РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ



СВОИ И ЧУЖИЕ

МЕТАМОРФОЗЫ ИДЕНТИЧНОСТИ

на востоке и западе Европы

Утверждено к печати Ученым советом
Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук

Москва
Горячая линия – Телеком
2018

УДК 323.1
ББК 66.5(0)
С25

Р е ц е н з е н т ы : доктор ист. наук, профессор *М. Ю. Мартынова*;
доктор филос. наук, профессор *В. С. Малахов*

А в т о р ы :
В. В. Амелин, Я. Беван, Е. Веттер, К. А. Гаврилова, И. М. Габдрафиков,
И. А. Кучерова, Р. Ле Коадик, К. Ле Торривеллек, И. Плассро,
А. А. Плеханов, Р. де Силья, С. В. Соколовский, П. В. Терешкович,
Е. И. Филиппова, Ю. В. Чернявская, В. Г. Шадурский

С25 **Свои** и чужие. Метаморфозы идентичности на востоке и западе Европы / В. В. Амелин, Я. Беван, Е. Веттер и др.; Под ред. Е. И. Филипповой и К. Ле Торривеллека. – М.: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Горячая линия – Телеком, 2018. – 344 с.: ил.

ISBN 978-5-9912-0783-6.

Коллективная монография посвящена кризису национальной идентичности, являющемуся отражением кризиса модели государства-нации на востоке и западе европейского континента. Авторы из России, Республики Беларусь, Франции и Австрии анализируют процесс размывания привычной оппозиции между концепциями гражданской и культурной наций, причины трудного становления гражданской идентичности в постсоветских европейских государствах (России, Украине и Белоруссии), а также растущую роль культуры и этничности в представлениях о национальной идентичности в Западной Европе (на примере Франции, Австрии и Исландии). Рассматриваются также альтернативные формы идентификации (региональной и локальной) и механизмы успешного и неудачного дискурсивного конструирования идентичности.

Для специалистов, политиков, преподавателей и студентов гуманитарных вузов.

ББК 66.5(0)

Книга издана при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках проекта №15-18-00099П

ISBN 978-5-9912-0783-6

© Коллектив авторов, 2018
© Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2018
© Издательство «Горячая линия – Телеком», 2018

ВВЕДЕНИЕ

Филиппова Елена Ивановна, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Москва, Россия

E-mail: elena_filippova89@yahoo.fr

Le Torrivellec Xavier, доктор исторических наук, атташе по сотрудничеству в области среднего и высшего образования посольства Франции в Республике Беларусь. Минск, Республика Беларусь

E-mail: xavier.le-torrivellec@diplomatie.gouv.fr

С конца 1960-х гг. проблема идентичности будоражит европейский континент. Группы меньшинств начинают бороться за свои права, люди испытывают все более насущную потребность ощутить себя частью общности. Эти процессы усиливаются по мере того, как прошлые формы коллективного членства теряют прочность. Постепенное ослабление гражданского содержания понятия национальной принадлежности — проекта общего будущего — компенсируется повышенным вниманием к ее культурной и аффективной составляющей, к общему прошлому. Зарождающиеся повсюду течения неонационализма несут отпечаток традиционного расхождения в отношении к культурным различиям на Востоке и Западе Европы. Это расхождение отчасти объясняется разностью исторических судеб двух частей континента: в странах Восточной Европы, прежде входивших в состав трех империй — российской, австро-венгерской и оттоманской, — хоть и не оставшихся в стороне от свойственной современности индивидуализации, этничность сохранила значимость, вопреки попыткам построения национальных государств по образу и подобию Западной Европы. На поддержание и даже углубление этих противоречий работает научный дискурс, упорно противопоставляющий имперскую и национальную парадигмы, примордиализм и конструктивизм. Абсолютизация несходства в понимании коллективных идентичностей мешает заметить двусторонний процесс конвергенции между «гражданскими» и «культурными» нациями, общие тенденции, возникающие в ответ на вызовы глобализации и экзистенциальные тревоги нашего неспокойного времени. Задача научного сообщества заключается в преодолении

сложившихся стереотипов, установлении диалога с целью поиска новых инструментов анализа и выработки новых эпистемологий.

Диалог между учеными из России, Белоруссии, Австрии и Франции о различных формах идентичности в их странах — национальной, этнической, гражданской — был начат в феврале 2016 г. в Минске в ходе двухдневной обстоятельной дискуссии, организованной Посольством Франции в Республике Беларусь. Целью было обсуждение различий в понимании одних и тех же терминов, в постановке проблемы идентичности в западной и восточной (в границах бывшего СССР) частях европейского континента. Выбор Белоруссии в качестве места встречи был обусловлен как ее ролью дипломатического посредника между Россией и Евросоюзом в нынешней напряженной геополитической обстановке (в том числе в формате Минских соглашений по Украине), так и той особой двойной — славянской и европейской — идентичностью, которую активно формирует белорусское общество. Республика Беларусь — парадоксальная страна: наиболее «русифицированная» из всех стран, которые Россия привычно именует «ближним зарубежьем», она в то же время самая «европейская» из них. Кроме того, процесс построения государства-нации в этой стране идет, по-видимому, наиболее успешно.

В дальнейшем к дискуссии заочно присоединились другие участники, что позволило расширить географические и тематические рамки обсуждения, в частности, включив в него остро актуальный случай Украины, страны, где уже четыре года идет абсурдная война, которой никогда не должно было быть. Война, которой нужно было избежать, и которую по-разному понимают и оценивают те на Западе, для кого русскоговорящий житель Украины по умолчанию является украинцем, и те в России, для кого он — также по умолчанию — русский.

Цель этой книги — сделать шаг на пути преодоления подобных непониманий. Ее задача — развенчание пропаганды, полной взаимных обвинений, не приближающих решение ни одной из проблем. Между «декадентской» Европой и «отсталой» Россией есть пространство для движения навстречу друг другу, и этот путь должны первыми проделать ученые, чья прямая обязанность состоит в том, чтобы помочь людям по разные стороны границ (а иногда и по разные стороны баррикад) услышать и понять друг друга, понять самих себя. Понять, что думает Другой и почему он так думает. Мы должны были лучше делать свою

работу, чтобы, возможно, не допустить тех катастрофических событий, которые произошли. Принято во всем обвинять политиков, но наступает момент, когда следует признать и свою долю ответственности. Иначе — для чего нужны исследования? Чего стоит исследователь, не стремящийся распутать узлы противоречий, которые, если этого не сделать, могут привести к войне? Истина рождается в диалоге, который невозможен, если одна сторона считает себя абсолютно правой и на этом основании пытается давать уроки другой. Какой смысл разговаривать с людьми, если мы знаем, что их убеждения ложны? Если кому-то кажется, что работа ученого состоит в том, чтобы разрушить смыслы, которые другие вкладывают в то, во что они верят, а не понять те причины, которые заставляют их в это верить, — это значит, что чувство собственного превосходства заслоняет ему реальность.

Позиция авторов данной книги — французов, россиян, белорусов, австрийцев, которых мы хотим горячо поблагодарить за участие в дискуссии, — не всегда совпадает с общепринятой в их странах. Часто их особая точка зрения ставит под сомнение господствующий взгляд на вопросы идентичности. Поэтому мы надеемся, что данный коллективный труд поможет скорректировать догматические представления, утвердившиеся в социальных науках наших стран, мешающие Европе понять Россию, когда она говорит о «наших» на Украине. Европейцы видят имперскую позицию страны, которая никак не может расстаться со своим прошлым, позицию авторитарного государства, которому не суждено стать «демократическим» до тех пор, пока оно не избавится от «имперских амбиций». Со своей стороны, Россия считает, что она наконец-то подняла голову после перенесенных в 1990-е гг. унижений, агрессивного расширения НАТО на Восток и «цветных революций». Политика Евросоюза, требующего от Украины сделать выбор между Россией и Европой, расценивается как провокация. Все эти геополитические аргументы — разменная монета пропаганды, которую обрушивают друг на друга Запад и Россия.

Для России Европа (и шире — Запад) издавна выступает в роли значимого другого, который и привлекает, и отталкивает, служит ориентиром для одних и антитезой для других. Эта амбивалентность проявляется «то в предельной открытости, то в замкнутости и изоляционизме, то в доходящей до самоотречения уступчивости, то в нежелании учитывать даже «разумные»

(с точки зрения партнера) аргументы» [Российская идентичность, 2007, с. 101].

В очередной раз маятник качнулся в сторону антизападничества на рубеже 1990—2000-х гг. и пока не достиг, судя по всему, крайней точки, после которой неизбежно начнется обратное движение. По данным исследований ИС РАН, если в 2002 г. 55 % опрошенных были согласны с тем, что Россия — это «часть Европы, которая органически принадлежит европейской истории и в XXI в. будет теснее всего связана именно с этой частью мира», и 45 % — что Россия не является в полной мере европейской страной, а представляет собой «совершенно особую — евразийскую цивилизацию, и в будущем центр ее политики будет смещаться на восток», то в 2016 г. за первое утверждение высказались 40 %, а за второе — 60 % [Горшков, Петухов, 2017, с. 100]. При этом в последние годы у россиян отмечается «стабильное доминирование ощущения отчужденности России от Запада»: почти 3/4 опрошенных уверены, что в Европе их «не любят» [Там же, с. 104].

На наш взгляд, корень проблемы — когнитивный диссонанс. Одни и те же слова имеют разное значение на Западе и Востоке Европы. По мнению большинства русских, украинцы и белорусы принадлежат к одному и тому же славянскому миру, к одному с ними культурному, религиозному и языковому пространству. В январе 2007 г., по данным репрезентативного опроса Левада-Центра, для 57 % россиян Украина не была «иностранным государством», так же как для 61 % таковым не была Белоруссия [Sedov, 2007, p. 22]. Такое представление имеет исторические корни, уходящие в глубину веков, и России трудно строить свою национальную идентичность без Украины — колыбели ее государственности. Эта идентичность и логически связанное с ней чувство долга и ответственности за судьбу «народов-братьев» рассматривается как признак морального превосходства над пребывающим в «упадке» Западом, и в этом контексте понятно, что вмешательство в дела Украины воспринимается многими в России как внутренняя политика, а не как «российская агрессия против независимого государства», как это видится на Западе. И было бы не только напрасным, но и опасным пытаться «деконструировать» эти — безусловно, примордиалистские — представления, которым россияне все еще привержены.

В то же время, украинцы и белорусы в построении собственной национальной идентичности обречены на утверждение своей отдельности, особости, непохожести. Одни пытаются балансировать между Россией и Европой, для других, судя по всему,

на обозримую перспективу возможность такого равновесия закрыта — а Европа, между тем, не готова безоговорочно признать их «своими». Отсюда попытки написания альтернативных версий истории, создания собственного пантеона великих людей и национальных героев, но явно недостаточное внимание к необходимости национального примирения, выработки общего проекта, во имя которого стоит «жить вместе». Оборотной стороной дискурсивного конструирования нации, акцентирующего представление об ее уникальности и однородности, с одной стороны, и огромной разнице с прочими нациями — с другой, является реификация национальной идентичности.

Однако правота конструктивистов в последние годы подвергается сомнению и событиями в странах Западной Европы, где в ответ на череду экономических кризисов, массовый приток мигрантов, утрату значительной части национального суверенитета и неконтролируемый рост влияния заокеанского партнера по НАТО, все чаще в своих действиях не считающегося с интересами европейцев, активизируются установки, которые можно квалифицировать как примордиалистские. Пробуждаются изоляционизм и ксенофобия, раздаются призывы к закрытию границ и исключению неблагонадежных «чужаков» из гражданства, правые партии стремительно набирают популярность на риторике противопоставления «наших» и «чужих», «коренных» и «мигрантов». Возникают идентитарные движения, особенно активные в молодежной среде. Эти явления наблюдаются вне зависимости от того, признает ли государство на своей территории этнические и культурные меньшинства (как Австрия) или отказывает им в признании (как Франция).

Сами меньшинства тоже находятся в поиске идентичности, причем, как показывают исследования и в России (на примере Башкортостана), и во Франции (на примере Бретани), для них характерно меньшее отторжение Другого и бóльшая терпимость к инаковости (видимо, этому способствует собственный опыт пребывания в ситуации меньшинства). Эта идентичность может быть инклюзивной, двухуровневой (не исключающей национальную идентичность), может стремиться к реализации национального проекта (эту тенденцию отражают следующие цифры: в 1960 г. в мире насчитывалось 80 государств со средней численностью населения 37,5 млн чел., а в 2000 — 200 государств со средней численностью 30 млн чел. [Grataloup, 2017, p. 379]) или реализовывать себя вне зависимости от привязки к территории, вписавшись с позитивным знаком в интернациональные рамки.

Как показывают собранные в этой книге тексты, дискурсы национальной идентичности, производимые политиками, журналистами, экспертным сообществом и отражаемые общественным мнением (и почти в той же мере порождаемые им) как на Востоке, так и на Западе, сближаются до неразличимости. Когда настоящее безрадостно, а будущее туманно и пугающе, прошлое остается единственным якорем, за который отчаянно цепляется человек. Чем больше в обществе таких людей, тем более востребован нарратив былого величия, славных побед, глубоких корней, истинных ценностей, возвращения к истокам. Чтобы удержаться на краю обрыва, за которым сползание в консерватизм, пассеизм и пессимизм, нужно не тосковать по утраченному, не искать виновных вовне (себя или страны), не копить взаимные обиды и не выставлять за них счета, не пытаться укрыться от окружающего мира за высоким забором или подчинить его силой оружия, а попытаться найти опору. Что может сыграть такую роль?

Как тут не вспомнить знаменитые слова И.С. Тургенева о русском языке, без которого было бы впору впасть в отчаяние? Ему вторит Альбер Камю: «У меня есть родина — это французский язык». И сегодня практически повсюду язык видится одним из столпов идентичности — «великий и могучий», как русский или французский, родной и домашний, как украинский и белорусский, исчезающий и нуждающийся в защите, как бретонский, редкий и уникальный, как исландский, воображенный, как австрийский… Сохранение и развитие родного языка, позволяющего выстроить собственную картину мира, сохранить уникальность культуры, передать ее следующим поколениям — цель, благородная сама по себе. Но язык действительно может стать виртуальной и экстерриториальной родиной, особенно благодаря современным средствам коммуникации, позволяющим вести диалог поверх национальных границ. Концепция «родства по слову», которое А. Городницкий противопоставляет «родству по крови», кажется предпочтительной по сравнению с пониманием языка как «мягкой силы». В утверждение такого родства весомый вклад могут и должны внести интеллектуалы, люди науки и искусства. Возможно, им совместно удастся сформулировать такое видение будущего, в котором на первое место будет поставлен человек, его жизнь и свобода. А найдется ли в этом будущем место национальным государствам в их нынешних границах или оно будет устроено как-то иначе — это уже не так существенно.

Библиография

1. *Горшков М.К.*, *Петухов В.В.* (ред.) Российское общество и вызовы времени. Кн. 5. М.: Весь мир, 2017.
2. Российская идентичность в социологическом измерении: Аналитический доклад. Подготовлен ИС РАН в сотрудничестве с Представительством Фонда им. Фридриха Эберта в РФ. М.: ИС РАН 2007. — С. 101.
3. *Grataloup C.* Sociétés à pattes et sociétés à racines : une géohistoire des mobilités de l'Ancien Monde à demain» / D. Garcia, H. Le Bras // Archéologie des migrations. Paris: La Découverte, 2017.
4. *Sedov L.* Les Russes et leurs «frères slaves»: Ukrainiens et Biélorusses // Études, 2007, — № 7. — T. 407. — Pp. 20—28.

ГРАЖДАНСТВО/НАЦИОНАЛЬНОСТЬ НА ВОСТОКЕ И ЗАПАДЕ ЕВРОПЫ: КУЛЬТУРНЫЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ ИЛИ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ТУПИК?

Plasseraud Yves, юрист, президент Группы по правам меньшинств. Париж, Франция
E-mail: yplasseraud@wanadoo.fr

В Центральной, Восточной и Западной Европе нередко одни и те же термины, используемые в политической или юридической сферах, описывают разные реалии. Унаследованные от истории, эти особенности словоупотребления приводят к многочисленным недоразумениям. Сказанное справедливо для терминов «гражданство» и особенно — «национальность». Эти концепты, более многозначные, чем может показаться на первый взгляд, не только постоянно эволюционируют, но и традиционно существенно различаются в двух частях нашего континента.

Сравнение смысла, вкладываемого в эти понятия в разных европейских обществах в разные эпохи, может пролить свет не только на состояние самих этих обществ, но, может быть, еще больше — на возможный характер отношений между государствами Запада и Востока. Тот факт, что одни из этих государств входят в Европейский союз, а другие — нет, также имеет отношение к обсуждаемой проблеме. Далее будут кратко рассмотрены эволюция концепций гражданства и национальности и связанные с ней разделительные линии.

У истоков: два разных подхода к проблеме

На Западе — наследие века Просвещения

В странах Западной Европы — Испании, Швейцарии, Соединенном Королевстве и, особенно, во Франции, претендующей на роль архетипа мононационального государства, говоря о «национальности», обычно подразумевают юридическую связь индивида с человеческим сообществом — «совокупностью

граждан»[1] — проживающим на территории государства, осуществляющего над ней власть.

Во Франции, как отмечает С. Дюшен, часто можно услышать: «быть гражданином — значит быть французом» (Duchesne, 1997). Причем такой подход свойствен не только обыденному сознанию, о чем свидетельствует определение национальности, данное Национальным демографическим институтом на своем сайте:

> Национальность — это юридическая связь между индивидом и определенным государством. Из этой связи проистекают обязанности лиц, относящихся к числу французов, и предоставляемые им взамен политические, гражданские и профессиональные права и свободы. Французская национальность может приобретаться в результате:
> - ✓ рождения от родителей-французов (право крови) или на территории Франции (право почвы);
> - ✓ событий личной биографии (например, брака с французом) или по решению французских властей.
>
> Становятся полноправными французами по рождению:
> - ✓ законный или незаконнорожденный ребенок, как минимум один из родителей которого является французом (право крови);
> - ✓ законный или незаконнорожденный ребенок, родившийся во Франции как минимум один из родителей которого тоже родился во Франции (двойное право почвы).

Теоретическое обоснование этой «универсалистской» позиции, унаследованной от философии Просвещения и Декларации прав человека и гражданина 1789 г., заложено в принципе гражданского равенства. Гражданство, в свою очередь (от лат. *civitas* — гражданские права), — то, что немцы называют *Staatsbürgerschaft* или *Staatsangehörigkeit*, — определяется как наличие у индивида политических прав и обязанностей, и это понятие неразрывно связано с либеральной демократией. Заметим, что как в одном, так и в другом случае исходно речь идет о концептах «социального ограждения», предназначенных для различения «своих» и «чужих», согласно формулировке Р. Брубекера.

Центральная Европа: нация прежде всего

События 1830—1848—1918 гг., подготовленные идеями немецких философов предыдущего столетия, таких как Гердер, Фихте, и спровоцированные наполеоновскими завоеваниями,

[1] Доминик Шнаппер, например, называет это «сообществом граждан» — *communauté des citoyens*.

позволили ряду народов Центральной Европы (тогда было принято называть их национальностями) получить независимость и основать национальные государства на этнической основе. Естественно, это произошло не без сопротивления империй и столкновений между ними и вновь образованными государствами, и с тех самых пор на Западе, как обычно, мало информированном о том, как устроена «другая Европа», центрально- и восточноевропейские страны, Балканы и Кавказ представляются архетипом одновременно смешения народов и очага воинствующего этнического национализма.

В наши дни возбуждение застарелых противоречий в регионе придает особую убедительность тому факту, что столь распространенные здесь чувства поражения и маргинализаци создают все условия для болезненных проявлений идентичности (Венгрия, Косово, Сербия, Украина и т.п.). Стимулируемые в последние годы миграционным кризисом, национализмы меньшинств и государственные национализмы (греческий, русский, сербский, турецкий) снова выходят на авансцену. Повсюду «национальность», как меньшинств, так и большинства, играет особую роль.

Так, в Румынии 2 миллиона мадьяр недовольны тем положением, которое уготовано им государством, построенным по якобинской конституционной модели французского образца. Со своей стороны, румынский национализм часто видит в этом меньшинстве пятую колонну, проводника интересов венгерского государства, имеющего репутацию реваншистского и ирредентистского. Провокации ультранационалистических групп — румынских (*Romania Mare*) или венгерских (*Jobbik*), — периодически омрачают ситуацию.

В Словакии развитие долгое время подавляемого национализма способствовало распаду в 1993 г. государства, созданного Масариком и в 1918 г. благословленного Францией. Направляемые националистической организацией Матица Словацкая (*Matica Slovenská*), наиболее радикальные из словацких политиков добились раскола Чехословакии. Некоторые течения словацкого национализма сегодня не стесняются заявлять о своей преемственности с клерикально-фашистским режимом Йозефа Тисо и вызывают беспокойство проявлениями мадьярофобии, антисемитизма и т.п.

Эти ситуации внушают опасения, но, к сожалению, существуют и более драматические примеры националистических конфликтов цивилизационного толка. Один из наиболее убедительных — бывшая Югославия. Распад федеративного

государства и последовавшие за ним гражданские войны стали результатом одностороннего сепаратизма хорватов и словенцев, уставших требовать автономии. В практически моноэтничной Словении все прошло без серьезных потерь, тогда как в многоэтничной Хорватии с ее неоднозначным прошлым дело дошло до войны. Эта война, в которой поначалу этнонациональное хорватское сообщество противостояло посткоммунистическому якобинскому югославскому государству французского типа – тому, что немцы называют *Gesellschaft*, быстро приняла варварский характер. Ненависть между двумя нациями, отличающимися друг от друга алфавитом и религией, стала самым ужасным примером знаменитого «синдрома маленькой разницы», сформулированного Львом Поляковым и хорошо известного специалистам, изучающим расизм как явление. Демонизация врага, одновременно такого похожего и непохожего, с которым так долго жили вместе, была моментальной и абсолютной. Некоторое время спустя новая и не менее ужасная война столкнула между собой сербов, хорватов и босняков на территории Боснии-Герцеговины, провозгласившей в апреле 1992 г. свою независимость. Эта война, печально знаменитая резней в Сребренице и осадой Сараево, завершилась лишь в декабре 1995 г. с принятием Дейтонских соглашений. В 1998 г. началась гражданская война между Армией освобождения Косово и сербскими вооруженными силами за будущий статус провинции. Вмешательство НАТО в 1999 г. превратило локальный конфликт в региональную катастрофу, повлекшую тысячи смертей и исход миллионов беженцев. Эта война посеяла семена вражды не только между сербами и албанцами, но и между другими народами региона.

Тем не менее, из всего сказанного не следует вывод, который делают некоторые аналитики, что восточноевропейские идентичности по самой своей природе всегда были и остаются носителями вируса этнической ненависти[2].

Концепт этнической нации и его развитие

В Центральной Европе, как и в некоторых других регионах мира, например, в Израиле, где концепт *национальных меньшинств* в целом воспринимается нормально, юридический термин «гражданство»[3] используется для обозначения гражданской

[2] Йован Пламенац [Plamenatz, 1973] видит в «восточном» национализме специфический и опасный феномен.

[3] Например, гражданство России.

принадлежности, а социологический термин «национальность» (народность, национальность в русском языке, *Nationalität* или *ethnische Abstammung* — в немецком) — принадлежность к «нации по крови» (то, что во Франции часто обозначают словом *ethnie*), или же иногда к «культурной нации». Этот концепт, унаследованный от немецкого романтизма и культурного релятивизма, соединяет в себе этнические, религиозные и даже политические элементы и имеет долгую историю, в частности, в русской литературной критике [Lemagnen, 2011].

Традиционное понятие национальности, долгое время остававшееся неизменным, в последние десятилетия претерпело заметные и иногда странные изменения. Можно привести в пример «паспортизацию» — процедуру, применяемую Россией в отношении населения так называемого «ближнего зарубежья» — лиц без гражданства, а иногда и граждан других государств. Так, после провозглашения независимости прибалтийскими странами Москва широко применяла эту практику в отношении русскоязычного населения Эстонии. Еще более удивительно, что российские паспорта массово получали жители Абхазии, Южной Осетии или Приднестровья, даже не считавшие себя русским. Подобная стратегия позволяет в случае необходимости вмешиваться в ситуацию в этих странах под предлогом защиты соотечественников, подвергаемых притеснениям.

Подобные инициативы, вызванные официальным признанием этнического национализма, недавно имели место и в Центральной Европе. Их целью было предоставить своим соплеменникам, проживающим в соседних государствах, определенный набор гражданских и экономических прав, обычно предоставляемых гражданам: право жить, учиться или работать в стране, пользоваться социальными благами наравне с гражданами. Приведем два примера.

Венгерский закон о статусе этнических венгров от 19 июня 2001 г. предполагал предоставить ограниченное венгерское гражданство проживающим за границей мадьярам. Сразу после голосования парламент Словакии, возмущенный затеей соседей, пригрозил лишить словацкого гражданства каждого из почти полумиллиона проживающих в стране этнических венгров, принявшего предложение Будапешта. Если бы эта угроза была приведена в действие (чего, к счастью, не случилось, поскольку Будапешт смягчил положения своего закона), это привело бы к появлению новой большой группы апатридов со всеми вытекающими отсюда проблемами.

