрибутика говорила о решительности, смелости и неистовстве тех, кто ее использовал. Она указывала на агонический характер действия, в котором исход борьбы зависел от решительности и храбрости участников. Конечно, это были все фальшивые атрибуты, но в любом случае, они апеллировали к славным страницам американской истории, в которых индейские воины играли важнейшую роль.

Список литературы

- Abrahams, R. D. (2002). White Indians in Penn's City: The Loyal Sons of St. Tammany. In W. Pencak, M. Dennis, & S. P. Newman (Eds.), *Riot and Revelry in Early America* (pp. 179-2004). University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bradford, W. (1856). *History of Plimoth Plantation*. Boston: Privetly printed.

- Bridenbaugh, C. (1964). *Cities in the Wilderness: The First Century of Urban Life in America 1625-1742*. New York: Caprikorn Books.
- Brogden, H. H. (1884). Restoration of the Schuylkill Gun to "The State in Schuylkill," April 23d, 1884. *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, 8(2), 199-215.
- Butterfield, L. H., & Friedlaender, M. (Eds.). (1963). *Adams Family Correspondence: June 1776-March 1778*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Cabeen, F. A. (1901). The Society of the Sons of Saint Tammany of Philadelphia. *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, 25, 433-451.
- Cronon, W. (1983). *Changes in the Land*. New York: Hill and Wang.
- Deloria, P. J. (1998). *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press.
- Eddis, W. (2009). *Letters from America*. Bedford, Massachusetts: Applewood Books.
- Eve, S. (1881). Extracts from the Journal of Miss Sarah Eve. *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, Vol. 5, No. 1, 5(1), 19-36.
- Ewing, G. (1928). *George Ewing, gentleman, a soldier of Valley Forge*. New York: Yonkers, N.Y., Priv. Print. by T. Ewing.
- Fanon, F. (1967). *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.
- Green, R. (1988). The Tribe Called Wannabee: Playing Indian in America and Europe. *Folklore*, 99, 30-55.
- Hale, H. E. (1896). The Schuylkill Gun and its Motto. *The American antiquarian*, XVIII, 24-29.
- MacGregor, A. L. (1983). The Indian as Rhetorical Surrogate. *American Quarterly*, 35(4), 391-407.
- Merrim, S. (2010). *The spectacular city, Mexico, and colonial Hispanic literary culture*. Austin: University of Texas Press.
- Milnor, W. (1830). *An authentic historical memoir of the Schuylkill Fishing Company of the State in Schuylkill : from its establishment on that romantic stream, near Philadelphia, in the year 1732, to the present time*. Philadelphia: Judah Dobson.
- Morton, T. (1883). *The New English Canaan*. Boston: Prince society.
- Norwood, J. W. (1938). *The Tammany Legend (Tamanend)*. Boston: Meador Publishing Company.
- Rama, A. (1996). *The Lettered City*. Durham: Duke University Press.
- Ross, K. (1996). Historians of the conquest and colonization of the New World: 1550-1620. In R. G. Echevarría, & E. Pupo-Walker (Eds.), *The Cambridge History of Latin American Literature* (Vol. 1, pp. 101-142). New York: Cambridge University Press.