Другим примером является Карта поляка, введенная в 2007 г. и предоставляющая квазигражданство всем желающим этническим полякам в сопредельных странах. С приходом к власти в Варшаве правых радикалов этот инструмент мог бы получить большее распространение

При взгляде из Западной Европы, и в частности из Парижа, национальность как кровнородственная связь, хотя и часто употребляется применительно к истории XIX в.[4], считается еще со времен Великой французской революции реакционным, а то и опасным концептом, тогда как гражданство, напротив, подразумевает свободных и ответственных индивидов, не связанных «племенными» узами прошлого[5]. При всем при этом избирательная концепция нации, сформулированная в знаменитой лекции Эрнеста Ренана 11 марта 1882 г., начинает подвергаться переосмыслению, делающему акцент на том, что Ренан также принимал во внимание «кровную» нацию.

К тому же само гражданство не всегда одинаково понимается на Востоке и Западе. Так, существенное различие состоит в том, что в России, например, «гражданство» не всегда автоматически дает право свободно перемещаться по «национальной» территории (право, являющееся неотъемлемым атрибутом гражданских свобод). Оно может ограничиваться институтом прописки.

Другой интересный пример использования института гражданства для исключения части населения являет Словения, часто считающаяся образцом в сфере обеспечения прав человека. По данным переписи населения 1991 г., в стране среди меньшинств насчитывалось более 54 тыс. хорватов, 48 тыс. сербов, 27 тыс. босняков-мусульман и 12 тыс. человек, назвавших себя югославами[6]. В принципе после объявления независимости каждый законно проживавший на территории Словении имел право получить словенское гражданство, однако на практике часть уроженцев соседних югославских республик 26 февраля 1992 г. оказалась вычеркнута из официальных статистических данных и в итоге не получила никакого гражданства. Таких «забытых» оказалось 18 тыс. 305 человек, или 1 % населения страны. Исключенные из числа граждан, они попали в регистр иностранцев на том основании, что не подали в течение 6 месяцев документы

[4] В частности, в выражении «принцип национальностей».

[5] Как, например, «конституционный патриотизм» Ю. Хабермаса.

[6] Многие из этих людей, выходцев из других регионов Югославии, принадлежали к семьям бывших военных.

на приобретение гражданства. Лишенные всех прав, в том числе вида на жительство, эти люди оказались фактически на нелегальном положении.

В 2003 г. Конституционный суд признал справедливыми их жалобы, но его решение осталось без внимания. В дальнейшем 4800 из них получили временный вид на жительство, положение других было урегулировано специальным законом. Но несмотря на неоднократные вмешательства европейских институтов, судьба нескольких тысяч человек оставалась нерешенной[7]. В конце концов, 9 марта 2010 г. Парламент Словении принял закон, позволяющий регуляризацию всех оставшихся досье.

Рассмотрим теперь, в каких контекстах зарождались и развивались вышеупомянутые концепты и основанные на них практики[8].

Восток: к гражданскому пониманию нации

На протяжении десятилетий коммунизма сопротивление ему владело умами различных оппозиционных течений, хотя по тактическим причинам их публичные высказывания могли отличаться. Сегодняшний всплеск национализма можно объяснить реакцией на это прошлое. Политическую конъюнктуру бывшей Восточной Европы можно интерпретировать как неявное противостояние двух составляющих коллективной памяти: глубоко погребенной, но живой и исторически окрашенной памяти о далеком прошлом, и памяти о недавно ушедшем, но еще присутствующем в сознании коммунизме. Однако, наряду с искушением национализмом, происходят и другие перемены.

Европейский вектор

В рамках евроинтеграции[9] или по требованию ОБСЕ или Совета Европы все государства Центральной и даже Восточной Европы были вынуждены на протяжении последних 25 лет вольно

[7] См. об этом: Hassid, 2006.

[8] Уточним сразу же, что понятие мультикультурализма, широко используемое сегодня как на Западе, так и на Востоке, отличается многозначностью, поскольку может обозначать как констатацию социального факта, так и осознанную политику. В последнем случае оно свидетельствует о критическом пересмотре классической либеральной концепции гражданства. Сегодня все чаще говорят о мультикультурном гражданстве, особенно применительно к многоэтничным государствам, вроде Украины или Словакии, предоставляющим культурные права официально признанным на их территории национальным меньшинствами.

[9] Для тех, кто добивался членства в ЕС.

или невольно воспринимать некоторые европейские концепции. В большинстве случаев «пропуск» в западный мир был связан — по меньшей мере, в теории[10] — с конструированием «гражданских наций» западного образца. Основной идеей являлось обеспечение равенства всех граждан перед законом, вне зависимости от этнической или религиозной принадлежности. Делать различия между «настоящими» гражданами — носителями национальности одноименного государства, — и «другими» — мигрантами, меньшинствами, — считавшимися «иностранцами», а то и потенциальной «пятой колонной», стало недопустимо.

Для некоторых государств из числа бывших «народных демократий» задача, похоже, оказалась — во всяком случае, юридически — сравнительно несложной. Это касается, в частности, Румынии и Чехии, которые просто вернулись к довоенной традиции. Другие, например, Болгария, Македония, Сербия или Словения, столкнулись с более существенными проблемами на пути адаптации к новым условиям. На бывших советских территориях, в большинстве своем лишенных демократических традиций, все оказалось еще сложнее.

Ситуация в России, все еще занятой поисками своей идентичности, неоднозначная и в некоторых смыслах противоречивая. С одной стороны, дискурс гражданской нации и желание укрепить «вертикаль власти», невзирая на локальные и периферийные центробежные устремления, кажутся доминирующими[11]. С другой — параллельно Центр регулярно педалирует «русскость» и концепт «русского мира» с выраженной этнической коннотацией — как внутри страны, так и в международных связях. При этом *de jure* сохраняется конституционный принцип этнического федерализма. В свою очередь, во многих нерусских регионах сильны националистические движения, сопротивляющиеся централизации сверху. В этих условиях можно как минимум говорить о том, что перспективы развития Российской Федерации в интересующей нас сфере сегодня не вполне ясны.

Особенностью Белоруссии, где при незавершенном нациестроительстве (*nation building*) этнический национализм не представляет серьезной угрозы, является попытка опереться на территориальное понимание национального единства (не случайно в государственной символике активно используются очертания

[10] Принятие «демократической» Конституции было ключевым моментом этой системы.

[11] В 1997 г. РФ отказалась от знаменитого «пятого пункта» в паспорте, прежде содержавшего указание на этническую принадлежность носителя.

страны, ее флора и фауна), тем самым возвращаясь *mezzo voce* к мультикультурным принципам, на которых строилась первая белорусская народная республика.

Однако самым сложным переходный период оказался в прибалтийских государствах, прежде всего — в Латвии и Эстонии, остановивших свой выбор на автоматическом предоставлении гражданства только бывшим (до 1940 г.) гражданам и их потомкам. Различие между понятиями гражданства и национальности приобрело здесь абсолютный смысл.

Показательный случай Балтийских государств

В момент восстановления (1990-е гг.) утраченной в 1940 г. независимости политическое руководство Эстонии, Латвии и Литвы оказалось перед сложным вопросом: каким станет общественное устройство восстановленных государств? Конечно, официально, с учетом международной обстановки, речь могла идти только о демократиях западного типа, основанных на гражданских правах и свободах, и именно это, с некоторыми нюансами, закреплено в конституциях этих стран[12]. Однако, вопреки видимости, реальное положение дел с самого начала оказалось далеко не столь однозначным.

Балтийские народы, поселившиеся на своих нынешних территориях как минимум за четыре тысячи лет до н.э., вплоть до средневековья имели племенную организацию и не обладали каким-либо этническим, ни тем более национальным самосознанием. С начала XIII в. немцы и поляки начали колонизацию этих территорий под предлогом христианизации населения, остававшегося до тех пор языческим.

В XIX в. начавшаяся аграрная, а затем и индустриальная революция «пробуждает самосознание» у части автохтонного населения. Под двойным влиянием теоретиков французской революции и «разбудивших» местный национализм немцев в балтийских провинциях происходит бурное, но краткое «национальное возрождение». Как и повсюду в Центральной Европе, формирующаяся национальная идентичность основывается на этничности, и в первую очередь на языке [Plasseraud, 1995]. Под немецким влиянием нация видится органической структурой семейного типа, сплоченной перед лицом соперника вокруг своего языка, религии и прочих «этнографических» элементов,

[12] Эстония: 28 июня 1992 г., Латвия: текст 1922 г., восстановленный 6 июля 1993 г., Литва: 25 октября 1992 г.

составляющих для каждой группы собственную референтную символическую систему.

Получившие независимость по итогам первой мировой войны, эти «крестьянские республики», естественно, основываются на тех же принципах, а их население, хоть и с пробудившимся отчасти национальным самосознанием, в большинстве своем еще не имеет демократической культуры.

Вторая мировая война застала балтийские государства в беспомощном состоянии, неспособными противостоять угрозам ни с Запада, ни с Востока. По итогам секретных протоколов к Пакту Молотова—Риббентропа их территории отошли к СССР. Накануне войны Гитлер эвакуировал из Прибалтики немецкое население, на протяжении восьми веков составлявшее становой хребет региона.

За год, предшествовавший нацистской оккупации в ходе Плана Барбаросса, советский режим успел депортировать или уничтожить большую часть местных элит, оставив в памяти населения неизгладимый страх и отбросив местные общества на десятилетия назад. В отсутствие интеллигенции балтийский национализм — и, прежде всего, его этническая составляющая — нашел прибежище в рядах крестьянства и священства.

Последовавшие четыре года нацистской оккупации лишь усилили эту тенденцию. С целью дискредитации и дальнейшего уничтожения евреев нацисты представляли их в глазах населения большевиками, тем самым углубляя и без того традиционный в регионе принцип деления на «своих» и «чужих». Под влиянием нацистской пропаганды, основанной на расистских стереотипах, в отсутствие собственной элиты и моральных ориентиров, балтийские народы с готовностью восприняли этноцентристские установки в духе времени. Перед лицом русских, немцев и евреев балтийские нации не могли стать ничем другим кроме традиционных этнонаций, весьма далеких от универсалистских концепций, восходящих к идеям Просвещения.

В 1945 г., с возвращением советской власти, сталинская мышеловка захлопнулась на долгие 40 лет. Произвол, насилие, изоляция от внешнего мира, массовые депортации и репрессии превратили национальную идентичность, для некоторых — вкупе с религией, в единственно возможное убежище[13]. Советская концепция «национальностей» — наследие *коренизации* 1930-х гг.,

[13] Долгое время их трибуной был самиздатовский журнал «Хроника Католической Церкви Литвы».

вопреки поверхностному «пролетарскому интернационализму», также вела к этнизации общественных отношений. Прибалты, как и другие советские народы, оказались восприимчивы к этому влиянию, особенно в период хрущевской оттепели. Этническое чувство только крепло по мере того, как увеличивался поток мигрантов из других регионов СССР. Если до войны автохтоны составляли абсолютное большинство, то в 1989 г. в Эстонии их было только 60 %, а в Латвии и вовсе 51 % [14]! В противовес государственной машине прибалты, даже те, что находились в эмиграции, негласно культивировали «традиционные ценности» своих наций и дорогие воспоминания о довоенной независимости[15].

Приход к власти М. Горбачева принес большие перемены. В соответствии с новыми веяниями на первый план вышел «просвещенный» дискурс, ставящий во главу угла демократию и достоинства гражданского общества. После десятилетий брежневского «застоя» эти речи, искренние или не вполне, отсылающие к «западным» ценностям свободы, гласности и мультикультурности, сразу же были восприняты прибалтийской интеллигенцией как исторический шанс[16].

Начиная с 1987—1988 гг., свежий ветер перемен стал распространяться в регионе. Участились международные контакты, интенсифицировались прежде не афишируемые отношения с соответствующими диаспорами в эмиграции[17]. Прибалтика, бывшая «советская заграница», не могла в этих условиях не продемонстрировать приверженность «западному» образу мыслей. Прибалтийские активисты времен перестройки использовали политические лозунги в духе времени: политическая и экономическая свобода, права человека, рыночная экономика, экологическое мышление. Прежние идеи относительно органической нации, порядка и жесткой власти внезапно стали восприниматься как отсталые.

В этих условиях, выбирая между советским миром, воспринимавшимся как узкий и замкнутый, и «открытостью», символом которой стал Запад, многие послевоенные мигранты примкнули

[14] В Литве, менее затронутой индустриализацией, доля автохтонного населения сохранялась практически постоянной.

[15] Историко-романтические произведения американца литовского происхождения Йака Стукаса (*Jack Stuckas*), написанные в 1960-е гг., дают представление об этом течении.

[16] Латвийская газета «Атмода» («Пробуждение») хорошо иллюстрирует этот феномен.

[17] Ключевым исследованием роли прессы и интеллектуалов в этот период является книга Vihalemm, 2002.

к националистам[18]. И в этом контексте почти единодушного одобрения руководители прибалтийских республик, воспользовавшись провалом августовского (1991 г.) путча в Москве, провозгласили возвращение государственной независимости.

Если до этого момента все три «народных фронта» и все три правительства следовали более или менее в одном фарватере, то в первые же дни и месяцы независимости позиции новых государств существенно разошлись. Власти Литвы, уверенные в лояльности своего населения, на 80 % состоявшего из этнических литовцев, не видели необходимости нарушать свои обещания предоставить гражданство всем постоянным жителям, которые этого пожелают, и литовский закон о гражданстве, принятый 5 декабря 1991 г., как и законы большинства постсоветских государств, зафиксировал «нулевой вариант».

Напротив, Латвия и Эстония, не доверяя многочисленному иммигрантскому населению, сделали обратный выбор и решили принять систему «закрытого гражданства». Их первым шагом на этом пути стало восстановление «корпуса граждан», существовавшего до 20 июня 1940 г., т.е. в годы первой независимости. Только люди, имевшие гражданство в довоенный период, и их потомки оказались в современных условиях полноправными гражданами. В соответствии с законами о гражданстве, принятыми Ригой 22 июля 1994 г. и Таллином 19 января 1995 г., получение гражданства остальным населением было обусловлено сдачей экзамена по языку и национальной культуре. Эти решения вызвали ярость со стороны многих русскоговорящих жителей, которые почувствовали себя преданными.

Присоединение к европейским институтам — Совету Европы, ОБСЕ, и, наконец, вступление в ЕС было заветной целью всех трех балтийских государств, и они не замедлили подать соответствующие заявки. Однако непременным условием их осуществления было, в частности, обращение с меньшинствами, живущими на их территории, в соответствии с европейскими стандартами.

В этом контексте балтийские националисты оказались в начале 1990-х гг. под тройным давлением русскоязычного населения, Москвы и международных организаций в лице Европейского комиссара по делам меньшинств Макса Ван Дер Стула, в результате чего парламенты Латвии и Эстонии были вынуждены привести свое законодательство в соответствие с европейскими требованиями — во всяком случае, на бумаге [Plasseraud, 2003].

[18] Относительно этого периода в Литве см., в частности: Ginkel, 2002.

Но история на этом не закончилась, и сегодня мы можем наблюдать две противоречивые тенденции. С одной стороны, значительная часть русскоязычного населения чувствует себя все более уверенно в балтийских государствах и ощущает свою к ним принадлежность, а некоторая часть молодежи даже, кажется, ассимилируется. С другой стороны, происходит радикализация части культурных и политических активистов из числа русскоязычного населения, проявляющих открытую враждебность по отношению к власти.

В целом можно сказать, что за последние четверть века административные и конституционные установления Центральной и Восточной Европы заметно приблизились к западноевропейским. В то же самое время существенные и иногда неожиданные изменения произошли и на Западе.

Запад: новое понимание «национальности»

Вплоть до конца XX в. архетипом европейского государства была якобинская модель, централистская, нивелирующая различия. Наиболее последовательно воплощена и наиболее прочно укоренена она, по-видимому, во Франции. Принципы такого подхода заложены еще во время Революции 1789 г., однако в последние годы он стал предметом бурных общественных дискуссий по вопросу о месте национальных (баски, корсиканцы), религиозных (в основном мусульмане) и иммигрантских меньшинств. Небольшой исторический экскурс позволит лучше понять генезис проблемы.

На протяжении двух веков парижские власти с завидным постоянством отрицают наличие в стране национальных меньшинств. Эта позиция основывается на положении о равенстве всех граждан перед республиканским законом, гарантирующим основные гражданские права. Что же касается культурной идентичности, то последняя является исключительно личным делом каждого, а свобода ее выражения обеспечивается соблюдением прав и свобод человека.

В таких условиях признание за определенными категориями граждан коллективных прав — в частности, языковых, — нарушая общее правило, противоречило бы французской концепции республиканского равенства. Подобные аргументы неизменно идут в ход, чтобы отказать «партикуляристским» требованиям культурно отличающихся групп. В 1991 г. именно ими

руководствовался Конституционный совет, отклонив понятие «корсиканский народ», и ими же объясняются ожесточенные дебаты вокруг «мусульманских платков».

В последние несколько лет общий подъем требований признания частичных идентичностей, а также европейская интеграция, сопровождающиеся критикой «французской специфики», изменили положение. Некоторое ослабление государства вкупе с нарастающими требованиями меньшинств и ненавязчивым давлением европейских институтов привели к смягчению позиции Парижа, о чем свидетельствует, в частности, предоставление особого статуса Корсике[19] и скромный прогресс в преподавании «региональных языков». Благодаря вхождению в лексикон понятия «культурных прав» (это произошло в 1950—1960-е гг., позже гражданских и политических прав) — культурные идентичности, традиционно считавшиеся частным делом, начали отвоевывать себе место в публичной сфере.

Однако если даже сама Франция начала потихоньку отступать от своей традиционной позиции, то в других западноевропейских государствах произошли еще более важные изменения.

«Восточный» соблазн

Содержание концепта гражданства меняется сегодня повсюду в Западной Европе. В ходе этой эволюции традиционная равнозначность понятий «гражданство» и «национальность» размывается под влиянием глобализации и в особенности конструирования европейских механизмов и институтов.

Введенное Маастрихтскими соглашениями 7 февраля 1993 г. и вступившее в действие в ноябре того же года европейское гражданство не заменяет собой национальные гражданства, но дополняет их, предоставляя новые права каждому лицу, уже имеющему гражданство одной из стран-членов ЕС. Таким образом, речь идет о надстроенном гражданстве, доступ к которому обеспечивается не напрямую, а благодаря национальному гражданству, а это означает, что граждане стран, не входящих в Евросоюз, претендовать на него не могут.

Поначалу находившееся в зачаточном состоянии, европейское гражданство постепенно наполнялось конкретным содержанием. Каждый новый договор — в частности, Амстердамский (1997), Ниццский (2001) и Лиссабонский (2007) — расширял

[19] Закон n°91-428 от 13 мая 1991 г. О статусе территориального сообщества Корсика.

совокупность прав европейских граждан. Так, граждане любой страны ЕС, постоянно проживающие в другой стране Союза, имеют право участвовать в муниципальных и европейских выборах и даже быть на них избранными. Тем самым они получают один из основных элементов политического гражданства — избирательное право, не будучи гражданами государства, где живут. В том же направлении эволюционируют социальные права, многие из которых в силу принятых на себя государствами-членами ЕС международных обязательств отныне не обусловлены национальным гражданством. Наконец, заметно возросло число лиц с двойным гражданством, что сделало гражданскую принадлежность менее исключительной[20].

Такое расчленение и перераспределение традиционных атрибутов гражданства не упрощает его безусловное и общепринятое понимание. И именно в этом изменчивом юридическом контексте концепт «национальности» в центральноевропейском смысле этого слова постепенно проникает в сознание интеллектуалов культурно-специфических регионов Франции.

Французская эволюция

К изменениям подталкивают разнонаправленные силы: как меньшинства, так и национальное большинство.

Логика первых, часто характеризуемая как «примордиалистская» ее противниками, состоит в стремлении отвоевать в политической системе французского государства место для «запрещенных наций», т.е. для национальных меньшинств, борющихся за свои культурные (в частности — языковые) права. Среди них в первую очередь приходят на ум жители Эльзаса и Лотарингии, баски, бретонцы, каталонцы, корсиканцы, фламандцы и окситанцы, а также менее активные жители Пикардии или Савойи, тоже требующие признания своего отличия, как минимум — языкового. Подобные требования выдвигают и экстерриториальные меньшинства: евреи (ашкенази и сефарды), берберы и цыгане (рома).

Признание «культурной национальности» стало одной из распространенных целей меньшинств в нынешнюю эпоху постнационального гражданства. Процитируем, например, Г. Бриана, одного из лидеров Бретонской демократической партии[21] и сторонника европейского федерализма[22]:

[20] Так, во Франции за последние годы доля лиц с двойным гражданством среди выходцев из стран Магриба достигла 5 % населения.

[21] UDB — Union Démocratique Bretonne (фр.).

[22] Выступление на канале CANAL+, 8.10.2015.

В Соединенном Королевстве ирландец называет себя ирландцем, шотландец — шотландцем, корнуолец — корнуольцем… Хотя все они живут в Соединенном Королевстве. Во Франции, если ты имеешь несчастье называть себя бретонцем, баском, кабилом или курдом, тебе любезно напомнят, что ты прежде всего француз.

Я считаю, что пора и французам научиться отличать «гражданство» от «национальности». Гражданство — это дело администрации, его признает государство, предоставляя своим гражданам определенный набор прав. Национальность, напротив, касается только нас самих, государства она не касается.

Иными словами, ты вполне можешь быть французским гражданином, но не ЧУВСТВОВАТЬ себя французом. Это применимо ко многим бретонцам, которых я знаю (сам я себя ощущаю франко-бретонцем, у меня двойная национальность). Кто может им это запретить? По какому праву? Почему государство должно решать, кто я такой?

(…) Я думаю, что (…) пора прекратить утверждать, что если человек француз, он не может быть никем другим. Это проявление расизма — отрицать различия, отказывать людям в праве быть другими. Что такого в том, что живущий во Франции курд или кабил не чувствует себя французом? Нет ничего страшного в существовании общин — страшно, если эти общины начинают противостоять друг другу. Поэтому нужно учиться жить в гармонии с другими, и лучший способ добиться этого — для начала перестать отказывать человеку в праве на идентичность, которую он для себя выбрал.

Руководствуясь совсем иными соображениями, французские (и не только) крайне правые также требуют ввести различие между гражданством и национальностью. Согласно их взглядам, свидетельствующим о кризисе республиканской модели, если все имеющие гражданство являются гражданами, то национальность должна быть признана только за активными гражданами, «сознательными» патриотами, преданными нации и служащими ей. Вот что говорит по этому поводу Ф. Ланде, самопровозглашенный выразитель этой новой тенденции:

Чтобы гражданское общество могло существовать, оно должно состоять из граждан, которым может полностью доверять, не пасующим перед трудностями, готовым без колебаний пожертвовать своими интересами, а то и жизнью ради его блага. Понятно, что само по себе наличие у человека гражданства еще не означает его настоящей эмоциональной связи со страной. Отсюда следует, что некоторые права, особенно политические, не должны автоматически вытекать из гражданства, но их следует заслужить путем выполнения особых обязанностей, продемонстрировав свою истинную гражданскую позицию. Эти особые обязанности и связанные с ними права должны быть связаны с Национальностью, которую не следует путать с Гражданством[23].

[23] Riposte Laïque, 20.09.2010.

Хотя такой подход пока является маргинальным, успехи правого популизма и, в частности, идентитарных движений придают ему особую актуальность. Можно заключить, как это делает политолог Ф. Констан [Constant, 1998, p. 73], что:

> Новизну ситуации придают, с одной стороны, транснациональные связи, выстраивающие сети солидарности поверх государственных границ, а с другой — более традиционные этнополитические мобилизации, вызванные как недостаточным развитием гражданского общества, так и разрушительным действием глобализации. Зажатое в тиски между этими противоположными тенденциями, гражданство перестало быть безусловным идеалом.

Совокупность всех этих разнообразных и иногда почти не связанных между собой изменений постепенно ведет к расшатыванию основ того порядка, который большинству европейцев до сих пор представлялся незыблемым.

* * *

В заключение можно было бы согласиться с тем, что в последние годы наблюдается «встречное движение, более или менее выраженное в разных странах: с одной стороны, страны универсалистской традиции постепенно усваивают дифференциалистскую логику, с другой — страны, традиционно придерживавшиеся дифференциалистского подхода, осваивают логику универсалистскую» [Ibid., p. 121]

Однако в самое последнее время, в частности, под влиянием глобализации, постоянной безработицы, евроскептицизма и миграционного кризиса развитие ситуации, похоже, пошло по другому сценарию. В большинстве европейских стран отмечается рост национализма — как государственного, так и регионального. Национальный и этнический эгоизм больше не прячет своего лица.

На западе усиливаются наметившиеся с 1990-х гг. тенденции, и бурный расцвет «этнических» или «национальных» идентитаризмов ведет к утверждению нового понимания термина «национальность», очень похожего на органические и эссенциалистские концепции, традиционные для Восточной Европы. Тем временем на востоке наблюдается стремление подвести черту под демократическими преобразованиями и вернуться к более закрытой и ограниченной концепции национальности. Вопреки однонаправленности этих процессов (а может быть, и благода-

ря ей), они создают почву для новых недоразумений и взаимных упреков. Несмотря на некоторое концептуальное сближение, пропасть, разделяющая две части континента, снова углубляется.

Перевод с французского Е.И. Филипповой

Библиография

1. *Constant F.* La Citoyenneté. Paris: Montchrestien, coll. “Clefs/Politique”, 1998.
1. *Duchesne S.* Citoyenneté à la française. — Paris: Presses de Sciences Po, 1997.
2. *Ginkel J.* Identity Construction in Latvia’s «singing Revolution»: Why inter-ethnic Conflict failed to occur? // Nationalities Papers, 2002. — Vol. 30. — No 3.
3. *Hassid L.* La question des «effacés» en Slovénie // Le courrier des pays de l’Est, 2006. — N°1054. — 2. — Pp. 83—92.
4. *Lemagnen C.* Un élément constitutif de l’identité nationale: le concept de narodnost’ dans la pensée russe du XIX°siècle. Essai de position du problème // Revue russe, 2011. — Vol. 36. — N°1. — Pp. 11—20.
5. *Plamenatz J.* Two types of Nationalism / E. Kamenka (ed.) // Nationalism, the Nature and Evolution of an Idea, 1973. — Londres. — Pp. 22—37.
6. *Plasseraud Y.* Le rôle des langues nationales dans l’affirmation identitaire des peuples baltes // Langues et pouvoir. Bicentenaire de l’INALCO. — Paris: Édisud, 1955.
7. *Plasseraud Y.* Les États baltiques, des sociétés gigognes. — Crozon: Armeline, 2003.
8. *Vihalemm P.* (ed.) Baltic Media in Transition. — Tartu: University Press, 2002.

ИДЕНТИЧНОСТЬ И ИДЕНТИФИКАЦИЯ: К РАСШИРЕНИЮ ПРОГРАММЫ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ[1]

Соколовский Сергей Валерьевич, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Москва, Россия
E-mail: sokolovskiserg@gmail.com

> *В философии бытия-как-бытия этот вопрос не вставал: сохранение собственной идентичности означало присоединение к субстанции, лежащей в основании всех атрибутов и нацеленной на постоянство, и забывающей все преходящее. Итогом могла явиться лишь сама самодостаточная субстанция, выступающая в качестве causa sui. Вся мораль таким образом упорядочивалась на основе этой тавтологии, шла ли речь о самом бытии или, как в современный период, о «самоустановленном» моральном законе, отделенном от любой реальности.*
>
> [Latour, 2013, p. 455]

В задачи автора не входит систематическое рассмотрение фундаментальных принципов, на основе которых развиваются современные исследования идентичности, и процессов идентификации. Они скромнее и будут считаться достигнутыми, если удастся добиться расширения стандартного круга вопросов, используемых в исследованиях идентичности антропологами и их коллегами из смежных социальных наук. Большинство наблюдений или констатаций, которые делаются в этом тексте, касаются преимущественно случая российской антропологии, хотя некоторые из них можно распространить на антропологию как дисциплину в целом. Таким образом, приводимый краткий очерк отдельных проблем, возникающих в рамках исследований идентичности и тождественности, должен рассматриваться в качестве стимула для формулирования новых вопросов и исследовательских за-

[1] Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 15-18-00099П.

дач в конкретных прикладных исследованиях идентификации, реализуемых антропологами, социологами и социальными психологами. Будет также предпринята попытка обратить внимание на существующие лакуны в полевых этнографических исследованиях, проблематика которых в отношении исследований идентичности/тождественности остается избирательной. Важной стороной таких исследований являются вопросы аутентичности культуры и культурных артефактов, несомненно связанные с проблемами тождественности, без понимания которых сущность отношений между аутентичными и неаутентичными культурными артефактами остается не проясненной. Расширенный по сравнению со стандартным подходом контекст задается утверждением, что в отличие от рефлексивной (само)идентичности, предполагающей наличие сознания и самосознания, идентичность как тождественность универсальна и присуща всем вещам и даже положениям вещей, например, событиям и поступкам.

В соответствии с широко обсуждавшимся в философии законом идентичности (A = A, или в другой формулировке, A есть A), «всякому сущему как таковому присуще тождество, единство с самим собой»[2]. Вещи, как и мы, способны меняться, сохраняя идентичность «тех же самых», но помимо философов, мало кто обращает внимание на то обстоятельство, что разные классы вещей отличаются способами и формами сохранения и изменения идентичности или, как начиная со времен Гоббса и Лейбница и до сегодняшнего дня говорят представители аналитической философии, — условиями идентичности (*identity conditions* — [Lowe, 2014, p. 17]). С этой позиции люди также рассматриваются в качестве отдельного «разряда вещей», подчиняющегося особым условиям идентичности со специфическим набором критериев. Не следует забывать, что идентичность присуща событиям, мифологическим или историческим, попытки переосмысления которых жарко оспариваются. Такие события очевидным образом связаны с индивидуальными идентичностями их участников или людей, о них осведомленных и приверженных вполне конкретной интерпретации этих событий, разделяемой тем сообществом памяти, в которое эти люди входят.

Трактовки проблем идентичности в социологии, психологии или антропологии нередко противопоставляются ее концептуализациям в философии, где она выступает в качестве сущностно

[2] «Zu jedem Seienden als solchem gehört die Identität, die Einheit mit Ihm selbst» [Heidegger, 2006, s. 35].

иной (всеобщей, универсальной, неспецифической) проблематики, касающейся, прежде всего, отношения вещи с самой собой во времени, ее изменений при сохранении тождественности или замене ее частей. Можно, однако, заметить, что вся эта проблематика так или иначе проявляется и в исследованиях идентичности в социальных науках, поскольку имеет непосредственное отношение и к человеку, и его разнообразным самоидентичностям. Надстраивающаяся над тождественностью рефлексивность личностного самосознания определяется во многих его аспектах условиями тождественности на первичном и фундаментальном уровне, который антропологи и социологи или психологи вряд могут игнорировать или считать не относящимся к предметам их дисциплин

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

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

Динамика идентичности

Вопреки тому, что проблемы динамики идентичности активно исследуются, из-за фрагментарности всего поля этих исследований и наличия узких специализаций в изучении различных типов идентичностей и областях их проявления они не осознаются как части общей проблематики (например, изменения возрастных и статусных идентичностей изучаются в отрыве от идентичностей, связанных с языковыми и культурными процессами). Нарушения тождественности с обыденным или повседневным Я рутинно происходит и в ситуациях измененного состояния сознания под влиянием стресса, болезни, галлюциногенов или сильных эмоций, и в процессе рутинной повседневности (грезы, потери внимания, распределенное Я во время работы с экранными носителями и т.д.) у большинства представителей современных индустриальных обществ, однако такие изменения нечасто изучаются с позиций изменений идентичности. Закономерности передачи таких идентичностей варьируют не только в зависимости от их конкретного типа. В отношении каждой из них существуют особые нормы, процедуры, правила и закономерности трансляции. И хотя обряды перехода давно входят в классическую тематику антропологических исследований, правила и процедуры передачи идентичностей (как и случаи сбоев такой трансляции межпоколенческих идентичностей)

все еще редко становятся фокусом исследования среди антропологов.

Возьмем случай социальных идентичностей, связанных с такими атрибутами как честность, порядочность, правдивость или справедливость. Эти идентичности можно с некоторыми оговорками отнести к типу *градуированных*, поскольку им могут приписываться степени, выражаемые различными специфицирующими определителями (всегда, обычно, часто, иногда, никогда, как правило и проч.), как, например, в предложениях: «Обычно он ведет себя порядочно». Здесь интересны не столько возможности дифференциальной оценки одного качества или идентичности, т.е. противопоставление градуированности — фазовым переходам или качественным скачкам при изменении статуса (как в случаях таких атрибутов или идентичностей как «женатый», «беременная», «мертвый», когда появление спецификатора-ограничителя сигнализирует нарушение языковой нормы и вызывает смех: «немножко беременная», «чуть-чуть женатый», «отчасти дееспособный»).

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

Изучение особенностей динамики идентичностей этого типа способно пролить новый свет и на более привычные для полевого этнографа сюжеты, связанные со сменой идентичностей, их интенсивностью и взаимодействием их регистров у носителей т.н. традиционной культуры. При детальном рассмотрении этой динамики внимание привлекает не только характер (постепенный или скачкообразный) смены идентичности или переключения

из одного регистра в другой (смена ролей), но и личностные стили, проявляющиеся в управлении самоидентичностью — той самой «презентация себя», о которой писал Э. Гоффман [Goffman, 1956]. Используемая во многих его работах метафорика театра и театрального действа позволяет не только ввести в анализ динамики идентичности категории личности и личины (или индивида и освоенного им ролевого репертуара), но и отметить наличие и влияние «публики» на избираемые в конкретных ситуациях тактики самопрезентации, поскольку от характеристик «аудитории», реальных или мнимых — ведь речь идет все-таки о субъективном ее восприятии со стороны «актера» — зависит не столько успех «спектакля», сколько сам ход разыгрываемой им «пьесы» с меняющимся под влиянием этой публики сценарием.

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

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

Существенное влияние на устойчивость идентичности имеет и политика государства, признающая и фиксирующая (наделяющая ценностью) одни идентичности и отвергающая другие.

Впрочем, поскольку речь идет о людях (населении страны), реагирующих на действия государственного аппарата в этой сфере, в число субъектов или акторов, осуществляющих политику идентичности, включаются как рядовые граждане государства, так и ученые, педагоги, национальные и региональные элиты и представители многих других профессий и занятий. Результаты этого обширного поля взаимодействий по поводу идентичности определяются процессами, одновременно протекающими в нескольких относительно самостоятельных сферах деятельности — управленческой, правовой, научной, а также низовой политикой граждан и их групп и ассоциаций. Чтобы не быть голословным, приведу пример, иллюстрирующий политику идентичности во время двух всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг.

Хорошо известно, что число категорий этнического учета (в разные периоды российской истории называемых также *народностями*, *национальностями* или *народами СССР/России*) ни в одной из российских переписей, начиная с 1897 г., никогда не совпадало и варьировало от минимальных 62 официально признаваемых «народов» в сталинской переписи 1939 г. до более 180 категорий в переписях 2002 и 2010 гг. Эти колебания не были связаны с процессами ассимиляции или слияния «мелких национальностей» в более крупные «народы», но объяснялось *политикой категоризации*, осуществляемой государством при участии академических специалистов (этнологов и лингвистов). Наряду с политикой категоризации существенное влияние на число таких категорий оказывала *политика признания* разных групп населения и идентичностей со стороны государства и его институтов, наделявших эти группы конкретным статусом (например, коренного народа) и признававшим легитимными и самостоятельными отдельные идентичности или отвергавшими их на основании политических и научных аргументов[3]. Одним из свежих примеров борьбы за такое признание была не удавшаяся (главным образом, из-за активного противодействия властей Татарстана и татарской региональной элиты) попытка лидеров

[3] По сложившейся еще в советское время практике все запросы и письма, касающиеся признания самостоятельности этнических или языковых сообществ, направленные в правительственные учреждения, поступали также в академические институты для научной экспертизы обоснованности того или иного решения. В частности, благодаря этнологам самостоятельный статус коренных малочисленных народов, сопряженный со значительными льготами в области природопользования, получили в последние годы сойоты, вепсы, теленгиты, кумандинцы и тубалары и др.

кряшенского движения заявить о своей культурной самобытности и добиться статуса отдельного народа (подробнее см.: [Соколовский, 2004]). Другим аналогичным примером было желание коми-ижемцев получить статус коренного малочисленного народа, также заблокированная региональными властями Республики Коми. Существенное воздействие на эти процессы оказывает также низовая политика идентичности, одним из примеров которой может служить рост численности одного из северных оленеводческих народов — ненцев (речь идет о межпереписных периодах 1989—2002 и 2002—2010 гг.) с 34,2 до 41,3 тыс. чел., что произошло не только за счет снижения смертности или повышения рождаемости, но и за счет того, что некоторые из оленеводов с иной этнической идентичностью (например, коми) записывались во время переписи ненцами для получения льгот, обеспечиваемых законодательством представителям коренных малочисленных народов.

В 2000 г. Роджерс Брубейкер и Фредерик Купер предложили использовать термин *идентификация*, по их мнению, лучше выражающий идею изменчивости и стоящих за ней процессов [Brubaker, Cooper, 2000]. У меня есть несколько возражений против такого рода критики, большая часть из них отсылает к языку и его структурам, хотя относится и к содержанию концепта. Проблема, как мне представляется, вовсе не в том, что мы, оставаясь на позициях конструктивизма, объективируем нацию или этническую группу, как только начинаем говорим об идентичности, вместо использования терминов, в большей степени отражающих ее текучий, переменчивый, или аморфный характер (как, например, идентификация или постоянный плебисцит). Проблема скорее в том, что мы не можем, сделав предметом обсуждения практически любой процесс, не объективировать его, либо персонифицируя, либо реифицируя вовлеченных в него индивидов или сообщество, в противном случае мы не можем удерживать сам предмет разговора как тождественный. Любая номинализация влечет за собой объективацию и наделение предмета, о котором мы говорим, той или иной степенью объектности и реальности. В таких случаях, даже если мы в усилиях подчеркнуть преходящий характер наблюдаемых феноменов будем пытаться возвести *Present continuous* в куб, мы все равно столкнемся с номинализацией явления, влекущей его фиксацию как себе-тождественного и, стало быть, хотя бы в этом узком смысле — неизменного и вечного. Идентичность ведь буквально означает тождественность, то-же-самость, равность себе,

и никакое дление, подчеркиваемое суффиксально как в случаях терминов идентификация или отождествление, не может отменить постоянного возвращения к идее неизменности того же самого.

Регистры идентичности

Наличие большого числа конкурирующих социальных ролей или регистров идентичности тесно связано с политикой категоризации и признания. Взаимодействие и наложение различных регистров идентичности — возрастных, гендерных, культурных, языковых, конфессиональных, расовых, профессиональных, политических, досуговых — остается, как ни странно, наименее изученной областью в исследованиях идентичности вообще. Заметным исключением являются лишь, главным образом, феминистские работы по т.н. *интерсекциональности*, в которых фокусом рассмотрения оказывается, как раз наложение уязвимых или стигматизированных идентичностей, как бы исключающих или лишающих их носителей членства в группе на основании их нетипичности (примеры — темнокожая женщина-инвалид, матери-одиночки из групп уязвимых меньшинств, пожилые мигранты и т.п.). Такие двойные или тройные меньшинства чаще других оказываются жертвами дискриминации и потому привлекают внимание правозащитников и социальных исследователей.

Закономерности взаимодействия и наложения прочих идентичностей, в особенности среди доминирующих категорий населения, то есть среди большинства, исследуются крайне избирательно, в основном политологами в контексте электоральных проблем или в прикладных исследованиях по социологии и антропологии бизнеса и организаций (например, в связи с управлением кадров и повышением эффективности труда в международных корпорациях).

К категориальным идентичностям, объединяющим членов сообществ, чья численность и солидарность не основана на взаимодействии лицом к лицу, относятся большинство из национальных, этнических, религиозных и социально-сословных (классовых) сообществ или, в терминологии Бенедикта Андерсона — сообществ воображаемых. Андерсон пишет, что «все сообщества крупнее первобытных деревень, объединенных контактом лицом-к-лицу (а, может быть, даже и они), — воображаемые.

Сообщества, — утверждает он, — следует различать не по их ложности/подлинности, а по тому стилю, в котором они воображаются» [Андерсон, 2001, с. 31]. Однако в дальнейшем, на протяжении остальных глав своей книги, он редко возвращается к этой мысли и не объясняет, в чем же заключается специфика стиля воображения нации в отличие, скажем, от воображения в качестве сообщества населения деревни, греческого полиса или совокупности верующих любой конфессии. Антропологам, как и представителям других наук о человеке, следует задаться вопросами, что мы воображаем, когда речь идет о нации, и как именно (в том числе — по каким поводам) развертывается это воображение, каков его характер в плане доминирующего вида восприятия (визуальный, звуковой, тактильный, ольфакторный, комплексный), и если один из перцептивных каналов в этом воображении преобладает, то какие это имеет следствия для образного представления или воображения человеческих сообществ, подобных нациям. Многие исследователи склонны рассматривать визуальность в качестве основного канала, в котором развертывается образность мечтаний, грез, упований и прочих состояний, рутинно связываемых с воображением), однако они не уточняют, какой конкретный характер оно носит в случае воображения нации — представляет ли оно собой *пикториальное* воображение (образность в виде «картин», которые можно разглядывать примерно так же, как мы разглядываем физические объекты в реальности), или же оно имеет *пропозициональный* и *дескриптивный* характер, где образ опосредован словом, а визуальное является следствием языкового (ментального) описания визуализированных сцен или событий (ср: [Block, 1981; Tye, 2000]). Споры относительно форм репрезентации образов продолжаются с 1970-х гг. и оцениваются как мало разрешимые, поскольку обе позиции подтверждаются эмпирически, что по всей видимости означает, что в данном случае мы сталкиваемся с недодетерминированностью обеих концепций свидетельствами опыта, то есть с вариантом эпистемологической ситуации, описываемой в известном тезисе Дюгема—Куайна.

Сама идея воображаемых сообществ была вдохновлена, по всей видимости, не только известным тезисом Ренана о нации как ежедневном (и, разумеется, воображаемом) плебисците, но и комментариями Ролана Барта и Хэйдена Уайта к «Истории XIX века» Жюля Мишле [Michelet, 1876], который, как пишет Андерсон, «дает нам самый яркий пример рождения национального воображения, ибо он первый стал сознательно писать

от лица умерших» [Андерсон, 2001, с. 214]. Однако стоял ли Мишле у истоков этой формулы, ведь некоторые исследователи обнаруживают ее уже у Руссо (ср.: [Engel, 2005])?

Как известно, Мишле высоко ценил именно Руссо, предпочитая его идеи в области политической философии идеям Монтескье и Вольтера: в своем труде по истории французской революции он ссылается на Руссо более семидесяти раз, сопровождая в некоторых случаях эти цитаты многостраничными комментариями. В отличие от Андерсона, Руссо искал причины сцепления людей в сообщества не столько в развитии и изменении технологий и экономического уклада, сколько в политической психологии и той важнейшей роли, которую, в соответствии с его взглядами, играет в политической идентичности воображение (подробнее см.: [Williams, 1987]). Сущность этой связи можно приблизительно описать как зависимость представления о включенности в сообщество от структур идентичности: причисление себя к сообществу происходит не на основе личных знакомств, но на основе веры или воображения в разделяемое с ними общее, образующее фон повседневных действий и необходимую для взаимодействия с другими степень доверия. Мишле полагал, что работы Руссо способствовали укреплению чувства братства, которое, в свою очередь, укрепляло мораль. Доверие к этому миру рождает идею сообщества, которая сама опирается на доверие. При этом разделяемому между собратьями «общему» вовсе не нужно носить характер объективных свойств и сходств, поскольку оно опирается именно на воображение, что такие свойства и сходства существуют; постулирование их отсутствия превращало бы окружающее в непредсказуемый и опасный мир. Именно отсутствие фиксированного перечня таких общих свойств (помимо возможного здесь перечисления их сложных и потому неопределенных комплексов и конгломератов типа языка, культуры, расы и т.д.) позволяет объединять объективно различающиеся между собой локальные сообщества в над- и транслокальные общности, подобные нациям.

Возможно, что еще одно возражение относительно отмеченных Брубейкером и Купером преимуществ термина *идентификация* по сравнению с *идентичностью* будет касаться по преимуществу говорящих по-русски, однако мне представляется, что это справедливо и в отношении иных языков. В русском языке термин *идентификация* входит в профессиональные словари нескольких специальностей, где он функционирует в контексте

проблем безопасности, как персональной, так и финансовой. В связи с этим понятно, что чаще всего он используется в криминалистике, банковской сфере, а также в тех областях, где требуется сертификация, аттестация или иные процедуры, связанные с документированием статуса конкретных индивидов. В этой связи мы говорим, например, об идентификации по отпечаткам пальцев или радужке глаза, об идентификации трупов, о биометрической идентификации в паспортах или банковских картах и т.д. При этом речь почти всегда идет об идентификации человека со стороны каких-то служб и институтов, а не об его самоидентификации. В ходе таких процедур удостоверяется наличие конкретного лица, определяется легальность или поддельность персональных документов, или как в случаях обнаружения отпечатков пальцев или трупа, их ассоциация с конкретными людьми. В данном контексте важно противопоставление идентификации и самоидентификации, поскольку идентификация здесь охватывает не только людей, или точнее — живых людей, но предполагает наличие определенного фрейма или конкретной ситуации с ее обстановкой (в гоффмановском смысле *setting*), включающей людей, вещи и определенные способы обращения с ними, зачастую строго кодифицированные. Кроме того, в ряде случаев речь идет об относительном новом типе, или, скорее, относительно новой среде, в которой такая идентификация циркулирует — о цифровой среде и цифровой идентичности — том типе идентичности, которую антропологи, во всяком случае, российские, практически пока не исследуют. В то же время самоидентификация, хотя и сопряжена с серией вполне конкретных контекстов и ситуаций, актуально (то есть в момент ее актуализации, при котором мы можем оставить за скобками историю ее становления) не обязательно сопряжена с внешним миром и может носить исключительно ментальный характер, например, во внутреннем диалоге, в актах осознания себя в конкретной роли, статусе, принадлежности или членстве.

Последнее возражение связано с подчеркиванием текучести идентичности в концепции Брубейкера: идентичность может оказаться фиксированной, то есть, она не всегда и не обязательно имеет характер непрерывно разворачивающегося процесса, и исследователю нельзя принимать на веру утверждения об ее якобы имманентной и универсальной текучести. Здесь достаточно привести примеры банковской цифровой идентичности, которую, конечно, можно сфабриковать и подделать, но даже

при этом подделки будут опираться как раз на идею фиксированной и неизменной юридической и цифровой идентичности носителя банковской карты. Противопоставление *фиксированной* и текучей и *изменчивой* идентичностей по параметрам вовлеченности контекста и вещной среды позволяет нам, помимо прочего, включать в проблематику исследований идентичности ее материальные измерения и рассматривать саму идентичность на значительно более широком фоне проблем тождественности и рефлексивности, что, в свою очередь, задает новый горизонт для развития собственно антропологических исследований идентичности. Такое противопоставление может быть отчасти снято в исследованиях институтов, механизмов, факторов и ситуаций, работающих на *сохранение* или *изменение* конкретных идентичностей.

Акторно-сетевая методология в антропологии идентичности

Связь идентификации с предметной средой и технологиями заставляет обратить внимание на концепции распределенной личности и распределенного знания, к исследованиям которых наиболее приспособлена акторно-сетевая теория или ANT-методология. Эта методология используется сегодня во множестве дисциплин, фундаментальных и прикладных, и антропология здесь исключением не является. Однако работ, в которых эта методология использовалась бы в рамках антропологии идентичности, почти нет, что неудивительно, поскольку один из ее основателей — Бруно Латур — не относил концепт идентичности к числу операционально пригодных. Среди немногих исключений можно назвать диссертацию румынского социального антрополога Матеи Кандеа «Корсиканские фрагменты: различие, знание и поле», впоследствии опубликованную как монография [Candea, 2010], и некоторые близкие к нашей теме сюжеты в книге американского антрополога Роберта Оппенхайма, написанной на материалах исследования одного из городов Южной Кореи [Oppenheim, 2008].

В этом разделе описывается версия ANT-подхода к исследованиям идентичности, позволяющую обратить внимание на те ее аспекты производства и поддержания, которые до сих пор либо вовсе выпадали из сферы внимания антропологов, либо оставались исследованными недостаточно.

Центральной идеей ANT, от которой я отталкиваюсь и которую можно квалифицировать и как основную идею конструктивизма в социальных науках, является утверждение, что существование конкретных феноменов, вещей или событий требует *постоянных усилий* или работы, вклада энергии для сохранения *status quo*, и обусловлено действием *гетерогенных сетей*, вовлекающих множество акторов — не только людей, но и «нечеловеков», то есть персонажей иной природы — животных, артефактов, природных явлений, вещей и материалов, а также сложных ансамблей всех этих сущностей, образующих реляционную инфраструктуру, ответственную за само их становление и существование во времени. В этом смысле наличие какой-то конкретной идентичности или ее аспекта зависит от согласованного функционирования множества связанных между собой акторов, как материальных (людей, организаций, артефактов, природных вещей), так и нематериальных (идеологий, дискурсов, символических систем, теорий, классификаций, стереотипов и т.п.). Антропологи, во всяком случае российские, занимались почти исключительно идеальной, или нематериальной стороной производства идентичности (главным образом — этнической и языковой, а после 1990-х гг. также гендерной и субкультурной), что не может не выглядеть парадоксом, поскольку советские этнографы считали себя материалистами и это философское наследие до сих пор доминирует среди теперь уже российских антропологов, правда уже в качестве мало комментируемой догмы. Это любопытный случай, касающийся идентичности самих исследователей, точнее одного ее аспекта (мы должны здесь говорить о приверженности определенной идеологии, переживающей очевидный кризис). Он иллюстрирует распад той конкретной материальной сети отношений, которая поддерживала марксистскую идеологию и была ответственна за ее существование (компартии, соответствующих книг, журналов, кафедр, института цензуры и проч.). Очевидным проявлением распада этой идентичности в профессиональном сообществе российских антропологов является явное сокращение среди них доли атеистов — идентичности, как известно, не только совместимой с марксисткой версией материализма, но и предписанной ею. Следует, однако, отметить, что данная версия материализма продолжает существовать, главным образом, в силу самого характера научной работы с ее претензией на объективизм, эклектически сочетаясь в головах отдельных ученых с религиозными идеологией и самосознанием.