- Shields, D. S. (1994). Anglo-American Clubs: Their Wit, Their Heterodoxy, Their Sedition. *The William and Mary Quarterly*, 51(2), 293-304.
- Shields, D. S. (1997). *Civil Tongues and Polite Letters in British America*. Chapel Hill: UNC Press Books.
- Smith-Rosenberg, C. (2004). Surrogate Americans: Masculinity, Masquerade, and the Formation of a National Identity. *PMLA*, 119(5), 1325-1335.
- Smith-Rosenberg, C. (2012). *This Violent Empire: The Birth of an American National Identity*. Williamsburgh: UNC Press Books.
- Sunderland, W. (1996). Russians into Iakuts? "Going Native" and Problems of Russian National Identity in the Siberian North, 1870s-1914. *Slavic Review*, 55(4), 806-825.
- The Society of the Friendly Sons of St. Patrick. (1844). *A Brief Account of the Society of the Friendly Sons of St. Patrick. With Biographical Notices of Some of the Members, and Extracts from the Minutes*. Philadelphia: The Hibernian Society.
- Thompson, P. (1989). "The Friendly Glass": Drink and Gentility in Colonial Philadelphia. *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, 113(4), 549-573.
- Walsh, M. W. (1997). May Games and Noble Savages: The Native American in Early Celebrations of the Tammany Society. *Folklore*, 108, 83-91.
- Watson, J. F. (1830). *Annals of Philadelphia, being a collection of memoirs, anecdotes, and incidents of the city and its inhabitants, from the days of the Pilgrim founders*. Philadelphia: E. I. Carey & A. Cart.
- Дебор, Г. (2000). *Общество спектакля*. М.: Логос.
- Кайуа, Р. (2003). *Миф и человек. Человек и сакральное*. М.: ОГИ.
- Кайуа, Р. (2007). *Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры*. М.: ОГИ.
- Лакан, Ж. М.-Э. (2004). *Четыре основные понятия психоанализа (Семинары. Книга XI. 1964)*. М.: Гносис; Логос.
- Романова, А. П., Хлыщева, Е. В., Якушенков, С. Н., & Топчиев, М. С. (2013). *Чужой и культурная безопасность*. М.: РОССПЭН.
- Тернер, Ф. Д. (2009). *Фронтир в американской истории*. М.: Весь Мир.
- Фейербах, Л. (1995). *Сущность христианства*. В Л. Фейербах, *Сочинения* (Т. 2). М.: Наука.
- Якушенков, С. Н., & Якушенкова, О. С. (2014). Трансгрессия в условиях гетеротопных пространств фронта. *Каспийский регион: политика, экономика, культура*, (3) 276-284.

- Якушенков, С. Н., & Якушенкова, О. С. (2016). «ВЛАСТЬ ЗЕМЛИ»: формирование новой инаковости в условиях фронта. *Журнал фронтирных исследований*(1), 9-21.
- Якушенков, С. Н., & Якушенкова, О. С. (2016). Отражение постфронтирных процессов в американском кинематографе. *Журнал фронтирных исследований*(1), 116-125.
- Якушенкова, О. С. (2013). *Женщина на американском фронтире*. Астрахань: Сорокина Р.В.

SEMANTIC DIVERSITY OF IMAGES OF THE INDIAN IN NEW ENGLAND IN THE XVIII CENTURY. PART 2.

Yakushenkov S.N.

Yakushenkov Serguey Nickolayevich, Astrakhan State University,
414056, Astrakhan, Russia, Tatischeva Str., 20a.
E-mail: shuilong@mail.ru

Article continues the semantic analysis of images of Native Americans in the public discourse of New England in the 18th century. The emphasis in this article is made on the formation in New England of the culture of American intellectuals who created their secular environment in contrast to the religious culture. The author calls it the City of belles lettres, that was forced to exist within the limits of strict religious restrictions. The only place where the islets of free thoughts remained were taverns or places that were located outside of the city. One such place was the Colony in Schuylkill, representing a community of hunters and fishermen. As enterprises formed around the taverns, it was a society of the hedonistic type. In the trends of the "city of the spectacle" (according Guy Debord), these companies have created a culture of feasts, parades and holidays. The formation of a new culture in New England was held in the framework of "nativisation", i.e. the inclusion into the new culture the elements of traditional cultures of indigenous peoples. Active role in the formation of new hybrid cultures such ethnic components as the Irish, the Scots, the Welsh began to play, within the trends of the political paradigm of opposition to the British administration. So they tried to create a new system of political and cultural relations. Under certain patterns of the ideology of the Quakers, aimed at peaceful coexistence with indigenous peoples, the inclusion into a new culture of name, associated with the Quaker history of Pennsylvania, began to play a special role. As a result, a certain line of symbolic succession ownership of land in the New World was built up, in which a new population of the colonies got land not from the British crown but from the Indian chiefs, whose image begins to play a significant role in the formation of a new secular culture of the society of the spectacle.