В противоположность «идеальной» или, если определить ее у́же, но точнее, — идеологически мотивированной стороне многих идентичностей материальная инфраструктура их производства и поддержания остается изученной гораздо менее, и хотя исследователи национализма обращали внимание на роли музеев, газет, географических карт (печатного капитализма по выражению Бенедикта Андерсона, или материальной стороны традиции у Эрика Хобсбаума) и паспортов в рождении и сохранении национальных идентичностей, все эти институты, определенно имеющие материальную составляющую, тем не менее, рассматривались в данном контексте скорее как идеологические или символически-знаковые, так что материальная сторона выпадала из исследовательской оптики и в этом случае.

Сети взаимодействий, обеспечивающие само существование отдельных идентичностей, состоят, как уже утверждалось выше, из материальных и нематериальных акторов, выпадение любого из которых трансформирует всю сеть, или приводит к ее распаду. Часть этих взаимодействий исключалась из рассмотрения исследователей идентичности по причине, так сказать, «дисциплинарного несоответствия»: они не вписывались в предмет дисциплины. Мы, однако, помним, что научный поиск является скорее проблемно-ориентированным, а не строго дисциплинарным, и исключение некоторых элементов сети (ее акторов или связей) на основании их отнесения к предметам иных дисциплин не может служить основанием их игнорирования при изучении идентичности конкретного типа.

ANT-подход всегда конкретен и это еще одна из причин, хотя и не основная, почему он имеет альтернативное наименование материальной семиотики. Конкретность каждого случая не исключает схематизации точно также, как, например, уникальность волшебной сказки не стала препятствием для В.Я. Проппа или С. Томсона при создании указателей сказочных сюжетов и установления типичных персонажей и ролей. Мы можем приступить к изучению конкретной сети или ансамбля актантов и их связей, начав с любой позиции, приведенной на схеме (рис. 1), однако прагматически выгоднее начинать с персонажа (лица или вещи), определяющего действие или блокирующего его в момент наблюдения. Устойчивость сети отношений между выделенными узлами или позициями обеспечивается работой либо этой сети, обеспечивающей ее сохранение, либо других сетей, в которые ее актанты оказываются также включенными на индивидуальной основе. На схеме приведены лишь условные наименования

позиций, обозначение которых в конкретных ситуациях будет определяться тематикой и тезаурусом самой ситуации. Например, позицию акторов или субъектов действия могут занимать люди (индивидуумы, личности, персонажи, агенты, тела и т.п.), или другие существа (тела, организмы) и вещи (например, машины, автоматы, роботы и др. технические устройства). Поскольку смысл практически любого действия может быть прояснен лишь при учете его контекста, включая вещный антураж (техносреду или инфраструктуру), в схему включена позиция с условным обозначением «вещь» (артефакт, объект, предмет и т.п.). Остальные четыре элемента, или узла, изображенной на рисунке схемы занимают «средовые компоненты», восполняющие другие важные элементы контекста ситуации — *тип деятельности* (ситуативные синонимы: практика, умение, привычка, ритуал), *тип ее обоснования* (ситуативные синонимы: идеология, дискурс, миф, верование, репрезентация), *аффективная атмосфера действия* (эмоция, чувство, настроение), *место действия* (локальность, локус, ландшафт). Наконец, важен глобальный контекст действия или события (на схеме обозначен как вертикальная ось), поскольку каждый из перечисленных актантов может иметь свои отношения с другими сетями и их элементами, а также динамика отношений в сети и ее состояния (горизонтальная ось схемы).

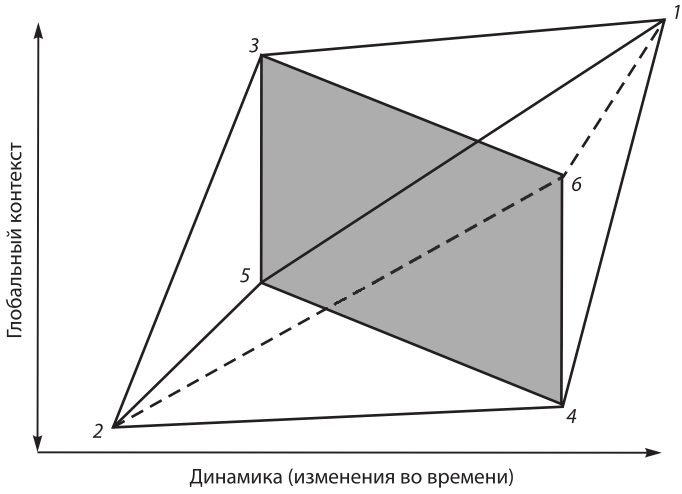


Рис. 1. Схематизация основных связей и узлов сети в ANT-подходе:
1 — актор; *2* — вещь; *3* — практика; *4* — дискурс; *5* — аффект; *6* — локус

Если сравнить перечень типичных позиций или узлов сети, позволяющий описать ситуацию в ее устойчивой уникальности (тождественности с собой), с рядом социологических подходов. например, перечнем элементов *ситуации* у Джеймса Спрэдли [Spradley, 1980], *обстановкой* (*setting*) в теории фреймов Ирвинга Гофмана [Гофман, 2003], *подходящих условий* (*felicity conditions*) Джона Остина [Austin, 1962] или *социотопов* у швейцарского антрополога Ули Гира [Gyr, 1991] и шведского архитектора Андерса Сандберга [Ståhle, 2006], то обнаружится отсутствие некоторых из перечисленных выше элементов, свидетельствующих о неполноте описания сети взаимодействий. Например, Гофман обращает особое внимание на материальную среду коммуникации (фреймирование речевых действий); это же делает и Остин, объединяя дискурс и материальные условия высказывания; Гир и Сандберг, трактуя предложенные им независимо друг от друга понятия социотопа, обращают внимание на уникальные возможности, предоставляемые для коммуникации конкретным местом в городской среде. Наиболее приблизился к полноте описания ситуации, на мой взгляд, американский антрополог Джеймс Спрэдли, выделивший в своей книге о методе включенного наблюдения в качестве элементов социальной ситуации *место*, *акторов* и *виды деятельности* (*activities* — [Spradley, 1980, p. 39]) и предложив не только методику определения границ места, но и типологии акторов и ситуаций (подробнее см.: [Соколовский, 2016, с. 265—277]). Однако и у него нет упоминаний об аффективной стороне социального действия и его идеологическом обосновании. Иными словами, социологическим и антропологическим описаниям «социальных ситуаций» и «социальных действий», по справедливому наблюдению Латура, «недостает массы», которая позволяла бы исчерпывающим и убедительным образом объяснять конкретные действия [Латур, (1992) 2006]. В контексте обсуждаемой здесь темы исследований идентичности важно подчеркнуть, что идентичности всех вовлеченных в действие актантов, составляющих гибридную целостность из разнородных элементов (людей, вещей, животных, идей, документов, эмоций), самым конкретным образом зависят от всех прочих связей и узлов, составляющих обеспечивающую это действие сеть (именно поэтому на схеме все они соединены друг с другом линиями-связями, каждую из которых также необходимо рассматривать как вполне конкретное и уникальное отношение).

В заключении проиллюстрируем ANT-подход при рассмотрении идентичности парой примеров функционирования и поддержания национальной идентичности — одним из повседневного опыта автора, другим из уже упомянутого выше исследования идентичности корсиканцев. Чувствительность для национальной гордости в первом из этих случаев заставляет меня опустить детали, которые могли бы оскорбить правительство или граждан страны, о которой пойдет речь. Как-то я оказался на приеме в представительстве одного из латиноамериканских государств в одном из городов, где размещается множество европейских организаций и агентств и, соответственно, диппредставительств многих стран мира. Обнаружить это представительство, не подойдя вплотную к зданию и не прочитав официальной таблички, оказалось весьма непросто, поскольку флаг на коньке фасада был настолько истрепан и обесцвечен, что определить его принадлежность не представлялось возможным. Вместо ярких цветов после зимних дождей и летнего солнца на нем остались лишь какие-то буро-белесые полосы. Легко догадаться: для того, чтобы флаг страны украшал здания официальных учреждений, нужен соответствующий бюджет для его регулярной замены, стало быть, фабрика по производству этой символики, необходимые материалы и их поставщики, сырье для древков и полотнищ, логистика доставки на места размещения, транспорт, топливо и т.д. и т.п. И даже если это все есть и работает бесперебойно, достаточно (как я вскоре выяснил из разговора с сотрудником представительства) не вовремя ушедшему в отпуск хозяйственнику не заменить безнадежно выцветшее полотно, — и локальная сеть, обеспечивающая постоянную демонстрацию национальной символики, рушится и не выполняет своей основной задачи — символического обозначения национальной принадлежности конкретного здания. И хотя прием был пышным, в головах сразу нескольких его участников, не знавших истинной причины обветшания этого символа суверенитета страны, возникло подозрение о ее бедности и проблемах с экономикой. Если бы целью приема оказалось привлечение иностранных инвесторов, то он мог окончиться фиаско. Всего одно звено в сложной сети, включающее множество разнообразных акторов — хлопкоробов и лесорубов, ткачей и красильщиков, банкиров и дипломатов, моряков и водителей — выпало и не сработало, и весь смысл ее функционирования, обеспечивавшего демонстрацию государственной суверенности, оказался

под угрозой. Все эти персонажи работали на сохранение полотнища флага и его своевременную замену, они были условиями стабильности этого национального символа, обеспечивая идентичность страны, учреждения и самого флага. Именно в этом смысле идентичность или тождественность любого лица или вещи является результатом постоянных усилий множества акторов, в силу чего акторно-сетевой подход к ее рассмотрению выглядит вполне оправданным, поскольку он позволяет иногда обращать внимание на нетривиальных актантов в нетривиальных местах, от усилий которых, дотоле скрытых и незаметных, зависит само существование этой идентичности.

Второй пример заимствован мною из известного исследования идентичности корсиканцев, уже во введении к которому его автор — румынский антрополог Матеи Кандеа вполне в духе Делёза рассуждает о тождестве и различиях: «…к лучшему это или нет, отличие и тождественность (*sameness*) всегда достигаются лишь частично. В итоге, первое утверждение относится к *достигаемой* реальности различий между народами, местами, языками: в конструировании нет ничего «простого». Второе утверждение относится к неизменно случайной, частичной и незавершенной природе таких различий и сходств: ни в аналитическом, ни в онтологическом отношениях различие не обнаруживает себя до сходства, как и сходство — до различия»[4] (*курсив добавлен*) [Candea, 2010, p. 5]. Для анализа одного из стандартных элементов любого национализма, в данном случае — корсиканского, *связи с землей* Кандеа использует не только многие элементы ANT (в частности, разделение Б. Латуром вещей на проводники и посредники), но и концепцию распределенного знания Эдвина Хатчинса и Альфреда Гелла [Hutchins, 1996; Gell, 1998], в соответствии с которой некоторые элементы локального знания производятся коллективно и располагают в качестве носителей не только головами людей, но и вещной средой, то есть его носителями оказываются артефакты и природные объекты.

[4] Я упомянул Делёза в связи со следующим его высказыванием, опубликованном в предисловии к английскому изданию его «Различия и повторения»: «…почему меня занимали различие и повторение, а не что-либо еще, и почему они оба вместе, а не по отдельности? <…> возможно, большинство философов подчинили различие идентичности или Тождеству, Похожести, Противоположному, или Аналогичному: они внедрили различие в идентичность концепта, в само это понятие, тем самым создав концептуальное различие, но не концепт различия…» [Deleuze, 1994, p. XVI].

В качестве явления, раскрывающего необычайно устойчивую и многокачественную связь с родным островом среди корсиканцев, Кандеа избирает местные пожары, которых было особенно много в жаркое лето 2003 г., как раз во время его полевой работы на острове. Пожары в тот год полыхали по всему югу Европы, и Национальный центр научных исследований (CNRS) выделил финансирование Отделению физических наук и окружающей среды в Корсиканском университете Корте для разработки компьютерной модели пожара на натурных экспериментах. Отделение заключило пятилетний договор с местными национальными парками и лесничеством, рядом международных исследовательских центров, включая CNRS, и приступило к изучению параметров распространения и контролирования пожаров на специально выделенных для этих целей участках лесных массивов и кустарников в горах острова. В то время как ученые пытались с помощью своих методов превратить пожар из непредсказуемой стихии в управляемое явление (в терминах Латура — из посредника с собственной агентностью — в проводника, совершающего вполне предсказуемые действия), местное население, наблюдая пожары, строило каждый раз собственную объемную картину каждого из них, тщательно наблюдая за их распространением, обмениваясь информацией друг с другом по телефону и строя догадки о причинах. Поскольку такое обсуждение обычно проходило в терминах вполне конкретных владений, домов, участков земли, пастбищ с конкретными хозяевами, расчищенной и нерасчищенной от подлеска местности, что замедляло, либо, напротив, ускоряло распространение пламени, сил и средств, как местных, так и из континентальной Франции, направляемых на тушение, то пожар вскрывал вполне конкретную картографию связей с землей и делал видимыми эти связи, их силу или слабость, наконец, их отсутствие. Последнее обычно проецировалась на чужаков и, в особенности, туристов, продолжавших свою пляжную рутину вопреки событию пожара, в обсуждение которого оказывались вовлеченными большинство местных жителей окрестных деревень. Кандеа замечает, что туристы использовались местными как контраст для подчеркивания собственной идентичности как корсиканцев и принадлежности к местному сообществу [Candea, 2010, p. 83]. Корсиканство (*Cursichezza*), как и континентальность вообще, как замечает автор, редко артикулируется открыто [Там же, p. 92], и вместо этого реконструируется и выводится из мириада

деталей — одежды, прически, типа автомобиля, профессии, акцента, что лишний раз подчеркивает роль вещной среды и контекста как носителей идентичности.

* * *

Идентичность относится к прагматически важным категориям, буквально пронизывающим нашу повседневность. Любой человек инвестирует в нее огромное количество ресурсов — временных, материальных, моральных. На потребу идентичности возникают и работают целые отрасли экономики — парфюмерия и косметика, дизайн одежды и обуви, галантерея, часовая промышленность, дизайн автомобилей и архитектура жилых домов. Многое из того, что мы делаем или не делаем повседневно, имеет идентичностный аспект: мы умываемся, стрижемся, одеваемся небрежно или тщательно, ходим сгорбленными или расправив плечи и подняв голову, выбираем планшет, смартфон, часы или головной убор, смотрим на окружающих с вызовом или опаской, с приязнью или страхом, — все это относится к перформативным актам выражения идентичности. Почти любое наше суждение также имеет идентичностный план и реализует определенную политику идентичности, означает примыкание к одному сообществу или группе и противопоставление другому; оно выражает нашу самость, Я, то есть реализует какой-то аспект нашей потребности пребывания собой в конкретных обстоятельствах.

Исследование условий сохранения, или удержания идентичности обращает внимание на необходимость затрат энергии, усилий, работы для того, чтобы конкретная идентичность длилась, либо, наоборот, прекратила свое существование, и имеет лучшие перспективы для концептуализации различных ситуаций, с которыми антрополог сталкивается в поле, нежели уже многократно упомянутая концепция *идентификации* как самопроизвольного процесса или дления. Сохранять идентичность — это и значит осуществлять усилия по ее воспроизводству, противопоставляя угрожающим ей изменениям постоянную работу удержания и сохранения себе-тождественности. Однако следует отметить, что носители идентичности не должны рассматриваться как абсолютно атомарные и неделимые сущности: они оказываются неделимыми только в определенных отношениях и качествах, и эти отношения и качества, в которых индивидуальность может интерпретироваться как неделимость, задаются как раз принадлежностью к определенной

категории или сообществу. Антрополог должен учитывать *дивидуальности* — распределенное сознание, распределенное тело и множественное Я[5].

Библиография

1. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. М.: КАНОН-ПРЕСС-Ц, 2001.
2. *Гофман И.* Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / Пер. с англ. / Под ред. Г.С. Батыгина и Л.А. Козловой. М.: Институт социологии РАН, 2003.
3. *Латур Б.* Где недостающая масса? Социология одной двери. В кн.: Социология вещей / Ред. В. Вахштайн. М.: Территория будущего, 2006. — С. 199—222.
4. *Соколовский С.В.* Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года. — М., 2004; 2-е изд.: Набережные челны: КряшИздат, 2009.
5. *Соколовский С.В.* «Онтологический поворот» и исследования материальной культуры // Российская антропология и «онтологический поворот». М., Томск: ИЭА РАН; изд-во ТГУ, 2016. — С. 254—302.
6. *Austin J.L.* How to Do Things With Words. — Oxford: Oxford Univ. Press, 1962.
7. *Block N.* (ed.) Imagery. — Cambridge, MA: MIT Press. 1981
8. *Brubaker R., Cooper F.* Beyond «identity // Theory and Society, 2000. — Vol. 29. — Pp. 1—47.
9. *Candea M.* Corsican Fragments. Difference, Knowledge, and Fieldwork. — Bloomington: Indiana University press, 2010.
10. *Deleuze G.* Difference and Repetition / Transl. by Paul Patton. — New York: Columbia University press. XXII, 1994. — 350 p.
11. *Engel S.T.* Rousseau and Imagined Communities // The Review of Politics, 2005. — Vol. 67. — No. 3. — Pp. 515—537.
12. *Gell A.* Art and Agency: An Anthropological Theory. — Oxford: Oxford University Press, 1998.
13. *Goffman E.* The Presentation of Self in Everyday Life. — Edinburgh: University of Edinburgh, 1956.
14. *Gyr U.* Kneipen als städtische Soziotope. Zur Bedeutung und Erforschung der Kneipenkultur // Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 1991. — Bd. XVL/94. — S. 97—116.

[5] Психологи (Сабина Шпильрайх) и психоаналитики (Фриц Маутнер), используя термин «*dividuum*», писали о расщеплении личности между «Я» и «Мы», или сознания субъекта между «здесь и теперь» и «там и тогда»; социологи (Ульрих Бек) использовали термин *дивидуум* для описания множественности социальных ролей, исполняемых человеком, наконец, некоторые известные антропологи, например, Мэрилин Стратерн (ср. также [Vilaça, 2011]) ввели термины «дивид» — *dividual* и «дивидуальность» — *dividuality* для описания экономических взаимодействий.

15. *Heidegger M.* Identität und Differenz / Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. — Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, [1957] 2006. — P. VI.
16. *Hutchins E.* Learning to Navigate / S. Chaiklin, J. Lave (eds.). — Understanding Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 35—63.
17. *Latour B.* An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns. — Cambridge: Harvard University Press, 2013.
18. *Lowe E.J.* How Real Are Artefacts and Artefact Kinds? / M. Franssen, P. Kroes, T.A.C. Reydon, P.E. Vermaas (eds.) // Artefact Kinds: Ontology and the Human-Made World. — N.Y. e.a.: Springer, 2014. — Pp. 17—26.
19. *Michelet J.* Histoire du XIXe Siècle // Œuvres Complètes. — Vol. XXI. — Paris: Calmann Lévy, 1876.
20. *Oppenheim R.* Kyongju Things: Assembling Place. — Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008.
21. *Spradley J.P.* Participant Observation. — N.Y.: Holt, Rinehart & Winston, 1980.
22. *Ståhle A.* Sociotope mapping: Exploring public open space and its multiple use values in urban and landscape planning practice // Nordic Journal of Architectural Research, 2006. — Vol. 19. — № 4. — Pp. 59—71.
23. *Tye M.* The Imagery Debate. — Cambridge, MA: MIT Press, [1991] 2000.
24. *Vilaça A.* Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the constitution of personhood in Wari' Christianity // Journal of the Royal Anthropological Institute, 2011. — Vol. 17. — No. 2. — Pp. 243—262.
25. *Williams J.R.* Jules Michelet: Historian as Critic of French Literature. — Birmingham, Ala.: Summa Publications, 1987.

ИДЕНТИЧНОСТЬ И ТЕРРИТОРИЯ: К ВОПРОСУ ОБ ИХ ИДЕОЛОГИЧЕСКОМ ИСПОЛЬЗОВАНИИ

Bévant Yann, доктор политических наук, Университет Новой Каледонии. Нумеа, Франция

E-mail: yann.bevant@univ-nc.nc

В ходе глубоких и плодотворных дискуссий на конференции «От Бреста до Бреста: эпистемологический анализ понимания идентичностей в Европе», организованной 11 и 12 февраля 2016 г. в Минске, в библиотеке Посольства Франции, Центром франко-белорусских исследований, участники часто обращались к вопросам о том, каким образом связана по-разному понимаемая «национальность» с суверенитетом, государством, гражданством и территорией, а также что такое «нации без государств».

Я хочу вернуться к этим фундаментальным вопросам, позволяющим определить, как понимается национальная идентичность и как она взаимодействует с понятием территориализации, на котором основано понятие национальной территории и тем самым национального суверенитета и его границ. Эти вопросы имеют стратегическое значение для сегодняшней Европы, но проблемы, которые они поднимают, выходят далеко за рамки европейского континента.

Универсалистская утопия

Начать дискуссию имеет смысл с определения самого концепта нации. Его современное понимание во многом отмечено гегельянским подходом[1], а также определением, предложенным

[1] Согласно энциклопедической философии Гегеля, все аспекты действительности являются проявлением диалектического движения. Его философия близка идеям Просвещения проектом эмансипации, условием которой является осознание индивидами своей принадлежности к сообществу, на протяжении истории взаимодействующему с окружающим миром и видоизменяющему его, — концепт, предвещающий появление государства-нации.

Эрнестом Ренаном в его знаменитом эссе «Что есть нация»[2], позволившим разработать теорию, наследующую одновременно идеям Просвещения и Великой французской революции, представляя принадлежность к нации как акт индивидуальной веры, осознанного идеологического выбора, дающего индивиду возможность принять систему ценностей, лежащую в основе постреволюционной нации. Упрощая, можно сказать, что принадлежность к нации в ее французском понимании определяется разделяемой системой ценностей, а не географическим или этническим происхождением.

Тот же принцип лежит в основе американской демократии. Исходя из такого постулата легко понять, почему Э. Ренан говорил о необходимости «забвения» любой другой идентичности, которая может помешать идеологической интеграции, а может быть, и искажения исторической правды, если таковое потребуется для укрепления идеологического фундамента нации и придания ей темпоральной легитимности. Именно это и сделала Французская Республика, сконструировав себе прошлое, противоречащее ее реальной истории, и представив французских королей и Жанну д'Арк как предшественников единой и неделимой республики, а также уничтожив различия, в первую очередь языковые и культурные, которые могли помешать созданию Нового Человека.

Несмотря на то, что, с точки зрения марксистской теории, французская и американская революции представляют собой лишь приведение идеологической надстройки в соответствие с изменившимся базисом производственных отношений в результате взятия власти буржуазией в борьбе со сторонниками старого режима, этот концептуальный и сравнительный подход

[2] Лекция, прочитанная 11 марта 1882 г. в Сорбонне и опубликованная в 1887 г. в книге «Речи и лекции». «<…> Нация — это душа, духовный принцип. Две вещи, являющиеся, в сущности, одною, составляют эту душу, этот духовный принцип. Одна — в прошлом, другая — в будущем. Одна — это общее обладание богатым наследием воспоминаний, другая — общее соглашение, желание жить вместе, продолжать сообща пользоваться доставшимся неразделенным наследством. <…> Человек — не раб ни расы, ни языка, ни религии, ни течения рек, ни направления горных цепей. Великое скопление людей со здравым смыслом и пылающим сердцем создает моральное сознание, называемое нацией. <…> Забвение или, лучше сказать, историческое заблуждение является одним из главных факторов создания нации, и потому прогресс исторических исследований часто представляет опасность для национальности». Рус. пер. [цит. по: Ренан, 1902].

открывает интересные перспективы для осмысления произошедшего и происходящего по сей день. Так, можно констатировать, что, хотя как французская, так и американская революции ознаменовались появлением на исторической сцене Гражданина, пути, которые к этому привели, не были прямыми и часто расходились.

В обоих случаях установлению нового режима, вопреки и в результате контрнаступлений реакции, через которые прошли оба общества (Империя и Реставрация во Франции, война за независимость, завоевание дикого Запада и гражданская война в США), предшествовала милитаризация гражданского общества, которая вскоре вылилась в совершенно различные формы отношений с окружающим миром: для Франции завоевательные войны имели как экономический, так и идеологический смысл, колонизация рассматривалась как вектор распространения новых идей[3], что объясняет ассимиляционистскую политику французского правительства как внутри страны, так и вовне. Эта политика, впрочем, окажется весьма ограниченной на завоеванных заморских территориях.

Для США расширение территории за счет Запада — чье автохтонное население государство и не пыталось ассимилировать — было экономической и политической необходимостью, обеспечившей развитие страны благодаря присоединению новых земель, куда устремлялись все новые и все более многочисленные мигранты, ищущие лучшего будущего в Новом свете. Неудивительно, что это движение к Западу стало одной из основных (если не основной) причиной гражданской войны между двумя сообществами, развивавшимися в соответствии с разными моделями. Отметим кстати, что выход на историческую арену человека-Гражданина отнюдь не привел в США к отмене рабства. По образу и подобию римского общества (модель, верность которой провозгласила американская революция) было возможно наделить свободой лишь одну категорию людей — граждан, а не все население страны.

Революционная и республиканская Франция, напротив, освободила всех, но «необходимое заблуждение», по Ренану, заставляет ее включать в число «великих людей» и тех, чьи политические решения противоречили ценностям, лежащим в основе

[3] Вспомним, в частности, последователей Сен-Симона.

нового режима: будь то Людовик XIV, отменивший Нантский эдикт, или Наполеон, восстановивший рабство[4]. Данные противоречия вовсе не так невинны, поскольку именно в этих «необходимых заблуждениях» проявляется идеологическая несостоятельность обществ, считающих себя универсалистскими — как французского или американского. Оправдывая политические действия, противоположные идеям Просвещения, они тем самым делают возможным альтернативный ответ на вопрос о природе нации.

Расовая дискриминация в США долгое время санкционировалась государством, которое тем самым давало понять, что главенствующую роль в нем может играть только одна категория населения — WASP[5] (и только с приходом в Белый дом президента-католика — т.е. представителя меньшинства — в начале 1960-х гг. это положение было поставлено под сомнение).

Во Франции роковую роль сыграла колонизация, с того самого момента, когда проявилось желание навязать единую модель «провинциям, считавшимся иностранными»[6]. Политика ассимиляции стала источником конфликтов, насилия как языкового и культурного, так и физического, и породила, в особенности в ситуациях, когда колонизуемые численно превосходили колонизаторов, мысли о том, что универсализм есть не более чем утопия и что, следовательно, только носители определенных общих черт достойны претендовать на статус гражданина[7]. Иными словами, эти общества, проповедующие универсальные ценности, основанные на правах человека, с самого начала были

[4] Поразительно, что в XX в. Республика выпустила банковские билеты с изображениями этих двух исторических личностей, но нужно отметить, что многие французские историки, начиная с Ж. Мишле, восхваляли их достижения в деле централизации, предвосхитившие якобинскую республику как в организационных формах, так и в ее границах. Однако это двусмысленный аргумент: Республика по идее должна воплощать разрыв с прошлым, а в этой перспективе она выглядит его продолжением.

[5] Белые англо-саксонские протестанты — доминирующая группа в американском обществе, чьи ценности и первые поселения, как считается, заложили основу американского государства.

[6] Фр.: *provinces réputées étrangères.* Этот особый статус был установлен ордонансом Ж.-Б. Кольбера в 1664 г. и предусматривал таможенные пошлины при торговле с другими частями королевства или между имеющими этот статус провинциями. К их числу относились, в частности, Бретань, Фландрия, Лангедок, Лимузен, Перигор, Прованс, Беарн и т.п. — *Прим. перев.*

[7] Случаи Индокитая и, в еще большей мере, французского Алжира весьма показательны в этом отношении.

заражены двойным дискурсом[8], а также деяниями, противоречащими тем самым ценностям, которые они, как считалось, воплощают и защищают — и за этот первородный грех приходится дорого платить сегодня.

Следует ли из сказанного, что универсализм, берущий начало в идеях Просвещения, действительно может быть лишь утопией, и что человеческие коллективы, организованные в нации или крупные этнокультурные ансамбли, обречены на борьбу и противостояние, как без устали повторяет С. Хантингтон в своем «Столкновении цивилизаций» [Huntington, 1996]?

Подход Хантигтона возродил к жизни унаследованные от XIX в. идеи социального и этнического дарвинизма Г. Спенсера [Spencer, 1876—1896], внесшие весомый вклад в идеологическое оправдание не только классового неравенства, но и колониальных завоеваний, и отвергнутые как несостоятельные сразу после окончания Второй мировой войны. Не только *Pax americana*, способствовавший распространению в мире прогрессистских идей, близких У. Вейлу [Weyl, (1912) 2005; (1917) 2016], но и влияние марксизма, и две мировые катастрофы, спровоцированные европейским империализмом в XX в., привели к отказу от догм предыдущего века. Хантингтон в своих писаниях выступает наследником О. Шпенглера и продолжателем идей таких консерваторов, как англичанин Дж. Э. Пауэлл[9], француз А. де Бенуа и другие[10], которые предприняли идеологическое обновление западного превосходства, заменяя расовый критерий этническим, культурным или правовым, более приемлемыми после колониальных кровопролитий[11], и, конечно, Освенцима, лежащего несмываемым пятном на всей Европе, а не только на Германии.

---

[8] Напомним, например, что автору договорной модели государства-нации Э. Ренану принадлежат и такие слова: «Нет ничего шокирующего в том, что высшая раса завоевывает страну, населенную низшей расой [Renan, 1871], что представляло в то время господствующую точку зрения.

[9] См. в частности его речь в Бирмингеме 20 апреля 1968 г., известную как «Реки крови»: http://www.telegraph.co.uk/comment/3643823/Enoch-Powells-Rivers-of-Blood-speech.html (Дата обращения: 23.02.2017).

[10] Например, К. Шмитт, чьи идеи пользовались широкой популярностью даже среди ультралевых мыслителей, таких как Ш. Муфф. См. также [Rocher, Salée. 1997].

[11] Перечислить все не представляется возможным, назовем для примера кровавое подавление британцами восстания мау-мау в Кении в 1952—1961 гг., французами — Алжирского (резня в Сетифе 8 мая 1945 г.) и Мадагаскарского (1947 г.) восстаний, истребление племен гереро и нама в Намибии в начале XX в. колониальными войсками кайзеровской Германии (первый геноцид, о котором часто забывают).

Нация и территория

Здесь со всей очевидностью вступает в силу еще один фактор, имеющий геополитическое измерение: необходимое воплощение национального сообщества на его собственной неотъемлемой территории. Даже если противостояние представляется как культурное, оно все равно вписывается в борьбу за присвоение, сохранение и иногда расширение территории, понимаемой как священная для сообщества — национального, местного или «цивилизационного»[12]. В свете этой констатации можно лучше понять различные проявления данной проблемы на международном уровне (буферные зоны, становящиеся зонами конфликтов; неприятие «чужаков»; появление Исламского государства[13]; китайский экспансионизм; Россия, ощущающая себя находящейся в кольце врагов), на уровне национальных государств (рост национализма евроскептиков, конфликты с участием меньшинств в Европе, России, Турции и азиатских странах), на локальном уровне (рост региональных национализмов и попытки оспорить воспринимаемые как нелегитимные границы в Европе, на Ближнем Востоке и в России) и даже иногда на микролокальном (дезинтеграция окраинных кварталов или неблагополучных районов в центральной части крупных городов — *inner cities*, где сконцентрированы иммигранты, во Франции, Великобритании или США).

Борьба за присвоение территории стара как мир, но она приобрела особо зловещий оттенок в связи с разработкой немецкими теоретиками концепта «жизненного пространства», взятого на вооружение гитлеровской Германией, и следует признать, что, какая бы модель ни использовалась Западом — мультикультуралистская или ассимиляционистская, — сути проблемы это не меняет.

Универсалистская идеология, которая по определению предназначена для экспорта, поскольку отвергает само понятие границы как препятствия для распространения универсальных

[12] Отметим, что концепт западной цивилизации — не выдумка Хантингтона. По мнению Л. Тесто [Testot, 2008], в основе «западного» общества лежат пять фундаментальных характеристик: оно подчиняется людскому, а не божественному закону; руководствуется принципами греко-римского права (общество состоит из индивидов-граждан, а не подданных), секуляризации и постепенного освобождения из-под власти церкви, управляется демократическими институтами. Совокупность территорий, обладающих этими характеристиками, и составляет Запад.

[13] Запрещенного в России. — *Прим. ред.*

ценностей, не готова к сопротивлению своей гегемонии на территориях, на которые она, как ей кажется, законно распространяется. Скандалы вокруг исламских платков во Франции, выходки американского президента Д. Трампа, мощные выступления против иммиграции и мультикультурализма в Англии, Франции и США — странах, которые попросту не существовали бы, если бы не смешение населения — убедительные тому подтверждения. Таким образом, универсализм попадает в ловушку исключения и тем самым упрочивает впечатление, что разговоры о правах человека и правовом государстве — не более чем завеса, скрывающая культурное и этническое доминирование.

Нация и мультикультурализм

Между тем, несколько западных государств-наций сделали ставку на мультикультурализм, надеясь найти в нем адекватный ответ на присутствие на их территории отличных друг от друга общин. Канада стала пионером в этом вопросе еще в 1970-е гг. Если сам концепт был сформулирован преимущественно в англоязычных странах, можно, тем не менее, утверждать, что другие крупные государства — в частности, Оттоманская и Австро-Венгерская империи — в прошлом практиковали политику мультикультурализма еще до того, как появилось это слово. Кроме того, миф о «нации иммигрантов» в США породил и сделал общепринятой «дефисную идентичность» (*hyphenated American*[14]), причем подчеркнутое внимание к своему происхождению — не столько ностальгия, сколько способ утверждения легитимности присутствия соответствующей общины на территории страны в качестве одной из соосновательниц новой нации. Тем не менее, поразительно, что, как и в Оттоманской или Габсбургской империях, толерантность, необходимая для интеграции, открыто понимается как терпимость большинства к меньшинствам, которые принимают, или, по крайней мере, не оспаривают, базовые ценности этого самого большинства.

В Нью-Йорке можно увидеть греческие или ирландские парады, но вы не увидите там парада белых англо-саксонских протестантов. Речь британского премьер-министра Тони Блэра после

[14] Дословно: «американцы через дефис» — выражение, обозначающее американских граждан, чье происхождение связывает их с определенной культурой или национальностью — или подчеркивает их специфику (ирландо-американцы, афроамериканцы и т.п.).

терактов в Лондоне в 2003 г. («Обязанность интегрироваться»[15]) также весьма показательна, тем более что ни одному из британских премьер-министров не пришло бы в голову обратиться с подобной речью к представителям ирландского меньшинства в ответ на теракты, совершавшиеся ИРА в 1970—1980-е гг., даже несмотря на антиирландские настроения, распространенные в общественном мнении Англии того времени: некоторые меньшинства имеют больше прав находиться в стране, чем другие. Можно констатировать, таким образом, что главную проблему современного мира составляет не столько столкновение культур, сколько территориализация идентичностей, реальных или воображаемых, и именно эта территориализация порождает соперничества и противостояния.

Государства решают эти проблемы в соответствии со своим историческим опытом. Так, Российская Федерация приняла принцип культурной мозаики, признав его на конституционном уровне (в том числе в форме существования республик, образованных по этническому принципу). Российский паспорт до 1990-х гг. содержал указание на национальность (понимаемую как этническая принадлежность) граждан. Подобное немыслимо в государстве-нации французского образца, поскольку понятие «этнической принадлежности» или «автономных этнических республик» противно самой его природе. Проявления частичных идентичностей возможны в лучшем случае в форме региональных особенностей (за исключением заморских территорий, таких как Новая Каледония или острова Уоллис и Футуна, чей особый статус напоминает статус бывших британских доминионов). Кстати, раз уж речь зашла о Соединенном Королевстве, его конституционное устройство не столь сильно отличается от российского: хотя в паспортах и не отмечается шотландская, ирландская или валлийская национальность, создание современного национального государства не сопровождалось ликвидацией ранее существовавших национальностей, как это было во Франции. Напротив, именно эти национальности изначально послужили основанием для легитимации вновь создаваемого государства, и только потом соответствующие установления от 1707 и 1800 гг. придали ему единую централизованную форму. Предшествовавший созданию Империи закон

[15] The Duty to Integrate: Shared British Values. Runnymede's Quarterly Bulletin. December 2006. http://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/348BulletinDec06.pdf (Дата обращения: 23.02.2017).

об образовании Соединенного Королевства в 1800 г. может рассматриваться как принятый под давлением неотложной необходимости, но, кроме того и в первую очередь — с целью формирования единого территориального целого, внутри которого устранялись все границы, могущие помешать экономической экспансии. Однако само название нового государства (Соединенное Королевство Великобритании и Ирландии), имеет не только чисто географическое значение, но и недвусмысленно показывает, что его создатели имели в виду союз четырех наций, населяющих британский архипелаг, а не их исчезновение и появление на их месте новой, создаваемой с нуля, нации.

В отсутствие письменной конституции господство Общего права, имеющего прецедентный характер, и сосредоточение всей власти в руках Парламента сделали возможными в конце XX в. деволюцию и восстановление традиционных государственных институтов в Шотландии, Уэльсе и Северной Ирландии, подтвердив тем самым, что эти нации всегда признавались отличными от Англии.

Таким образом, можно констатировать, что структура Соединенного королевства имеет *de facto* этническую основу, поскольку Шотландия, Северная Ирландия и Уэльс считаются кельтскими нациями. Однако необходимо внести существенную поправку в определение этих общностей как этнических: все три нации, как и Англия, в послевоенный период столкнулись с иммиграцией (хотя в Северной Ирландии она была гораздо менее массовой, чем в остальных «исторических странах»), в результате чего они стали более космополитичными. Но перемещения населения не изменили представления каждой нации о своей идентичности — подобно тому, как большинство населения Каталонии считает себя нацией, имеющей право на самоопределение, хотя «исконные» каталонцы составляют сегодня меньшинство по сравнению с недавно прибывшими из других регионов Испании и из-за рубежа. Во время референдума о независимости Шотландии в 2014 г. Глазго был одним из немногих регионов, где подавляющее большинство высказалось «за», тогда как здесь наиболее высокая доля населения иммигрантского происхождения во всей Шотландии. Таким образом, культурное или этническое происхождение оказывается в значительной мере оторванным от чувства коллективного членства, что можно интерпретировать как яркое свидетельство интеграции иммигрантов и принятия ими местной культуры.

Подобная индивидуализация судеб свойственна и американскому подходу к концепту федерации, согласно которому входящие в союз штаты существуют независимо от граждан, для которых единственно возможным является американское, т.е. федеральное гражданство. Вследствие этого граждане могут свободно перемещаться между штатами и обладают общим набором прав на всей территории, где бы они не поселились: хотя им приходится подчиняться и законам того штата, где они живут, но в конечном счете эти законы не могут противоречить федеральному законодательству. Связь с территорией и чувство принадлежности к сообществу, возникающие при такой конфигурации, неизбежно отличаются от предыдущих примеров: даже при наличии особых форм лояльности, связанных с гражданской войной и идентичностью Юга, или с латинской культурой, или с давно образовавшимися общинами выходцев из определенных стран; даже вопреки существующему недоверию к федеральному уровню власти — коллективная идентичность проявляется, прежде всего, на общенациональном уровне.

Нация vs федерация

Европейский союз представляет собой еще более сложный случай. Основанный изначально западноевропейскими нациями, порожденными промышленной революцией, он базируется на принципе «единства в многообразии» (девиз ЕС) и четырех фундаментальных свободах: свободном перемещении товаров, услуг, капитала и людей, провозглашенных Рузвельтом в 1941 г. и подтвержденных Черчиллем в его знаменитой Цюрихской речи 1946 г. о Соединенных штатах Европы. Постепенно к Союзу присоединились другие государства Европы: островные (Ирландия, Соединенное Королевство); северные (Дания, Швеция и Финляндия); сбросившие диктатуру (Греция, Испания и Португалия); освободившиеся от советского влияния (Польша, Венгрия, Румыния, Болгария, Чехия и Словакия) или образовавшиеся в результате распада СССР и Югославии (страны Балтии, Словения и Хорватия). Картина была бы неполной без упоминания малых островных средиземноморских государств — Мальты и Кипра (последний к тому же с непризнанной границей с Турцией и двумя разделенными демаркационной линией общинами). Таким образом, Евросоюз представляет собой пеструю мозаику суверенных государств, обладающих в определенной мере

общими историей, культурой и, по меньшей мере до 2008 г., когда разразился последний мощный экономический кризис, сходными экономическими интересами. Но сегодня очевидны те трудности и противоречия, с которыми столкнулся Евросоюз: он так и не превратился в федерацию или даже конфедерацию из-за нежелания входящих в него государств — в частности, Франции и Великобритании — передать ему решающие суверенные полномочия. В результате Евросоюз не может играть реальную роль в международных отношениях. Его расширение оправдано культурной общностью, а прием в членство основан на приверженности общим ценностям, хотя и то, и другое вторично по сравнению с экономическими интересами (создание и поддержание общего рынка). Вопрос же о возможной политической интеграции получил недвусмысленный ответ в 2005 г. во время референдума по принятию европейской Конституции, на котором население Нидерландов и Франции высказалось безоговорочно «против». Наконец, Евросоюз остается, по сути, закрытым клубом уже существующих государств, преимущественно с христианским культурным субстратом. Обращение Мануэля Баррозо к шотландцам во время референдума о независимости[16] и длящиеся десятилетиями безрезультатные переговоры о членстве Турции ярко иллюстрируют этот тезис[17].

В последние годы растут недовольство и разочарование внутри и вокруг Евросоюза. Одни граждане сомневаются в том, что он способен обеспечить им тот уровень защиты, который они привыкли ожидать от государства; другие, считающие себя полноправными нациями (как каталонцы или баски) не понимают, почему им отказывают в статусе, которым наделены государства, намного уступающие им по территории, численности

[16] Показательно, что М. Баррозо, вопреки правилу невмешательства руководящих органов ЕС во внутренние дела государств-членов, в качестве Председателя Еврокомиссии официально предупредил проевропейски настроенных шотландцев о том, что провозглашение независимости приведет к исключению Шотландии из Евросоюза. Ирония состоит в том, что судьба Шотландии в момент Брекзита, похоже, не очень взволновала тех, кто еще недавно приветствовал выступление М. Баррозо. Это не способствует улучшению образа общности, которой должен был бы быть Евросоюз, и еще раз подтверждает то обстоятельство, что современные государства-нации не готовы поступиться даже малой толикой своего суверенитета.

[17] Если условия для приема в члены могут быть рационально обоснованы, то на нежелание европейских государств признать Турцию в этом качестве накладывают отпечаток соображения геополитические: где проходит граница Европы? — а также культурные, несмотря на растущую европеизацию страны со времени Ататюрка. Похоже, что дверь в ЕС для Турции сегодня закрылась.

населения и экономической мощи. Вопрос общих (или взаимоисключающих) интересов способствовал оживлению, чтобы не сказать разжиганию, латентных внутренних конфликтов в старых национальных государствах — например, в Италии и Бельгии — способных поставить под угрозу их целостность. Этот же феномен наблюдается на британских островах, где парадоксальным образом Брекзит может подтолкнуть объединение Ирландии, изменив нынешние границы Соединенного Королевства. Экономики двух частей Ирландии интегрированы между собой, североирландские юнионисты ближе к шотландцам, нежели к англичанам, а переданное в ООН скрепляющее мирное урегулирование Соглашение Святого Андрея, о котором уже шла речь ранее, предполагает возможность объединения, если большинство населения Севера и Юга выскажется «за»[18].

Ясно, что мирный процесс европейского объединения исчерпал себя, и Брекзит может оказаться предвестником распада Евросоюза и возвращения к национальным государствам в их прежних границах. Если посмотреть, что происходит с другими крупными геополитическими объединениями, то видно, что в США вопрос о возможном отделении того или иного штата никогда не рассматривался: гражданская война убедительно показала, что, единожды войдя в Союз, выйти из него уже невозможно. Что касается национальных меньшинств, то они признаны как этнические общности, но не как нации. Такой подход объясним применительно к афроамериканцам или латиноамериканцам, но не к индейским нациям, с которыми в XIX в. даже были заключены договоры. Национальность (а значит, и гражданство) в США, как мы уже говорили, могут быть только федеральными, т. е. американскими. Иная ситуация сложилась после распада СССР: бывшие республики, входившие в состав союзного государства, стали независимыми и остаются таковыми поныне, хотя их отношения с современной Российской Федерацией варьируют от дружественных до откровенно враждебных. Вопрос о том, хочет ли Россия воссоздать свою прежнюю империю, отражает западный взгляд на проблему, унаследованный от времени соперничества на международной арене в XVIII—XIX вв.

[18] Иначе говоря, в отличие от возможного нового требования независимости Шотландии, которое должно быть сначала рассмотрено британским Парламентом, международный статус североирландского соглашения, уже признанного Парламентом Соединенного Королевства, делает процесс объединения Северной и Южной Ирландии неизбежным, если большинство населения обеих частей так решит.

и от периода холодной войны. Разговоры об экспансионистских устремлениях страны, и без того намного превосходящей другие современные государства по территории, вызывают недоумение. Напротив, чувство изоляции с Западом и Югом, желание противостоять политике сдерживания, направленной на ограничение влияния России в мире и ее выхода к морю, кажутся более разумным объяснением внешней политики Кремля. Внутри страны, хотя этнические группы официально признаны и привязаны к территории, выход их из состава федерации не представляется вероятным. Случай с Крымом свидетельствует скорее о тенденции к реинтеграции территорий, считающихся исторически и культурно русскими. Наконец, существующее территориальное деление — в силу инерции — на данный момент делает невозможной внутреннюю эволюцию федеративной структуры и статуса ее граждан.

Философ В. Декомб [Descombes, 2013] отметил парадоксальность понятия «идентичность»: на западе она считается индивидуальной характеристикой, хотя и выражается в чувстве принадлежности индивида к коллективу. Однако рассмотрение ее как коллективного чувства означало бы отрицание свободной воли индивида. И в том, и в другом случае территориализация остается фактором, который нельзя обойти стороной.

Идентичность и территория: возможны варианты?

Каковы возможные соотношения между идентичностью и территорией? Можно, конечно, сколько угодно теоретизировать на эту тему, но, безусловно, куда полезнее оттолкнуться от конкретного человеческого опыта, поскольку реальность обычно отказывается подчиняться абстрактным схемам. Три примера могут наметить направления дальнейших размышлений на эту тему.

Первый относится к личному опыту автора статьи, которому привелось несколько лет назад гостить с супругой в традиционной марокканской семье. Мы заметили, что правила поведения, которым подчинялись все женщины в доме, не распространялись на гостью. Глава семьи дал этому обстоятельству простое объяснение: европейская женщина не принадлежит к местной культуре, а потому нет никаких оснований требовать от нее подчинения диктуемым этой культурой правилам. Этот основанный на здравом смысле ответ применим не только к частному

случаю домашней жизни. Терпимость традиционной мусульманской семьи объясняется способностью отделять культуру от территории. Факт пребывания на той или иной территории не влечет за собой по умолчанию строгого соблюдения поведенческих кодов, принятых у местного населения. Подобная толерантность Ислама по отношению к религиозным меньшинствам наблюдалась, в частности, в Оттоманской империи.

Другой феномен, часто встречающийся сегодня на Западе, относится, прежде всего, к миноритарным в прошлом (а иногда и в настоящем) культурам или нациям. Ирландцы особенно отличаются способностью экспортировать маркеры своей идентичности по всему миру, в регионы, не имеющие никакого кельтского прошлого: достаточно упомянуть широкую популярность Дня Святого Патрика. Помимо чисто коммерческого или экономического интереса, который может представлять подобный экспорт[19], он отражает также определенную детерриториализацию культуры, не только на индивидуальном уровне, как в первом примере, но и на национальном. Здесь мы имеем дело уже не с попытками «экспорта» людских сообществ с целью их сохранения, как это было, например, с валлийской колонией в Патагонии в конце XIX в., а со стремлением выйти за рамки территории — слишком тесной или занятой другой, доминирующей культурой — и вписать собственную идентичность, с позитивным знаком, в интернациональные рамки. Такой подход делает ее менее уязвимой и в то же время отчасти дематериализованной — в полном соответствии с современной коммуникационной революцией. Бретонцы следуют примеру ирландцев, если судить по все более широкому распространению национального флага *Gwenn ha Du*, который теперь нередко можно заметить на крупных международных соревнованиях — Олимпийских играх, чемпионатах мира по футболу, Кубке шести наций по регби — не имеющих к Бретани никакого отношения, но в силу их широкого освещения в СМИ позволяющих популяризировать флаг непризнанной нации, которая во Франции имеет весьма ограниченные полномочия в качестве административного региона, к тому же отрезанного от части ее исторической территории.

Такие детерриториализованные формы декларации или признания идентичности напоминают также о концепте, пред-

[19] К подобной коммерциализаций ирландской идентичности охотно прибегает, в частности, производитель знаменитого пива «Гиннесс» (см. об этом: [Bévant, 2014, p. 191—199]).

ложенном в свое время Д. Спрингом, бывшим руководителем ирландской лейбористской партии и премьер-министром в правительстве Фитцджеральда в 1980-е гг. Речь идет о *национизме*, который Спринг определял как национальную идентичность, свободную от территориальной привязки. Тогда эта идея не получила поддержки, но нисколько не удивительно, что она родилась в голове ирландского политического деятеля, стоявшего на позициях пост-национализма, в те годы, когда — после голодовок 1981 г. — проблема насилия в Северной Ирландии и статус последней были на острие англо-ирландских отношений. Спринг рассматривал этот концепт в перспективе нейтрализации конфликта, но он, конечно, не мог предвидеть его куда более широкое применение спустя несколько десятилетий. Идея не могла быть принята в ту эпоху, когда была сформулирована Спрингом, как раз по причине высочайшего напряжения в отношениях между общинами, ставшего результатом долгой истории взаимного исключения, вытеснения, изгнания с земель, потом из городских кварталов — так что было попросту невозможно представить себе, чтобы разрешение конфликта не сопровождалось признанием территориальных притязаний сторон. Джон Хьюм, североирландский конституционный националист, архитектор англо-ирландского мирного процесса и, как следствие, лауреат Нобелевской премии мира, прекрасно понимал это, когда говорил автору в 1992 г.: «Меня не интересует сделка, что мне нужно — так это понять, как мы сможем делить этот клочок земли и жить здесь вместе»[20]. В том же ключе Соглашение Нумеа, подготовленное тогдашним премьер-министром Франции М. Рокаром, позволило добиться умиротворения между местными общинами, в то время как несколькими месяцами ранее Новая Каледония была на пороге кровавого конфликта, зловещим предвестником которого стала резня в гроте Увеа.

Из этих примеров следует, что процесс детерриториализации идентичности — то, что Р. Ле Коадик называет «нацией в сердце» — возможен лишь при условии, что эта идентичность достаточно уверена в себе, умиротворена, признана, а на ее «идеальную территорию» никто не покушается. Под «идеальной»» мы понимаем территорию, границы которой очерчены историей, традицией, семейными преданиями, коллективной памятью племени или общины и не подлежат обсуждению.