Analysis of all these processes is carried out in the framework of the concept of mimicry (after H. Bhabha, Lacan, etc). Also the concept of A. Rama (Ciudad Letrada) of the existence of a special cultural environment in a New World was used, addition to the idea of spectacle by G. Debord.

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА ФРОНТИРЕ

Key words: Image of the Indian, the Other, Alien, Native Americans, Symbols, New England, Pennsylvania, Hybridity, Mimicry, City of belles lettres, Colony in Schuylkill

References

- Abrahams, R. D. (2002). White Indians in Penn's City: The Loyal Sons of St. Tammany. In W. Pencak, M. Dennis, & S. P. Newman (Eds.), *Riot and Revelry in Early America* (pp. 179-2004). University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bradford, W. (1856). *History of Plimoth Plantation*. Boston: Privetly printed.
- Bridenbaugh, C. (1964). *Cities in the Wilderness: The First Century of Urban Life in America 1625-1742*. New York: Caprikorn Books.
- Brogden, H. H. (1884). Restoration of the Schuylkill Gun to "The State in Schuylkill," April 23d, 1884. *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, 8(2), 199-215.
- Butterfield, L. H., & Friedlaender, M. (Eds.). (1963). *Adams Family Correspondence: June 1776-March 1778*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Cabeen, F. A. (1901). The Society of the Sons of Saint Tammany of Philadelphia. *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, 25, 433-451.
- Cronon, W. (1983). *Changes in the Land*. New York: Hill and Wang.
- Deloria, P. J. (1998). *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press.
- Eddis, W. (2009). *Letters from America*. Bedford, Massachusetts: Applewood Books.
- Eve, S. (1881). Extracts from the Journal of Miss Sarah Eve. *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, Vol. 5, No. 1, 5(1), 19-36.
- Ewing, G. (1928). *George Ewing, gentleman, a soldier of Valley Forge*. New York: Yonkers, N.Y., Priv. Print. by T. Ewing.
- Fanon, F. (1967). *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.
- Green, R. (1988). The Tribe Called Wannabee: Playing Indian in America and Europe. *Folklore*, 99, 30-55.
- Hale, H. E. (1896). The Schuylkill Gun and its Motto. *The American antiquarian*, XVIII, 24-29.
- MacGregor, A. L. (1983). The Indian as Rhetorical Surrogate. *American Quarterly*, 35(4), 391-407.
- Merrim, S. (2010). *The spectacular city, Mexico, and colonial Hispanic literary culture*. Austin: University of Texas Press.

- Milnor, W. (1830). *An authentic historical memoir of the Schuylkill Fishing Company of the State in Schuylkill : from its establishment on that romantic stream, near Philadelphia, in the year 1732, to the present time*. Philadelphia: Judah Dobson.
- Morton, T. (1883). *The New English Canaan*. Boston: Prince society.
- Norwood, J. W. (1938). *The Tammany Legend (Tamanend)*. Boston: Meador Publishing Company.
- Rama, A. (1996). *The Lettered City*. Durham: Duke University Press.
- Ross, K. (1996). Historians of the conquest and colonization of the New World: 1550-1620. In R. G. Echevarría, & E. Pupo-Walker (Eds.), *The Cambridge History of Latin American Literature* (Vol. 1, pp. 101-142). New York: Cambridge University Press.
- Shields, D. S. (1994). Anglo-American Clubs: Their Wit, Their Heterodoxy, Their Seditious. *The William and Mary Quarterly*, 51(2), 293-304.
- Shields, D. S. (1997). *Civil Tongues and Polite Letters in British America*. Chapel Hill: UNC Press Books.
- Smith-Rosenberg, C. (2004). Surrogate Americans: Masculinity, Masquerade, and the Formation of a National Identity. *PMLA*, 119(5), 1325-1335.
- Smith-Rosenberg, C. (2012). *This Violent Empire: The Birth of an American National Identity*. Williamsburgh: UNC Press Books.
- Sunderland, W. (1996). Russians into Iakuts? "Going Native" and Problems of Russian National Identity in the Siberian North, 1870s-1914. *Slavic Review*, 55(4), 806-825.
- The Society of the Friendly Sons of St. Patrick. (1844). *A Brief Account of the Society of the Friendly Sons of St. Patrick. With Biographical Notices of Some of the Members, and Extracts from the Minutes*. Philadelphia: The Hibernian Society.
- Thompson, P. (1989). "The Friendly Glass": Drink and Gentility in Colonial Philadelphia. *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, 113(4), 549-573.
- Walsh, M. W. (1997). May Games and Noble Savages: The Native American in Early Celebrations of the Tammany Society. *Folklore*, 108, 83-91.
- Watson, J. F. (1830). *Annals of Philadelphia, being a collection of memoirs, anecdotes, and incidents of the city and its inhabitants, from the days of the Pilgrim founders*. Philadelphia: E. I. Carey & A. Cart.
- Debor G. (2000) *Obshchestvo Spektaklya Moskva*: Logos (Debord G. *The Society of the Spectacle*. M.: Logos)