[20] Интервью автора с Джоном Хьюмом. Белфаст, отель «Европа», февраль 1992 г.

Вопрос о национальной идентичности, столь неуклюже поставленный в 2009 г. французским президентом Н. Саркози, доверившим организацию дискуссии по этому поводу префектам и тем самым убившим ее в зародыше, получил подобие ответа от Бретонского Регионалистского Союза еще до Первой мировой войны: его позиция состояла в том, что не следует противопоставлять «большую родину» — Францию и «малую родину» — Бретань. Исследование, проведенное век спустя [Cole, 2006], показало, что такой подход по-прежнему широко распространен среди бретонцев. Он, в действительности, позволяет обойти территориальную проблему: утверждение двойной идентичности, двойного коллективного членства снимает конкуренцию между двумя национальностями и вопрос о принадлежности территории. Постулирование двойной идентичности в значительной мере объясняет также успешность политики Соединенного Королевства в Шотландии и Уэльсе на протяжении XIX и XX вв.: шотландцы оставались шотландцами, валлийцы — валлийцами, англичане — англичанами, но империя была Британской. В то же время, 25-тысячная демонстрация в Нанте в 2014 г. с требованием присоединения департамента Атлантическая Луара к Бретани недвусмысленно свидетельствует о том, что территория не может быть только дематериализованной, ей необходима основа, соответствующая вышеупомянутой «идеальной территории»[21].

Очень может быть, что в XXI в. возобладает тенденция к формированию множественных идентичностей, которому способствуют новые информационные технологии, устраняющие расстояния и облегчающие дематериализацию, позволяющие примирить между собой различные лояльности, в том числе выходящие за рамки национального — вспомним, например, теории Дж. Батлер о перформативности пола [Butler, 1990, 2004]. Но в нынешнем мире со стирающимися границами не менее вероятны множественные попытки сопротивления, сохранения границ, причем мотивы этого сопротивления могут быть исходно противоположными. Оно уже набирает силу в США, его проявлением можно считать Брекзит, о нем же свидетельствуют нынешние французские дебаты, демонстрирующие кризис универсалистской идеологии: Национальный Фронт увеличивает

[21] ManifestationàNantespourla«réunification»delaBretagne//LeMonde. 27.09.2014. http://www.lemonde.fr/politique/article/2014/09/27/manifestation-a-nantes-pour-la-reunification-de-la-bretagne_4495552_823448.html (Дата обращения: 23.07.2018).

свою популярность благодаря крайне реакционному дискурсу исключения, призывам к закрытию границ и обеспечению преференций для французов — что, впрочем, не удивительно для крайне правой партии. Однако и на другой стороне политического спектра одинокий голос Э. Балибара, по мнению которого, «чтобы сохранять верность республиканским ценностям, Франция должна <…> формулировать идею гражданства поверх национальных границ» [Balibar, 2017; см. также Balibar, 2016], почти не слышен в среде левых пост-марксистов. Что же до левых радикалов, то их дискурс в значительной мере вдохновляют такие авторы, как Ш. Муфф, для которых нация — единственно возможная рамка, еще позволяющая пролетариату защитить себя от дикого глобального капитализма [Mouffe, Laclau, 2009][22].

В этих условиях несомненно, что территориализация идентичностей останется и в будущем важнейшей идеологической проблемой.

Перевод с французского Е.И.Филипповой

Библиография

1. *Ренан Э.* Что такое нация? / Ренан Э. Собрание сочинений в 12-ти т. / Пер. с фран. под ред. В.Н. Михайловского. — Т. 6. — Киев: Изд-во Б.К. Фукса, 1902. — С. 87—101.
2. *Balibar E.* Des Universels. — Paris: Galilée, 2016.
3. *Balibar E.* Quand l'universel exclut // Le Monde, 11 février 2017 / Propos recueillis par Jean Birnbaum.
4. *Bévant Y.* A Changing Institution? The Pub in Globalized Ireland / In Bévant Ya., Borissova I., Durot-Boucé E. (dirs): Les sociétés minoritaires ou minorisées face à la globalisation; uniformisation, résistance ou renouveau? // Actes du colloque de Yakoutsk. — T. 1. — Rennes: TIR, 2014. — Pp. 191—199.
5. *Butler J.* Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. — New York: Routledge, 1990.
6. *Butler J.* Undoing Gender. — New York: Routledge, 2004.
7. *Cole A.* Beyond Devolution and Decentralisation: Building Regional Capacity in Wales and Brittany. — Manchester: Manchester University Press, 2006.
8. *Descombes V.* Les embarras de l'identité. — Paris: Gallimard, 2013.
9. *Huntington S.P.* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. — New York: Simon & Schuster, 1996.

[22] Ранее уже говорилось о том, что Ш. Муфф даже не скрывает своей близости идеям К. Шмитта (см. [Mouffe, 1999]).

10. *Mouffe Ch*. The Challenge of Carl Schmitt. — Londres—New York: Verso, 1999.
11. *Mouffe Ch*., *Laclau E*. Hégémonie et stratégie socialiste: Vers une démocratie radicale [Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics] // Les Solitaires Intempestifs / Trad. Julien Abriel, 2009.
12. *Renan E*. Réforme intellectuelle et morale. — Paris: Callmann, 1871.
13. *Rocher F*., *Salée D*. Libéralisme et tensions identitaires: éléments de réflexion sur le désarroi des sociétés modernes // Erudit, 1997. — Vol. 16. — № 2. — P. 3—30. http://retro.erudit.org/revue/PS/1997/v16/n2/040065ar.html.
14. *Spencer H*. The Principles of Sociology. — Vol. 3 — New York: D. Appleton and Company, 1876—1896.
15. *Testot L*. Comprendre l'hégémonie occidentale: In L'ascension de l'Occident. Un débat historique // Sciences humaines. — Coll. Les Grands Dossiers. — No 12, 2008.
16. *Weyl W.E*. The New Democracy. — New York: The Macmillan Company, 1912; Переизд.: Translation Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2005.
17. *Weyl W.E*. American World Policies. — New York: The Macmillan Company, 1917; Переизд.: Wentworth Press, 2016.

«СНАЧАЛА БЫЛО СЛОВО». ДИСКУРС НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В РОССИИ И ВО ФРАНЦИИ[1]

Филиппова Елена Ивановна, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Москва, Россия
E-mail: elena_filippova89@yahoo.fr

В мире XXI века на фоне новой расстановки экономических, цивилизационных, военных сил Россия должна быть суверенной и влиятельной страной. Мы должны не просто уверенно развиваться, но и сохранить свою национальную и духовную идентичность, не растерять себя как нация. Быть и оставаться Россией.

В. Путин

Производство культурной идентичности стало сегодня для большинства государств первостепенной политической задачей. Требования признания культурной идентичности, поначалу выражавшее стремление бывших колоний отстоять собственные традиции перед лицом колонизаторов, сегодня скорее выражает беспокойство перед травмирующим эффектом [иностранного] культурного доминирования и желание сохранить единство национального согласия.

[Проект внешней культурной политики Франции, 1983, с. 16]

Чуть более четверти века назад, в 1991 г., в истории шестой части земной суши произошел очередной крутой поворот, приведший к изменению границ, падению политического режима, радикальной трансформации экономики, социальной структуры, общественных отношений, системы ценностей и идеологии. На обломках распавшегося СССР возникло 15 новых государств,

[1] Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 15-18-00099П.

крупнейшее из которых — Российская Федерация (Россия). Столь масштабные геополитические и социальные потрясения не могли не привести к глубокому кризису идентичности — как самой страны, так и населяющих ее граждан. Вновь рожденному государству необходимо было определить свое место по отношению к предшественникам (Российской империи и Советскому Союзу), а также к остальному миру, людям же — найти себя в новой конфигурации социально-экономических отношений, ценностных ориентаций и политических лояльностей. Перефразируя классическую формулу, авторство которой приписывают Массимо д'Адзельо[2], создав Россию, предстояло создать россиян.

Задача оказалась сложной, поиски ее решения затянулись, и, по мнению многих, до сих пор не увенчались успехом. Десять лет назад авторы исследования «Российская идентичность в социологическом измерении» констатировали: «Страна «зависла» на промежуточной ступени между распадающейся советской идентичностью и так пока не сложившейся до конца национально-государственной идентичностью. <…> Формирование общегражданской идентичности идет достаточно сложно и противоречиво. Так же, как и непросто формируется собирательный образ российского народа» [Российская идентичность, 2007, с. 90, 97]. В нынешнем году социологи из ИС РАН пришли к похожему выводу: «Продвижение концепции единого российского народа, формирование государственно-гражданской идентичности — дело не из легких…» [Горшков, Тюрина, 2018, с. 53].

Существование французской нации (или, как называют ее сами французы, «нации-Франции» — *nation France*) вроде как ни у кого сомнений не вызывает, более того — именно Францию принято считать классическим архетипом государства-нации (*état-nation*), хотя период ее становления, сопровождавшийся упорной борьбой с регионализмами и превращением «крестьян во французов» [Weber, 1976], также был длительным и непростым. И тем не менее в стране периодически вспыхивают (а иногда инициируются «сверху») дискуссии о национальной идентичности, неизменно занимающие центральное место в предвыборных президентских кампаниях начиная с 2007 г., когда дебаты затеял кандидат от «правых» Н. Саркози. Накануне выборов 2017 г. представитель «левого» политического крыла М. Вальс заявил: «безусловно, существуют экономические проблемы и безработица,

[2] «Мы создали Италию, теперь осталось создать итальянцев».

но главное — это битва за культуру и идентичность» [Martigny, 2016, p. 59—62, 80—81].

В выработке дискурса национальной идентичности участвуют, безусловно, не только первые лица государства и законодатели, но и широкий круг интеллектуалов, журналистов, деятелей культуры и искусства, чьи идеи берут на вооружение политики и управленцы. Они же популяризируют или критикуют официальную позицию, благодаря своему авторитету и дару убеждения делая ее доступной пониманию массовой аудитории. Особая роль принадлежит научно-экспертному сообществу, исследующему как различные формы государство- и нациестроительства, так и восприятие соответствующей политики и управленческих решений общественным сознанием.

Во Франции появление термина «национальная идентичность» в научном дискурсе фиксируется с 1980-х гг.. Одной из первых и влиятельных работ был опубликованный в 1986 г. двухтомник Ф. Броделя «Идентичность Франции» (в русском переводе книга вышла в 1995 г. под названием «Что такое Франция?»), и с тех пор интерес исследователей к этой теме неуклонно растет. О ней писали Пьер Нора, Жерар Нуарьель, Пьер Бурдье, Доминик Шнаппер, Сюзанна Ситрон, Этьен Балибар, Анри Мендра, Пьер Бирнбаум и другие известные ученые. По данным каталога Национальной библиотеки Франции, между 2000 и 2010 гг. вышло более 30 книг, содержащих в своем названии выражение «национальная идентичность», — столько же, сколько за двадцать предыдущих лет.

В России по понятным причинам академические дискуссии о национальной идентичности начались после 1991 г., причем «главными направлениями дискурса были следующие: сложилась ли российская нация или она находится в стадии формирования, каковы индикаторы, по которым можно и должно судить о ее характеристиках, какой является наша гражданская идентичность — общенациональной, государственной, страновой, имперской, насколько она солидарна и каковы мотивы солидарности [Горшков, Петухов, 2017, с. 271]. Один из постоянных участников этих дискуссий — В.А. Тишков (2006, 2007, 2008а, б, 2010, 2011, 2017)[3], последовательно отстаивающий тезис о том, что Россия является национальным государством — в частности,

[3] См. также специальный выпуск журнала «Вестник российской нации» (2008–2016 (No 51)), представляющий собой подборку текстов В.А. Тишкова разных лет по «национальному вопросу».

в противовес позиции Э.А. Паина (2004, 2017, 2018), утверждающего, что для такой констатации необходимо наличие развитого гражданского общества и гражданских свобод. Тему также активно исследуют В.С. Малахов (2010а, б, 2012, 2014, 2016), И.С. Семененко (2007, 2010, 2017), О.Ю. Малинова (2009, 2010, 2012), Л.М. Дробижева (2008, 2013, 2016, 2017а, б) и другие.

В обеих странах вопросы о национальной идентичности регулярно включаются в массовые социологические опросы и опросы общественного мнения (в России следует прежде всего отметить масштабное мониторинговое исследование Института социологии РАН «Российское общество и вызовы времени»[4], во Франции — ежегодные опросы агентства *Ipsos* «Французские надломы»[5]).

Не ставя перед собой задачу подробного анализа этого обширного корпуса текстов, мы попытаемся выявить сходства и различия в дискурсах национальной идентичности в России и во Франции — странах, чье понимание нации часто представляется диаметрально противоположным (показательны частые прямые отсылки к французскому опыту нациестроительства — как с отрицательным, так и с положительным знаком — в текстах российских политиков и аналитиков). Мы рассмотрим позицию официальных лиц (прежде всего, президентов, поскольку как Россия, так и Франция являются президентскими республиками); определим важнейшие темы, к которым обращаются политики, ученые и журналисты в рассуждениях о национальной идентичности, приведем данные опросов общественного мнения в обеих странах, чтобы оценить возможности и ограничения индоктринации массового сознания.

Имеет смысл начать с основополагающего документа — Конституции, задающей общую рамку существования государства, декларирующей его приверженность определенным принципам. Сравним ныне действующие редакции конституций Российской Федерации (1993) и французской Пятой Республики (1958). В них много общего: оба государства заявляют о себе как о демократических, социальных, светских республиках

[4] Опросы проводились в 2014—2016 гг. с интервалом в 6 месяцев, объем выборочной совокупности — 4000 человек в возрасте 18 лет и старше в разбивке по полу, возрастным когортам, уровню образования и типу поселения.

[5] Опрос проводится ежегодно с 2013 г. на территории французской метрополии (исключая заморские территории) по репрезентативной выборке 1000 человек в возрасте старше 18 лет. Выборка квотная по полу, возрасту, социопрофессиональному признаку, региону и типу населенного пункта.

(Конституция РФ, ст. 1-1, 7-1, 14-1; Конституция Французской Республики, ст. 1); оба гарантируют своим гражданам равенство независимо от происхождения, расы и религии (соответственно, ст. 19-2 и 1). Но есть и существенные различия, прежде всего — вытекающие из определения носителя государственного суверенитета: в одном случае это — «французский народ» (ст. 3), в другом — «многонациональный народ Российской Федерации (ст. 3-1). Соответственно, в состав «французского народа» входит «*население* заморских территорий» (ст. 72-3)[6], а федеративное устройство России основано, в том числе, на «праве *народов на* самоопределение» (ст. 5-3); Россия гарантирует «права коренных малочисленных *народов*» (ст. 69), а Франция наделяет особым статусом «заморские *административно-территориальные образования*» (ст. 74). Кроме того, в российской Конституции закреплено право каждого «определять и указывать свою национальную принадлежность» или не делать этого (ст. 26-1).

Обе конституции устанавливают единый государственный язык (соответственно русский и французский), но сама формулировка статей и их место в тексте Основного закона дают представление о различии в подходе двух государств к этому вопросу. Во французской Конституции лаконичная формула «Язык Республики — французский» включена во вторую статью, вместе с национальным флагом, гимном и девизом, что превращает язык в один из символов государственности. Что касается «региональных языков», несколько лет назад все же признанных «частью национального достояния Франции», то упоминание о них отнесено в ст. 75-1. Все предложения о включении этой новой нормы в текст ст. 2, освящающей статус французского языка, были категорически отвергнуты.

В Конституции РФ одна и та же статья устанавливает государственный язык (ст. 68-1), предоставляет республикам право устанавливать «собственные государственные языки», употребляемые «в органах государственной власти, органах местного самоуправления, государственных учреждениях республик наряду с государственным языком Российской Федерации» (ст. 68-2), а также «гарантирует всем народам право на сохранение родного языка, создание условий для его изучения и развития» (ст. 68-3). Помимо коллективных языковых прав, закреплено

[6] В то же время Конституционный совет отклонил как противоречащее Основному закону требование о признании корсиканского *народа* частью французского народа (см. подробнее [Филиппова, 2012]).

право каждого «на пользование родным языком, на свободный выбор языка общения, воспитания, обучения и творчества» (ст. 26-2).

Интересно сопоставить также преамбулы двух конституций. Французская декларирует «приверженность правам человека и принципам национального суверенитета», а также преемственность с «Декларацией 1789 года, подтвержденной и дополненной преамбулой Конституции 1946 года». Российская, отменяя последнюю Конституцию РСФСР 1978 г., содержит отсылки не только к «суверенной государственности, правам и свободам человека», «гражданскому миру и согласию» и «незыблемым демократическим основам», но и к «общей судьбе на своей земле», а также «памяти предков, передавших нам любовь и уважение к Отечеству, веру в добро и справедливость». Таким образом, российская Конституция, в отличие от французской, содержит референции не только юридического, но и морального порядка, компенсируя тем самым недостаточную глубину юридической легитимности государства.

Национальная идентичность, суверенитет и гражданское сознание

Тема суверенитета, государственной независимости является важнейшим аргументом для утверждения национальной идентичности. Она особенно актуализируется в те моменты, когда этот суверенитет находится под угрозой, реальной или мнимой, будь то в результате глобализации и усиления наднациональных институтов, которым государства добровольно или вынужденно делегируют часть своих полномочий — от главенства международного права над национальным до отказа от национальной валюты и открытия границ[7], — либо в результате острой экономической конкуренции с ее инструментами принуждения, такими как ВТО или Всемирный банк, либо вследствие доминирования транснациональных корпораций, чьи интересы противоречат сохранению преград на пути перемещения денег, товаров, информации и людей. Характерно, что как во Франции, так и в России тема «защиты национального

[7] Кстати, в этом континууме у России сохраняется больше атрибутов суверенитета: к собственной валюте добавился утвержденный в конце 2015 г. приоритет национального законодательства над международным.

суверенитета» напрямую увязывается с противодействием «американскому империализму».

Утрата суверенитета, пишет французский социолог и политолог А. Мендра, ощущается как угроза личной безопасности, а чтобы гражданин чувствовал себя сильным, ему нужно сильное государство. В лозунге крайне правых «Франция — французам» он справедливо усматривает двойное значение: первое (культуралистское, питающее антимиграционизм — ЕФ) — «страна должна быть населена настоящими французами, от чужаков следует избавляться», — и второе (политическое, лежащее в основе евроскептицизма — ЕФ): «французы должны быть хозяевами в своем доме и сами управлять собой» [Mendras, 2002, p. 137—142].

Суверенитет необходим не только для того, чтобы «быть хозяевами в своем доме», но и для самого существования нации. Об этом идет речь в первом послании, с которым обратился к Федеральному собранию В.В. Путин после избрания его президентом: «Сможем ли мы сохраниться как нация, как цивилизация, если наше благополучие вновь и вновь будет зависеть от выдачи международных кредитов и от благосклонности лидеров мировой экономики?» [Послание, 2000]. Однако не каждое суверенное государство можно назвать государством-нацией.

Идея суверенитета (как и само слово «суверен») исторически гораздо старше национальных государств: во Франции она восходит к XVI в., когда в противодействии власти римского императора и папского престола формировалась абсолютная монархия. Источником суверенитета стал король, коронация которого совершалась отныне не в Риме, а в Реймсе. В 1791 г. Республика, сбросив с трона короля, вверила суверенитет, т.е. ничем не ограниченную власть, в руки Нации, и только с этого времени Франция может считаться *национальным государством*, хотя *суверенным* она была к тому времени уже два столетия. Принцип *национального* суверенитета, сформулированный впервые в Декларации прав человека и гражданина и затем в Конституции Первой Республики как «единый, неделимый, неотчуждаемый и неотъемлемый», воспроизводится во всех последующих конституциях. Тем не менее, национальная история не начинается вместе с Республикой, но включает в себя и Верцингеторикса, и Хлодвига, и Жанну д'Арк, и Людовика XIV, и Наполеона — все они внесли вклад в завоевание, утверждение, отстаивание или расширение *государственного суверенитета* и могущества.

Иначе рассуждает В.А. Тишков, справедливо полагающий, что «СССР, несмотря на радикальный разрыв в 1917 г., был

продолжением *исторического российского государства*, [хотя] слово «Россия» исчезло из названия страны, а вместе с ним ушли из языка понятия российского народа и россиян. Советская модернизация и культурная политика, при всех деформациях, оказали позитивное действие на сохранение и развитие малых культур, а общие исторические испытания и достижения способствовали … консолидации советского народа в социально-культурном и поведенческом смыслах» — однако совершенно необоснованно выводящий из существования «во времена Петра I и М.В. Ломоносова» понятия «*российский народ*» и наличия и «*идеологии национализма* в российской истории» многовековую историю *российской нации*. Отстаивая «взгляд на Россию как на национальное государство, будь это Российская империя или СССР» и рассматривая как «стереотип» постулат о том, что империя не может быть национальным государством, он пишет: «В СССР единство советского народа обеспечивали формулы интернационализма и дружбы народов. На самом деле это единство в значительной мере держалось на *тоталитарно-авторитарной форме управления* и на идеологии советского патриотизма. Не называя себя так официально, советский народ представлял собой *гражданскую нацию*, а СССР был *национальным государством* не в меньшей мере, чем другие крупные и *гетерогенные по этническому составу населения* государства…» [Тишков, 2008] (курсив мой — *Е.Ф.*). В этом длинном рассуждении несколько раз происходит подмена оснований. Во-первых, как это прекрасно известно конструктивисту В.А. Тишкову, национализм является идеологией, *предшествующей* созданию нации, а потому наличие в обществе такого проекта вовсе не означает, что он уже реализован или будет реализован в кратко-, средне- или долгосрочной перспективе. Во-вторых, начав оперировать политическими аргументами, т.е. выводить основание нации из суверенитета (отсюда отсылки к «историческому российскому государству»), автор заканчивает аргументами культурными (указывая на «гетерогенность этнического состава» многих национальных государств), как если бы именно культурное многообразие, а не тоталитарно-авторитарная форма управления, было несовместимо с понятием «гражданская нация».

В этом же ключе рассуждает В.В. Путин, не только полагая, что «для возрождения национального сознания нам нужно связать воедино исторические эпохи и вернуться к пониманию той простой истины, что Россия началась не с 1917 и даже не с 1991 г., что у нас единая, неразрывная тысячелетняя история, опираясь на которую мы обретаем внутреннюю силу и смысл

национального развития [Послание, 2012] — но и предлагая видеть в ополчении Минина и Пожарского, к которому отсылает новый государственный праздник — День народного единства, отмечаемый 4 ноября, «рождение нашей гражданской нации» [Путин, 2012]. Возможно, для соединения исторических эпох полезнее мог бы стать эфемерный День согласия и примирения, которым поначалу предлагалось заменить годовщину Октябрьской революции и от которого в итоге отказались.

Нам представляется более адекватной характеристика российской идентичности как «*государственно-гражданской*», предложенная Л.М. Дробижевой. Вот как она аргументирует эту точку зрения: «Три четверти россиян присоединяются к мнению «мы — граждане России», но сильное ощущение связи с гражданами страны присуще не более чем трети респондентов. *Солидаризация россиян основана, главным образом, на ассоциированности с государством* и эмоциональными переживаниями. <…> Рост патриотических чувств, имевший место в последнее время, базируется главным образом на охранительных представлениях. *Не декларационного, а радеющего за страну патриотизма у людей недостает*» [Дробижева, 2017, с. 19—20] (курсив мой — *Е.Ф.*). Такая оценка подтверждается данными мониторингового исследования ИС РАН: 66 % опрошенных заявили, что с гражданами страны их объединяет, прежде всего, государственная общность, 54 % — общность со страной. Для сравнения: русский язык, историческое прошлое и культура — символы, обычаи, праздники — получили по 37 % голосов[8]. Авторы исследования пришли к выводу о «…характерном для России восприятии общества как ипостаси «Державы». При таком массовом восприятии государство от общества неотделимо, а само общество выдает власти мандат на осуществление функции заботы о народе <…> Носителем державного понимания общества и державной версии патриотизма является подавляющая часть российского населения, а не какие-либо конкретные социальные группы» [Горшков, Петухов, 2017, с. 387]. В рейтинге доверия россиян лидирует так называемая «державная триада»: президент (67 %), армия (65 %) и православная церковь (46 %), тогда как главам республик и губернаторам доверяют 30 %, а органам местного самоуправления — 20 % опрошенных[9]. Французы, напротив, более склонны

[8] ИС РАН. Российское общество и вызовы времени, 2015 [Горшков, Петухов, 2017, с. 275—276].

[9] ИС РАН. Российское общество и вызовы времени, 2016 [Горшков, Петухов, 2017, с. 170].

доверять низшему, самому близкому к ним эшелону администрации: руководству мелких и средних предприятий (80 %), мэрам коммун (68 %), тогда как доверие президенту выражают лишь 34 % участников опроса, депутатам — 26 %, политическим партиям — 10 %[10]. Показательно также, что 40 % французов участвуют как минимум в одной общественной организации, причем этот показатель стабилен на протяжении 30 лет[11], тогда как в России о таком участии заявили менее 25 %, среди которых почти половина приходится на членство в профсоюзах и товариществах собственников жилья[12]. Существенны отличия между двумя странами и в том, что касается общественно-политической активности граждан: французы в два раза чаще россиян обращаются к политикам или в государственные органы, в три раза чаще участвуют в разрешенных демонстрациях, в пять с лишним раз чаще подписывают различные петиции и обращения[13].