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА ФРОНТИРЕ

- Kayua R (2003) *Mif i Chelovek. Chelovek i Sakralnoe*. Moskva: Ogi
(Caillois R. (2003) *Myth and Man. Man and the Sacred*. Moscow: Ogi)
- Kayua R. (2007) *Igry i Lyudi. Stati i Esse Po Sotsiologii Kultury*. Mocva: Ogi (Caillois R. (2007) *Games and Men. The Articles and Essay on the Sociology of Culture*. Moscow: Ogi)
- Lakan Zh M.-E. (2004) *Chetyre Osnovnye Ponyatiya Psihoanaliza Seminary Kniga Xi 1964*. Moskva: Gnosis, Logos (Lacan J.-M.-É. (2004) *The Four fundamental concepts of psycho-analysis. Book 11. 1964*. Moscow: Gnosis, Logos)
- Romanova A. P., Khlyshcheva E. V., Yakushenkov S. N., Topchiev M. S. (2013) *Chuzhoy i Kulturnaya Bezopasnost'*. Moskva: Rosspen (Romanova A. P., Khlyshcheva E. V., Yakushenkov S. N., Topchiev M. S. *The Alien and Cultural Security*. Moscow: Rosspen)
- Turner F. J. (2009) *Frontir v Amerikanskoy Istorii*. Moskva: Ves' Mir (Turner F. J. (2009) *Frontier in American History*. Moscow: Ves' Mir).
- Feuerbach L. (1995) *Sushchnost Hristianstva V L Feuerbach Sochineniya (T 2)* Moskva: Nauka (Feuerbach L. von (1995) *The Essence of Christianity Feuerbach L. Selected Works. (Vol. 2)* Moscow: Nauka)
- Yakushenkov S. N., Yakushenkova O. S. (2014). *Transgressiya v Usloviyah Geterotopnyh Prostranstv Frontira Kaspiyskiy Region Politika Ehkonomika Kultura (3) 276-284* (Yakushenkov S. N., Yakushenkova O. S. (2014) *Transgression in the Frontier Heterotopia Caspian Region: Politics, Economy, Culture (3), 276-284*)
- Yakushenkov S. N., Yakushenkova O. S. (2016) *Vlast' Zemli: Formirovanie Novoy Inakovosti v Usloviyah Frontira. Zhurnal Frontirnyh Issledovaniy (1), 9-21* (Yakushenkov S. N., Yakushenkova O. S. (2016) *The Power of Land: The Formation of Otherness in the Frontier. Journal of the Frontier Studies (1), 9-21*).
- Yakushenkov S. N., Yakushenkova O. S. (2016) *Otrazhenie Postfrontirnyh Protsessov v Amerikanskom Kinematografe. Zhurnal Frontirnyh Issledovaniy (1) 116-125* (Yakushenkov S. N., Yakushenkova O. S. (2016) *The Reflection of Postfrontier Process in the American Movies. Journal of Frontier Studies (1), 116-125*)
- Yakushenkova O. S. (2013) *Zhenshchina na Amerikanskom Frontire* Astrahan: Sorokin R. V. (Yakushenkova O. S. (2013) *Woman on the American Frontier*. Astrakhan: Sorokin R.V)