Нация и «многонациональность»

Для российского дискурса национальной идентичности характерна неопределенность в понимании самого предмета, проистекающая из конституционной формулы «многонациональный народ». Тема необходимости «развития национальных культур» и «консолидации многонационального российского общества» присутствует в посланиях всех трех президентов РФ Федеральному Собранию. Приведем по одному примеру:

> Целостность государства в значительной мере базируется на поддержании единства гражданского общества и сохранении *многообразия его этнических компонентов*. <…> В целом политика *межнационального согласия* должна занять одно из ведущих мест в государственной стратегии развития Российской Федерации [Послание, 1994, Б. Ельцин].

[10] Ipsos : Fractures françaises, 2018. https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2018-08/french_fractures_2018.pdf.

[11] INSEE Première. Trente ans de vie associative, 2013. https://www.insee.fr/fr/statistiques/1908144.

[12] ИС РАН. Российское общество и вызовы времени. 2016 [Горшков, Петухов, 2017, с. 204].

[13] Показатели политического и общественного участия жителей различных стран в 2014 гг., данные Европейского социологического опроса (ESS, 7-я «волна»). [Горшков, Петухов, 2017, с. 223].

Многонациональный мир — уникальное преимущество России, мир, в котором больше тысячи лет вместе живут *представители самых разных национальностей* и конфессий» [Послание, 2011, Д. Медведев];

Мы обеспечили устойчивость и стабильность практически во всех сферах жизни, а это критически важно для *нашей огромной многонациональной страны*, со сложным федеративным устройством, с *многообразием культур*, с памятью об исторических разломах и труднейших испытаниях, которые выпали на долю России. [Послание, 2018, В. Путин].

Однако за кажущимся постоянством можно различить меняющееся со временем отношение к проблеме «многонациональности» и различные стратегии решения «национального вопроса». В посланиях Б.Н. Ельцина много внимания уделяется федеративным отношениям, хотя унаследованный от СССР этнический федерализм рассматривается как источник возможных противоречий и нестабильности, «межэтнических конфликтов», узурпации власти и ресурсов «титульными национальностями» и дискриминации «нетитульных». В них говорится о «сохранении уязвимых этнических культур и общин» и «самоорганизации этнических общностей, не имеющих своих национально-территориальных образований… в форме национально-культурной автономии»; содержатся также прямые указания на необходимость выработки «национальной политики» как на уровне концепции, так и принятия конкретных законов.

Первый и второй президентский сроки В.В. Путина характеризует крен в сторону деэтнизации политики и продвижения гражданского понимания нации: «И не нужно специально искать национальную идею. Она сама уже вызревает в нашем обществе. Главное — понять, в какую Россию мы верим и какой хотим мы эту Россию видеть. При всем обилии взглядов, мнений, разнообразии партийных платформ у нас были и есть общие ценности. Ценности, которые сплачивают и позволяют называть нас единым народом» [Послание, 2000]. В последующих посланиях вопросам, связанным с этническим многообразием и гражданским единством, уделяется немного внимания. В большинстве случаев дело ограничивается дежурной фразой вроде «Единство России скрепляют присущий нашему народу патриотизм, культурные традиции, общая историческая память» [Послание, 2003]; «Россия была, есть и будет крупнейшей европейской нацией», «Мы свободная нация…» [Послание, 2005]. Только однажды,

в связи с референдумом в Чечне, появляется упоминание о «едином российском многонациональном народе, неотъемлемой частью которого по праву считают себя чеченцы» [Послание, 2005]. Тема федеративных отношений практически сходит на нет, слово «национальный» встречается почти исключительно в словосочетаниях «национальная экономика», «национальные приоритеты», «национальные ресурсы» и т.п., а слово «культура» неизменно сопровождается определением «российская».

Дискурс резко меняется в первом послании Д. Медведева, которому предшествуют знаменитая Мюнхенская речь В. Путина, лейтмотивом которой являются угроза государственному суверенитету и глобальное отсутствие безопасности, а также «операция по принуждению Грузии к миру», проведенная уже при президенте Д. Медведеве. Возвращается риторика многонациональности, а вопросы защиты Отечества, его традиций и ценностей занимают необычно большое место. В отличие от Послания-2000, где «общие ценности» как основа единства народа лишь упомянуты, в Послании-2008 дан развернутый перечень «очевидных, всем понятных вещей, общее представление о которых и делает нас единым народом, Россией»: это справедливость, личная свобода, государственный суверенитет, межнациональный мир, единство разнообразных культур, защита малых народов, семейные традиции, любовь и верность, забота о младших и старших, патриотизм, вера в Россию, «глубокая привязанность к родному краю, к нашей великой культуре». Помимо набора общих ценностей, залогом «единства российской нации» названа «поддержка национальных традиций и культур народов России». Более того, вновь зашла речь об «укреплении федеративных основ». Сформулирован и позитивный образ (много)национальной идентичности, с явным акцентом на прошлые достижения:

> Наш народ духовно и нравственно богат. Нам есть чем гордиться, есть что любить. Есть что отстаивать и что защищать, есть к чему стремиться. <…> речь идет о народе с тысячелетней историей, освоившем и цивилизовавшем огромную территорию. Создавшем неповторимую культуру. Мощный экономический и военный потенциал. У нас исторически сложился уникальный и богатейший опыт толерантности и взаимного уважения [Послание, 2008].

В то же время, упоминаются «проблемы, способные обострять межэтнические, межконфессиональные отношения»

и затруднять «управление гигантской и сложнейшей по своему национально-культурному составу страной».

Общая направленность дискурса национальной идентичности остается неизменной во всех посланиях президента Д.А. Медведева. Однако в январе 2012 г., накануне возвращения в президентское кресло В.В. Путина, последний публикует программную статью «Россия: национальный вопрос», в которой заявляет: «Для России — с ее многообразием языков, традиций, этносов и культур — национальный вопрос, без всякого преувеличения, носит фундаментальный характер» [Путин, 2012], а в декабре того же года вновь избранный президент своим указом утверждает Государственную стратегию национальной политики РФ до 2025 г., пришедшую на смену Концепции национальной политики РФ, принятой при Б.Н. Ельцине в 1996 г.

Важнейшие положения статьи В.В. Путина, вызвавшие широкую дискуссию, сводятся к следующему. Для России характерны:

1) поликультурность: «Россия возникла и веками развивалась как многонациональное государство… в котором постоянно шел процесс взаимного привыкания, взаимного проникновения… сотен этносов, живущих на своей земле вместе и рядом с русскими»;
2) особый тип идентичности: «полиэтническая цивилизация, скрепленная русским культурным ядром. Такая цивилизационная идентичность основана на сохранении русской культурной доминанты, носителем которой выступают не только этнические русские, но и все носители такой идентичности независимо от национальности»;
3) особая роль русского народа: «Русский народ является государствообразующим — по факту существования России. Великая миссия русских — объединять, скреплять цивилизацию»;
4) центральное место русской (не российской) культуры: «Стержень, скрепляющая ткань этой уникальной цивилизации — русский народ, русская культура. Принцип распознания «свой—чужой» определяется общей культурой и общими ценностями;
5) примат государственно-гражданского чувства над этническим и религиозным: «Никто не имеет права ставить национальные и религиозные особенности выше законов государства. Однако при этом сами законы государства должны учитывать национальные и религиозные особенности».

Самое удивительное состоит в том, что провозглашаемые в статье «поликультурность» и «многонациональность» российского народа противопоставляются «европейскому мультикультурному проекту», ответственность за «провал» которого возлагается на «саму модель национального государства», которое якобы «исторически строилось *исключительно на основе этнической идентичности*» [Путин, 2012].

Основные идеи программной статьи воспроизводятся и в президентском Послании-2012:

> Россия веками развивалась как *многонациональное* <…> *государство-цивилизация*, скрепленное русским народом, *русским языком и русской культурой, которые для всех нас родные*, которые нас объединяют и не дают раствориться в этом многообразном мире. <…> мы с огромным вниманием и с огромным уважением относимся, и должны, и будем относиться к каждому этносу, к каждому народу Российской Федерации. В нашем многообразии всегда была и есть наша красота и наша сила (курсив мой — *Е.Ф.*).

Обращает на себя внимание характерная оговорка: «*Для планеты* мы, независимо от нашей этнической принадлежности, *были и остаемся единым народом*», разграничивающая «идентичность для себя» (этническое многообразие) и «идентичность для других» (гражданское единство).

В духе нового президентского видения «национального вопроса» изменились и формулировки рамочного документа, регулирующего «национальную» (в значении «этническую») политику. И Концепция (1996), и Стратегия (2012) начинаются с утверждения многонациональности России (совпадение практически дословное), однако если в первой версии документа за всеми народами, «сложившимися как этнические общности на территории России», признавались не только наличие «уникальных особенностей материальной и духовной культуры», а также статус «коренных», но и «*историческая роль в формировании* российской государственности», тогда как русскому народу отводилась «объединяющая роль», то во второй русский народ назван «*системообразующим ядром* единения народов», которые «*внесли свой вклад в развитие* российской государственности и культуры», а «единый культурный (цивилизационный) код» российского государства основан «на сохранении и развитии *русской культуры и языка*», и лишь затем — «историко-культурного наследия всех народов». Является ли такое смещение акцентов

уступкой русским националистам или попыткой выбить почву у них из-под ног, «перехватив» их повестку, или же собственной позицией первых лиц государства — не столь существенно, поскольку как Послания, так и Стратегия имеют статус официальных документов, публикуемых на сайте Кремля и широко распространяемых печатными и электронными СМИ. Во всяком случае, националистически настроенные идеологи горячо приветствовали позицию В.В. Путина по национальному вопросу, прочитав между строк то, что не было сформулировано открыто:

> Владимир Путин представил очень внятную концепцию, причем она *четко противостоит концепции национального государства*, в рамках которой, кстати, строятся все государства цивилизованной Европы <…> Такое государство <…> не может интегрировать и абсорбировать большие массы инокультурного населения. <…> Своими словами я бы сказал, что *это империя. Не в административном смысле, а в смысле культурно-цивилизационном. Это иной тип идентичности*[14] (курсив мой — *Е.Ф.*).

> Путин вывел *русский вопрос* из подполья. Отныне говорить о русских правах и проблемах не будет считаться чем-то крамольным и неприличным. Да и сам факт появления статьи <…> является подтверждением факта оформившегося сотрудничества власти с рядом патриотических организаций <…>. …статья — доказательство нашей правоты в том, что *русское патриотическое движение должно смело интегрироваться во власть* и учиться управлению таким сложным организмом, как российское государство[15] (курсив мой — *Е.Ф.*).

> …у нас — *полиэтнический характер общества*, *имперский характер*, когда в одном и том же стратегическом пространстве живут разные культуры, разные этносы, разные конфессии. <…> И *полиэтнический характер нашего общества резко отличает нас от французов, которые стали делать политическую нацию изначально*. <…> Путин выступает в этой статье против <…> либерально-западнической модели национализма, буржуазного национализма, которая основана на отказе этническим группам, в том числе и русскому народу, в особом этническом стиле жизни, <…> *отвергает космополитизм, либерализм и ориентацию на индивидуальную идентичность*, то есть доминирующую на западе модель. <…> (западно-американское-европейское-постмодернисткое общество) не является <…> общеобязательным для всего мира. Фактически, Путин как раз *утверждает Евразийскую концепцию*[16] (курсив мой — *Е.Ф.*).

[14] М. Леонтьев http://actualcomment.ru/rossiya_natsionalnyy_vopros.html.

[15] Д. Рогозин. Русский ответ Владимиру Путину // Известия, 31.01.2012.

[16] А. Дугин http://actualcomment.ru/rossiya_natsionalnyy_vopros.html.

Государственно-державный приоритет очевиден и в Стратегии 2012—2025, о чем свидетельствует иерархия в формулировке ее целей: «интересы государства» стоят выше интересов «общества, человека и гражданина»; «укрепление государственного единства и целостности России» важнее «сохранения этнокультурной самобытности ее народов», а «обеспечение конституционных прав и свобод граждан» вообще замыкает список. В другом разделе документа «сохранение и развитие этнокультурного многообразия народов России» опережает «гармонизацию национальных и межнациональных (межэтнических) отношений», а последняя предшествует «обеспечению равенства прав и свобод человека и гражданина независимо от расы, национальности, языка, отношения к религии и других обстоятельств».

Такое ранжирование приоритетов находит отражение в массовом сознании: по данным исследований ИС РАН, более 80 % опрошенных полагают, что «государство должно поддерживать культуру всех народов страны» [Горшков, Петухов, 2016, с. 361], тогда как «не более половины населения разделяют мнение о том, что в государстве люди всех национальностей должны обладать равными правами» [Дробижева, 2017, с. 20].

В отличие от идеологов русского национализма, сторонники укрепления российской гражданской нации восприняли риторику «культурно-цивилизационного кода» и новую постановку «русского вопроса» с понятной обеспокоенностью:

> …если мы хотим создать демократическое общество, то главный его субъект — отдельная личность. <…> право каждого человека — выбирать свою идентичность, но государство должно относиться к людям, не как к представителям разных народов, а просто как к гражданам Российской Федерации. <…> Никаких особых прав групп, особых прав этносов, наций быть не может в рамках общества. <…> страна нуждается не в программе по национальному вопросу, а в двух конкретных программах — по федерализму (где будет определено, что делать с разными субъектами, как поддержать их уровень развития и так далее) и миграционной политике[17].

> В статье <…> недостает при рассмотрении национального вопроса и устройства нашей страны как многонационального государства обсуждения вопроса о федерализме. <…> есть регионы, имеющие отличительный этнокультурный облик <…> и отсюда у нас республики. Это один из краеугольных камней федеративного устройства, и все попытки его замолчать или, тем более, ликвидировать, будут означать… большие потрясения для России. На мой взгляд, они просто невозможны[18].

[17] В. Иноземцев: http://actualcomment.ru/rossiya_natsionalnyy_vopros.html.

[18] В. Тишков: http://actualcomment.ru/rossiya_natsionalnyy_vopros.html.

Настороженность вызвала она и в республиках. Так, полномочный представитель Татарстана на обсуждении статьи В.В. Путина, организованном в Московском доме национальностей, заявил:

> Многонациональность страны — это не только декларация, это, прежде всего, многоязычие, потому что основным фактором идентификации этноса является язык. Если мы только с помощью русского языка хотим создать многонациональное государство, этого не получится. Нужно нам определиться с государственными языками России: один будет, два будет, будет какая-то квота? Определиться со статусом региональных языков субъектов Федерации — их 21. Определиться с развитием языков других народов. Языковая политика — это есть формирование многонационального государства» [Информационно-аналитический..., с. 44].

Ответом на эти вопросы стало оперативное принятие, вслед за выступлением В.В. Путина на Заседании Совета по межнациональным отношениям в Йошкар-Оле (Заседание 2017), поправок в Закон об образовании (2018), устанавливающих добровольность изучения «родных языков», к которым впервые за всю историю страны отнесен и русский (тем самым уходит в прошлое курьезная формула «русский и родные языки»), вполне предсказуемо вызвавшее бурную реакцию во многих республиках.

Еще одной провоцирующей президентской инициативой стала попытка принятия «Закона о российской нации». Идею о необходимости «принять федеральный закон рамочного характера <...> под условным названием «Формирование российской идентичности» ... выдвинул на заседании Совета по межнациональным отношениям академик В.А. Тишков [Заседание, 2016]. Бывший министр по делам национальностей В.А. Михайлов, поддержав его, предложил свой вариант названия: «О российской нации и управлении межэтническими отношениями». Именно так и было сформулировано президентское поручение по итогам дискуссии: «...что точно совершенно можно и нужно реализовывать, прямо над этим нужно подумать и в практическом плане начать работать, — это закон о российской нации» [Там же]. Однако еще до появления проекта предполагаемого закона он вызвал протесты и возмущенную критику поборников идеи о «государствообразующей роли русского народа», апогеем которой стало вынесение на пленарное заседание Государственной Думы вопроса об изменении Конституции РФ: замене фразы «многонациональный народ РФ» на фразу «русский народ и народы РФ, соединенные общей судьбой на своей земле». Петиция

в поддержку этого требования депутата от КПРФ — «Изменить Конституцию РФ! За государствообразующий статус русского народа!» — была размещена на портале общественных инициатив change.org, где собрала около тысячи восьмисот подписей. Интересна аргументация авторов петиции: «К сожалению, есть все основания полагать, что авторы этого закона предложат так называемую «французскую» модель нации, когда ее членами считают всех обладателей одинаковых паспортов, без признаваемой самобытности народов. Подобная политика сегодня сделала Францию добычей иммигрантов и террористов, в России же неминуемо вызовет взрыв сепаратизма и национал-экстремизма, чреватый распадом страны». Напомню, что случающиеся во Франции эксцессы вроде беспорядков в пригородах осенью 2005 года или более близких к нашему времени громких терактов российские комментаторы привычно (и необоснованно) объясняют как раз стремлением мигрантов «сохранить свою национальную самобытность» и нежеланием ассимилироваться, а также «политикой мультикультурализма», которую Франция (в отличие от СССР и постсоветской России) никогда не проводила.

К тому же опасения противников законопроекта были напрасны: достаточно внимательно почитать стенограмму Заседания-2016, чтобы убедиться, что в понимании власти основанием единства «российской нации» являются общие ценности, обычаи и традиции, великая русская культура и русский язык» — то есть именно искомая «самобытность». Только из уст отдельных представителей экспертного сообщества прозвучали мысли о том, что идентичность гражданской нации — это не только «символы и ценности, язык и культура, совместно пережитые драмы и достижения», но и «готовность бороться за общие интересы», «активная гражданская позиция», «равенство всех перед законом, соблюдение прав человека, реализация социальной справедливости, уважение достоинства людей независимо от национальности» [Заседание, 2016].

Как бы то ни было, разработчики закона были вынуждены переименовать его в «Закон об основах государственной национальной политики», признав, что «общество не очень подготовлено к восприятию такого понятия, как единая нация, объединяющая все национальности» — такая констатация, сделанная В.А. Тишковым, идет вразрез с его неоднократными утверждениями о том, что российская нация давно существует. В то же

время, она вполне логично вытекает из его же рассуждения о живучести этнонационализма — в частности, русского этнонационализма, возрождающегося в разных обличиях: «если у русской нации нет «своей республики», то нужно ее создать, как когда-то считал Абдулатипов, или же объявить Российскую Федерацию национальным государством русских, как предлагали на заре нового тысячелетия авторы законопроекта о русском народе. Или же, как некий компромисс, объявить всех жителей страны русскими, если они того пожелают, как призывали Сергей Глазьев и другие сторонники более просвещенного варианта этнонационализма» [Тишков, 2006].

Есть, однако, один вопрос, который не обсуждается в дискуссиях — а его следовало бы обсудить. Почему те же самые люди, которые, несмотря на социальные и культурные различия, еще вчера ощущали себя советскими людьми, оказались «не готовы» к новой национальной идентичности? Только ли потому, что не могут договориться, следует ли называть ее «русской» или «российской»? Или потому, что название «СССР» было этнически нейтральным, а название «Россия» таковым не является? Или потому, что рухнул железный занавес, и государственные границы больше не на крепком замке? Наверное, все эти причины могут в той или иной мере служить объяснением, но важнее, видимо, то, что Советский Союз был в первую очередь социалистическим проектом, обращенным в будущее, а не в прошлое. Характерно, что вместо «советской нации» была придумана «новая историческая общность людей — советский народ», т.е., по замыслу идеологов, нечто небывалое, уникальное, передовое. Культура, обслуживавшая этот проект, могла быть «национальной (в смысле «этнической» — *Е.Ф.*) по форме» при условии, что она «социалистическая по содержанию». Эта конструкция работала до тех пор, пока советское государство обеспечивало своим гражданам социальную защиту, уверенность в завтрашнем дне и — шире — светлое будущее. Когда же обещанный к 1980 г. коммунизм так и не наступил, а вместо него начались афганская война и тотальный товарный дефицит, разочарованный *советский народ* не встал на защиту *социалистического отечества*, а позволил ему уйти в небытие. Чтобы россияне стали ощущать себя единой нацией, необходимо, чтобы у этой нации было, в соответствии с классическим ренановским принципом, желание жить вместе, а не выживать в одиночку, каждый за себя.

Национальная идентичность и культура

Любителям противопоставлять Российскую Федерацию с ее «многонациональностью» единой и неделимой Французской республике будет небезынтересно узнать, что французы тоже охотно объявляют главной характеристикой своей страны ее гетерогенность и пестроту: афористичную формулу «имя Франции — разнообразие» [Бродель, (1986) 1995, с. 20] вовсю цитируют ученые и учителя, журналисты и политики. Вот только декларации относительно «права на отличие» не облекаются здесь в политическую форму «национальной государственности» и «коллективных прав народов», а «национальные» (как сказали бы в России) языки и культуры именуются «региональными». Термин же «национальная идентичность» является синонимом французской идентичности, и основания ее, для многих, в первую очередь политические: это республиканские ценности.

Дебаты относительно содержания национальной идентичности начались во Франции в середине 1970-х гг., т.е. задолго до того, как президент Н. Саркози затеял вокруг этой темы шумную общенациональную дискуссию. И отнюдь не правые, а социалисты были первой крупной общенациональной партией, сделавшей национальную идентичность важнейшим сюжетом предвыборных кампаний начиная с 1981 года [Martigny, 2016, p. 87—90], когда Ф. Миттеран, выступая на Чрезвычайном съезде Социалистической партии, призвал: «Давайте любить Францию такой, какая она есть, и да сумеем мы защитить ее идентичность. Идентичность страны, которая сознает свое величие — а это не только ее армия, хотя и она необходима, — но и ее культура, ее язык, ее история в своей непрерывности, ее судьба и ее будущность»[19].

После теракта в редакции Шарли Эбдо Н. Саркози заявил: «Мы — наследники великой культуры. Место культуры — не на последней странице любого проекта, а в самом его сердце, поскольку <…> *идентичность — это прежде всего вопрос культуры*[20] (курсив мой — *Е.Ф.*). Однако и в этом он не оригинален: задолго до него эту связку осуществили левые силы.

Недавно опубликованное исследование «Высказать Францию. Культура(ы) и национальная идентичность. 1981—1995»

[19] Ф. Миттеран. Речь на чрезвычайном съезде Социалистической партии 24 января 1981 г. [цит. по: Martigny, 2106. с. 98].

[20] Н. Саркози. Выступление на заседании исполкома партии Союз за народное движение, 17 января 2015. https://www.lexpress.fr/actualite/politique/le-mea-culpa-de-sarkozy-sur-l-identite-nationale_1646243.html.

[Martigny, 2016] прослеживает важнейшие этапы эволюции культурной политики в годы правления социалистов. После мая 1968 г., когда громко заявили о себе различные меньшинства, требующие признания их идентичности, на смену республиканскому глобальному, универсалистскому культурному нарративу приходит идея поиска корней и переосмысление понимания идентичности в партикуляристской парадигме. Этот новый подход, считает В. Мартини, основывается на антропологическом всеохватном понимании культуры, сформулированном К. Леви-Строссом:

> Каждая культура может рассматриваться как совокупность символических систем, среди которых на первом месте стоят язык, система брачных связей, экономические отношения, искусство, наука, религия. Все эти системы призваны выражать определенные аспекты реальности, и более того — отношения, которые существуют между этими двумя типами реальности и между самими символическими системами [Lévi-Strauss, 1950, p. XIX].

Такое широкое понимание культуры позволяет обосновать тезис о том, что любая угроза культуре представляет опасность и для самого существования группы, которая ее разделяет.

Исторически первой политической партией во Франции, сформулировавшей взаимосвязь между нацией и культурой, была компартия. Коммунисты не только раньше других — еще до войны — осознали важнейшую роль культуры, но и прочно и надолго связали ее с сохранением национальных традиций: «защищать Францию в их понимании стало означать защищать национальную культуру — свидетельство величия страны» [Martigny, 2016 p. 589—610]. Морису Торезу принадлежит идея об ответственности рабочего класса за сохранение культурного наследия, которое отныне рассматривается не как «буржуазное», а как «национальное». Именно коммунисты требовали увеличения бюджета на культуру, поддерживали творческую интеллигенцию, но также способствовали демократизации культуры, ее доступности для народа — в частности, создавая широкую сеть домов культуры. Отголоском этой культурной политики и сегодня остается бесплатный или льготный допуск молодежи до 26 лет во все государственные музеи, театры и кинотеатры.

После событий 1968 года, которые можно рассматривать как движение молодежи за культурное освобождение, постепенно

на смену политизации культурных проблем приходит культурная интерпретация проблем политических, т.е. осуществляется переход от «всеобщности политики» к «всеобщности культуры» [Martigny, 2016, p. 741—745]. В этом контексте интерес к теме проявили социалисты. Ф. Миттерану принадлежат слова: «Социализм обычно представляется как экономический или политический проект, тогда как культурное измерение часто остается за рамками наших дискуссий <…>. Если социализм не принимает во внимание культурное измерение, то это не социализм»[21]. Культура отныне рассматривается не только как инструмент утверждения национального величия, но и как вектор национального единства, как средство оздоровления нации (французское *redressement national* — практически синоним нашему «вставанию с колен»). Чтобы успешно выполнять эту функцию, культура должна быть «национализирована», т.е. за ее развитие должно отвечать государство. Именно при социалистах создается мощное министерство культуры во главе с харизматичным и энергичным Жаком Лангом, и практически одновременно организуется «Комитет в защиту национальной идентичности», в который входят многочисленные сторонники Ланга из числа кинематографистов и критиков. В своем манифесте комитет призывал бороться с «культурной колонизацией Франции американским кино и американскими песнями» и предупреждал, что такое отдание на откуп иностранным интересам национальной идентичности «неминуемо приведет к обескультуриванию … молодежи». В практической плоскости предложение комитета состояло в сокращении установленной министерством культуры квоты на телепоказ зарубежных фильмов с 50 до 40 % и разделении этой квоты на две равные части: 20 % для американских фильмов, оставшиеся 20 % — для фильмов других стран[22]. Но социалисты в годы своего пребывания у власти не просто «добавили» к своей политике культурное измерение: фактически уступив либеральному капитализму на экономическом поле, они ограничились противостоянием ему на поле культуры. Отстаивая утверждение, что культура не является товаром, социалисты выводят ее за рамки рыночных отношений, что выражается в государственном финансировании политики «культурной исключительности», направленной на защиту французской

[21] Миттеран Ф. Интервью телеканалу RF3. Август 1977.

[22] https://www.lemonde.fr/archives/article/1981/10/24/une-reponse-du-comite-pour-l-identite-nationale-ils-n-ont-rien-compris-au-film_3040007_1819218.html.

культурной идентичности (под которой в первую очередь понимается «высокая» профессиональная культура) от угрожающей ей «стандартизирующей и оглупляющей»[23] американской культурной индустрии, «навязывающей» французам свою кино-, теле- и музыкальную продукцию.

Социалисты же включают в свои программные документы вопрос о региональных и иммигрантских идентичностях, начинают политику децентрализации, признают право на преподавание в школах языков меньшинств, вводят моду на культуры «третьего мира» и в целом проповедуют культурное многообразие как ценность. Растет интерес ученых к «этнологии Франции», т.е. к изучению современности, повседневности, и обыденности, культурного наследия и крестьянской памяти. В 1984 г. выходит первое издание «Мест памяти» Пьера Нора, в 1986 г. публикуется «Идентичность Франции» Ф. Броделя.

Но уже с 1985 г. правые начинают предпринимать попытки выработать альтернативный культурный нарратив: показательно практически одновременное проведение двух семинаров — организованного социалистами вокруг темы «Французская идентичность» и новыми правыми вокруг темы «Идентичность Франции». В этом альтернативном нарративе угроза национальной культурной идентичности исходит не только от американского культурного империализма (чье место «внешнего врага» вскоре занимает абстрактная «глобализация»), но и от врага внутреннего, на роль которого назначаются иммигранты. Право на отличие и мультикультурализм объявляются «англо-саксонскими принципами», противоречащими базовым республиканским ценностям, а культурная однородность провозглашается необходимым условием существования нации.

С тех пор и поныне в официальном дискурсе соперничают утверждение открытой и многообразной французской идентичности под лозунгом европейской интеграции и борьбы против дискриминации меньшинств — и ее консервативно-охранительное понимание под лозунгом «Франция для французов». В рамках первого подхода Франция предстает родиной Просвещения и Прав Человека, землей, дающей приют и убежище угнетенным и преследуемым. Национальная история представляется как непрерывная и изменчивая, не ограничивающаяся лишь избранными периодами, а историческая генеалогия нации возводится не только к галлам, как это было принято излагать в школьных учебниках

[23] http://www.laviedesidees.fr/L-identite-nationale-une-vieille-idee.html.

начиная с Третьей Республики. «Наши предки — галлы, немного римляне, немного германцы, немного евреи, немного итальянцы, немного испанцы, все больше и больше португальцы, кто знает… Поляки? Я даже подозреваю, что мы немного арабы…»[24].

В рамках второго законодательно признается «позитивная роль французского колониального присутствия на заморских территориях и в Северной Африке», раздаются призывы выйти из ЕС, ввести этнорасовые категории в национальную статистику, жестко ограничить иммиграцию и требовать от иммигрантов ассимиляции: «Кто бы ни были по национальности ваши родители, маленькие французы, в тот момент, когда вы получаете гражданство, вашими предками становятся галлы и Верцингеторикс»[25].

Впрочем, понимание национальной идентичности у «левых» и «правых» далеко не всегда полярно противоположно. Как те, так и другие видят свою страну носительницей универсальных ценностей и великой культуры, которую необходимо защищать; уверены, что Франция призвана играть важную роль на мировой арене, что от нее зависят судьбы Европы и всего мира. Как те, так и другие присягают на верность республиканским принципам: соблюдению прав и свобод, равенству мужчин и женщин, светскому характеру государства. Как те, так и другие не приемлют коммунитаризма, выступают за единство государства, никто и никогда не ставит под сомнение понимание Франции как гражданской политической нации: «Франция для меня едина, и все ее дети вносят свой вклад в ее идентичность, ее богатство, ее силу. У французов может быть разное происхождение, разные убеждения, разные чувства — но есть только одна солидарная французская нация, с ее территорией, языком, культурой, ценностями, разделяющая общую судьбу»[26].

Нынешний хозяин Елисейского дворца — «внесистемный» политик Э. Макрон — одновременно соглашаясь и споря со своими предшественниками на этом посту, сформулировал накануне выборов свой ответ на вопрос «что есть Франция?»: «Это не застывшая, закрытая, обращенная в придуманное прошлое

[24] Ф. Миттеран. Выступление в Сорбонне 18 мая 1987 г. https://fresques.ina.fr/mitterrand/fiche-media/Mitter00205/francois-mitterrand-a-la-sorbonne-sur-l-identite-francaise.html.

[25] Выступление Н. Саркози 19 сентября 2016 г. http://www.lefigaro.fr/politique/le-scan/2016/09/19/25001-20160919ARTFIG00393-pour-nicolas-sarkozy-des-que-l-on-devient-francais-nos-ancetres-sont-gaulois.php.

[26] Заявление Ж. Ширака, президента Республики и кандидата в президенты на выборах 2002 г. Об отказе от телевизионных дебатов с президентом Национального фронта и о его предвыборной программе. Ренн, 23 апреля 2002 г. http://discours.vie-publique.fr/notices/027000122.html.

идентичность. Но это и не абстрактная идея. Франция — это воля, наша общая воля. На ней одной она и держится»[27]. Он также не раз признавался в том, что относится к теме идентичности с большой осторожностью, поскольку она в последние годы монополизирована правым и ультраправым дискурсом, и предпочитает говорить о «принадлежности к нации» и о «национальном нарративе», или «национальном романе». В нем содержатся некоторые ориентиры, помогающие ощутить принадлежность к нации: великие личности, судьбоносные события — и основополагающий момент: Великая французская революция, в которых кристаллизуется национальная история. Все это и создает привязанность французов к Нации и Республике. (Эти два понятия в политическом воображаемом связаны неразрывно: каждый президент неизменно завершает свои публичные выступления словами «Да здравствует Республика! Да здравствует Франция!»).

Однако в своей программной статье «Почему мы — народ» Макрон, открестившись и от тех, кто хотел бы свести национальный нарратив к одной линии, забыв о присущем Франции стремлении к универсальному, и от тех, кто отрицает единство страны и проповедует партикуляризм различных коммунитаризмов; солидаризуясь с теми, кто проповедует открытую и постоянно развивающуюся французскую культуру и делает ставку на активное гражданство, воодушевленное общим проектом будущего, — когда дело доходит до определения того общего, что объединяет всех французов, обращает свой взор на язык и культурное наследие:

> То, что у нас у всех общее, — это прежде всего французский язык. Он — наша *территория*. Учиться читать и писать [на нем] нужно не только для того, чтобы повысить свои шансы найти хорошую работу. Это прежде всего нужно для того, чтобы укорениться во Франции, в нашей *Нации*. Говорить по-французски, думать по-французски, чувствовать по-французски — жизненно необходимо каждому, кто хочет вписаться в жизнь *Республики*. <…>
>
> Французы должны гордиться своим культурным наследием <…> и Франция по-прежнему гордится своими писателями, художниками, архитекторами, музыкантами… <…> Французская культура сохраняет свое почетное место в мире, оставаясь образцом для тех, кто ищет высших смыслов. Благодаря ей мы знаем, что есть ценности важнее денег. Благодаря ей, мы сознаем, что многообразие — не слабость, а сила[28] (курсив мой — *Е.Ф.*).

---

[27] https://www.facebook.com/EmmanuelMacron/videos/quest-ce-quktre-franɜais-/1858146154417962.

[28] Фигаро, 16 марта 2017 г. https://en-marche.fr/articles/medias/emmanuel-macron-tribune-figaro-culture-francaise-pourquoi-nous-sommes-un-peuple.

Лидеры постсоветской России, как и во Франции, уверены, что «культуре не выжить без активного участия государства в ее судьбе», а чтобы творческие люди «не становились заложниками коммерциализации» и чтобы противостоять «обескультуриванию страны», ей «жизненно необходима общенациональная политика в области культуры» [Послание, 1994]; видят «начало нового духовного подъема» в растущем интересе искусства, театра и кино «к отечественной истории, к нашим корням, к тому, что дорого нам всем» [Послание, 2003]; призывают «беречь единое культурное пространство страны», поскольку «закрепленные в национальной культуре нравственные установки, модели поведения предопределяют успешное развитие личности и нации в целом» [Послание, 2009]; уверены, что «Россия принадлежала и принадлежит к тем странам, которые не только формируют свою собственную культурную повестку, но и оказывают влияние на всю мировою цивилизацию» [Послание, 2012]. Культура оказывается, в конечном счете, столь же важной для существования и воспроизводства *политической*, а не только *культурной* нации: не случайно, подчеркивает Э. Балибар, само слово *культура* стало стратегически важным концептом, в том числе в философии, в тот самый момент, когда национальное государство стало господствующей формой политического устройства в Европе и начало распространяться по всему миру [Balibar, 1994, p. 61].

Национальная идентичность и миграции

В культуралистской парадигме рассматривается и тема миграции, с самого начала тесно связанная с темой национальной идентичности. Уже Ф. Бродель задавался вопросом: «Как определить растущую и внушающую по ряду причин тревогу роль иностранной иммиграции в балансе населения Франции сегодня и, главное, завтра?» [Бродель, 1995, с. 165] — и сам же отвечал: «иммиграция, как мне кажется, впервые поставила перед Францией «колониальную» национальную проблему, которую на сей раз приходится решать в пределах самой Франции. Это влечет за собой политические последствия, которые затушевывают сложный феномен взаимоотталкивания <…> чувства присутствия другого, чужого человека, который отрицает ваше собственное «я», вашу личность до такой степени, что эта рознь, истинная или мнимая, вызывает с одной и с другой стороны тревогу, презрение, страх, ненависть…» [Бродель, (1986) 1995, с. 185, 187].

Двадцать лет спустя почти теми же словами проблему сформулировал М. Ажье: «Как нам ощутить солидарность с людьми, чей образ жизни так далек от нашего, но чье физическое присутствие так близко, а то и агрессивно? Людей нам чужих, которые, похоже, должны (или хотят) таковыми остаться, потому что они не видят ни места, ни возможности, ни причины для интеграции в принимающем обществе?» [Agier, 2016, p. 12].

Те же вопросы актуальны для постсоветской России, куда сначала хлынул поток «русскоязычного» (или «европейского») населения, фактически изгнанного из самоопределившихся по этническому принципу новых независимых государств — что способствовало формированию в определенной части российского общества чувства обиды и несправедливости и подготовило почву для ксенофобии, — а затем его сменила волна экономической миграции уже «титульного» населения. Кроме того, с отменой системы «прописки» активизировалась внутренняя миграция из трудоизбыточных российских регионов (преимущественно из республик Северного Кавказа) в центральную часть страны и обе столицы.

Как во Франции, так и в России причиной актуализации связи между национальной идентичностью и миграцией стало появление легко различимой в публичном пространстве благодаря своей внешности и манере поведения категории людей, чьи социальные и культурные характеристики существенно отличны от большинства населения, а иногда открыто противоречат принятым в обществе нормам и даже установленным законам (как, например, многоженство). В рамках методологического национализма предпочтительным решением этой проблемы видится ассимиляция: «возможность ассимиляции, готовность к ней — вот, я думаю, главное условие для безболезненной иммиграции» [Бродель, 1995, с. 183]. В России первоначальный оптимизм хотевших видеть в выходцах из бывших советских республик «тех, кто близок нам и с кем мы хорошо понимаем друг друга. С кем говорим на одном языке. [Людей] нашей с вами общей российской культуры» [Послание, 2003] вскоре сменился требованием к «переезжающим в Россию <…> с уважением относиться к российской культуре, к нашим национальным традициям» [Послание, 2006].

Проблема миграции — пишет В.С. Малахов — преподносится официальными лицами исключительно в терминах угрозы [Малахов, 2007]. Вот как, например, описывается ситуация в Западной Европе:

Плавильный котел» ассимиляции барахлит и чадит — и не способен «переварить» все возрастающий масштабный миграционный поток. Отражением этого в политике стал «мультикультурализм», отрицающий интеграцию через ассимиляцию. Он возводит в абсолют «право меньшинства на отличие» и при этом недостаточно уравновешивает это право — гражданскими, поведенческими и культурными обязанностями по отношению к коренному населению и обществу в целом. <…> Люди шокированы агрессивным давлением на свои традиции, привычный жизненный уклад и всерьез опасаются угрозы утратить национально-государственную идентичность [Путин, 2012].

Налицо «этнизация феномена миграции» [Малахов, 2007, с. 104], проявляющаяся, на уровне экспертного сообщества, в «контекстуализации исследований коллективных представлений о мигрантах в современной России … через проблематику мультикультурализма и толерантности» [Фабрикант, 2017, с. 54], а на уровне власти — в стремлении сократить не только внешнюю, но и внутреннюю миграцию [Послание, 2011] или предложении предоставлять бюджетные гранты для реализации программ по правовой, социальной, культурной адаптации мигрантов национально-культурным автономиям [Послание, 2012].

В рамках укоренившегося в России этноцентристского дискурса нет ничего удивительного в сведении социальных различий к культурным и в отождествлении культурной и этнической идентичности индивидов, в результате чего «конфликты, возникающие на почве конкуренции за доступ к власти и ресурсам, понимаются как проявление взаимной несовместимости <…> «французов» с «арабами», «казаков» с «армянами», «православных славян» с «мусульманами-кавказцами» [Малахов, 2007, с. 105].

Но и во Франции, которой традиционно было чуждо само понятие этничности, приток «инокультурных» мигрантов с некоторых пор воспринимается как угроза, о чем сигнализировало создание в 2007 г. Министерства иммиграции, интеграции, национальной идентичности и совместного развития и объявление, два года спустя, общенациональной дискуссии о национальной идентичности, где большое место отводилось вопросам об иммиграции: например, «Для чего принимать иммигрантов?» или «Является ли Республика мультикультурной?» или еще: «Совместим ли коммунитаризм с ценностями национальной идентичности?». Обе эти инициативы тогдашнего президента Н. Саркози вызвали неоднозначную реакцию в обществе и бурные протесты со стороны антирасистских организаций и части

экспертного сообщества (так, двадцать именитых интеллектуалов выступили с открытым письмом, требующим ликвидировать министерство как «угрожающее демократии», а также призывающим не допустить монополизации националистами самой идеи нации[29]). В ноябре 2010 г. министерство было расформировано, а вопросы миграционной политики переданы в ведение Министерства внутренних дел. Однако на фоне усугубившегося миграционного кризиса любые шаги в сфере миграционной политики вызывают жесткую критику либо со стороны «гуманистов», возмущенных репрессивными мерами, противоречащими традиции «Франции — страны-убежища», либо со стороны «националистов», обвиняющих власти в попустительстве неконтролируемой миграции.

Таким образом, в дискурсе обеих стран присутствует тема миграционной угрозы национальной идентичности, обосновываемая культурной несовместимостью «местного» и «пришлого» населения. Гораздо меньше осознана другая угроза: растущее неравенство и увеличивающийся разрыв в уровне жизни между элитой и большинством населения. Об этом одним из первых предупреждает автор исследования «Бедные белые. Путешествие в низы французского общества» А. Патрико [Patricot, 2016]: «Все говорят о многообразии, но при этом нельзя упоминать о корнях; говорят, что белых не существует, но при этом их обвиняют в дискриминации <…> малообеспеченным белым живется сегодня ничуть не лучше, чем тем, кого принято считать ее жертвами, что подрывает привычное представление о том, что все белые принадлежат к угнетателям и притеснителям». Автор констатировал глубокую пропасть между «белой буржуазией» и «белым простонародьем», характеризующуюся презрением первых ко вторым как к существам низшего порядка — и ненавистью вторых к первым, угрожающей вылиться в насилие. По его мнению, формирование идентичности «белых» во Франции — уже свершившийся факт, о чем свидетельствуют как успехи Национального фронта, так и оформившееся идентитарное движение, объединяющее в своих рядах писателей, интеллектуалов и политических активистов, одержимых идеей спасения французского народа — белого и христианского — от иммиграции, которую они считают опасной, и предрекающих стране гражданскую войну.

[29] Nous exigeons la suppression du ministère de l'Identité nationale et de l'Immigration // Libération, 04.12.2009.

Это движение исследует Э. Дюпэн [Dupin, 2017], приходя к выводу о неминуемом наступлении реакции в ответ на фрустрацию широких слоев населения, прежде всего молодежи — причем как коренного, так и иммигрантского происхождения.

На констатации того объективного факта, что значительная часть культурного большинства, к которому принадлежит и правящий класс страны, живет бедно и страдает от отсутствия социальных лифтов, основывался и известный популистский лозунг В.В. Жириновского «Мы за бедных, мы за русских», логическим следствием которого было возбуждение ненависти к «нерусским», и в первую очередь — к мигрантам.

При всей похожести дискурса, во Франции, в отличие от России, гораздо громче звучат голоса противников антимиграционизма, причем не только в среде интеллектуалов или активистов гуманитарных и правозащитных организаций, но и политиков леволиберального толка. Кроме того — и это особенно важно — представление о Франции как о родине концепции прав человека и стране убежища остается важнейшей составлявшей ее национальной идентичности для значительной части населения, которое регулярно мобилизуется на защиту мигрантов, не только организуя демонстрации и пикеты, но и укрывая тех, кому грозит депортация, в школах и церквях — однако политики и СМИ не особенно прислушиваются к этим гражданским инициативам [Agier, 2016, p. 6; Brugère, Le Blanc, 2017, p. 85].

Национальная идентичность и религия

В современном постсекулярном мире религия для большинства населения — это не мировоззренческий выбор, а скорее еще одна (иногда очень важная) составляющая идентичности. Она имеет большее отношение к культуре, традициям, поведенческим практикам и групповым лояльностям, чем к вероучительным догматам. Однако это не мешает ей быть мощным маркирующим, мобилизующим и разделяющим фактором.

Россия и Франция по конституции — светские государства, хотя понимание этого принципа и его практическая реализация в наших странах заметно различаются. Различается и соотношение представленных в обеих странах конфессий, а также история их сосуществования. Поэтому и дискурс, связывающий религию и национальную идентичность, имеет разную направленность. Во Франции основной тональностью является угроза

безопасности и самим устоям государства, причем источником этой угрозы считается прежде всего ислам, но не как религиозная доктрина, а как чуждая культура. «Я ничего не имею против мечетей, которые строятся во Франции, которых становится все больше и которые посещает все больше народу. Но ислам не только религия, это очень активная *культура*, *это образ жизни*» — рассуждает Ф. Бродель, — и задается резонным вопросом: если религия будет для молодых выходцев из стран Магриба единственным способом сохранить свою идентичность перед лицом французской, не превратится ли она в «источник конфликтов между долгом, как его понимает ислам, и обязанностями, как их трактует французское гражданское право, в отношении развода, прав родителей и т.п.?». Чтобы этого не случилось, религия, «особенно в обществе, включающем много культур или имеющем много корней, обязана оставаться личной верой, индивидуальной моралью» [Бродель, (1986) 1995, с. 192, 195, 196] (курсив мой — *Е.Ф.*).

В то время как «правые» считают ислам принципиально несовместимым с «республиканской *культурой*», в частности — религиозной нейтральностью в общественном пространстве и равенством между полами[30], а крайне правые идут еще дальше, утверждая, что «убежденным мусульманам нет места во Франции, им следует жить на земле ислама», «левые» утверждают, что «Ислам совместим с демократией и вполне может вписаться в светское государство, как в свое время сделали католицизм, протестантизм и иудаизм»[31], но при этом уточняют: «Если мы хотим сформировать французский ислам, совместимый с нашими ценностями и свободами, нужно, чтобы ислам, как и другие религии, подчинился требованию не выставлять напоказ свои религиозные убеждения»[32].

Неудивительно, что в периодически возобновляемых конфликтах вокруг «мусульманских платков» или появления на пляжах женщин в полностью закрывающей тело одежде, получившей ироничное название «буркини», не только «правые», но и часть «левых» проявляют одинаковую непреклонность, хотя и подкрепляют ее различными аргументами: одни считают, что

[30] L. Guirous. Assimilation: la Dernière chance avant la désintégration de l'identité française // Valeurs actuelles, 11.08.2018.

[31] Ф. Олланд. Выступление в Институте арабского мира 8 сентября 2014 г.

[32] https://www.francetvinfo.fr/societe/religion/laicite/polemique-sur-le-burkini/valls-soutient-les-maires-ayant-interdit-le-burkini-mais-n-envisage-pas-de-loi_1593321.html.

платок — символ подчинения женщины, которую нужно «освободить»; другие — что это вызов обществу и отказ от интеграции. М. Вальс, в бытность свою премьер-министром, не поддержал принятие закона о запрете «буркини», но поддержал мэров городов, запрещающих ношение такой одежды в общественных местах, увидев в ней «воплощение политического проекта, антисоциального, основанного, в частности, на порабощении женщины», на представлении о ее «нечистоте». Он также призвал исламских религиозных деятелей, мусульманские семьи добровольно отказаться от такого «смертоносного понимания ислама»[33]. Общенациональный опрос, организованный в марте 2017 г., показал, что только 39 % французов считают те формы, которые принимают исламские религиозные практики во Франции, совместимыми с республиканскими ценностями (применительно к католицизму такой ответ дали 94 %, а к иудаизму — 83 % опрошенных). За запрещение ношения хиджаба в университетах высказались 79 %, против «буркини» — 77 %, 60 % протестуют против государственного финансирования мечетей и других мест отправления исламского культа[34].

После серии громких терактов, ответственность за которые взяло на себя «исламское государство», левым становится все труднее отстаивать свою позицию не только перед избирателями, но и перед самими собой. Книга, составленная из интервью, данных Ф. Олландом в приватной обстановке двоим журналистам и озаглавленная «Президенту не следовало бы такое говорить», свидетельствует о глубокой растерянности президента-социалиста: «В том, что есть проблема ислама, никто не сомневается <…> Проблема в том, что ислам требует места — как места для молитвы, так и места в обществе. Собственно, проблема не в исламе, то есть не в том, что эта религия опасна сама по себе, но в том, что она хочет утвердить себя как религия в Республике. <…> что может стать проблемой, так это нежелание мусульман осудить радикализацию, это антиреспубликанское поведение имамов»[35].

В целом во Франции светский характер государства считается основополагающей республиканской ценностью (с этим

[33] https://www.francetvinfo.fr/societe/religion/laicite/polemique-sur-le-burkini/valls-soutient-les-maires-ayant-interdit-le-burkini-mais-n-envisage-pas-de-loi_1593321.html.

[34] Опрос IPSOS 16—17 марта 2017 г. https://www.ipsos.com/sites/default/files/files-fr-fr/doc_associe/religions_et_laicite_mars2017.pdf.

[35] http://www.revolutionpermanente.fr/L-islam-est-un-probleme-Quand-Hollande-chasse-de-nouveau-sur-le-terrain-du-FN.

согласны 90 % опрошенных, при этом 74 % находят, что сегодня она находится под угрозой), однако в обществе отсутствует единое понимание сути этого принципа. Для 40 % опрошенных он ассоциируется прежде всего со свободой совести, для 35 % — с возможностью мирного сосуществования людей разных религиозных убеждений, для 30 % — с отделением церкви от государства и для 25 % — с сохранением национальной идентичности[36]. Этим результатам не противоречит другой представительный опрос, проведенный практически одновременно[37]. По его данным, только 3 % опрошенных согласны с тем, что символом французской идентичности и культуры являются католические соборы вроде Нотр-Дам; 2 % идентифицируют себя с той или иной конфессиональной общностью; наконец, на вопрос: «как бы вы отнеслись к тому, если бы кандидат в президенты в своих выступлениях упоминал «христианские корни» Франции» 27 % ответили «с безразличием», 23 % — «с недоумением», 13 % — «с возмущением» и 8 % — «с грустью». Только 27 % испытали бы по этому поводу гордость или энтузиазм (вероятно, это в основном те респонденты (26 %), которые заявили, что идеальным президентом для них была бы М. Ле Пен). По данным более ранних опросов (в частности, двух волн Международного социологического опроса ISSP, в 2003 и 2013 гг.), католическое вероисповедание стоит на последнем месте в иерархии характеристик, необходимых для того, что чтобы считаться «настоящим французом» (15 % ответов), далеко позади вариантов «соблюдать законы и уважать государственные институты» (94 %), «говорить по-французски» (93 %), чувствовать себя французом» (89 %) и «иметь французское гражданство» (86 %).

В России религия (прежде всего — православие, но с некоторой осторожностью и другие «исторические» конфессии: ислам, иудаизм и буддизм) предстает в официальном и дискурсе не как угроза, а как опора национальной идентичности: «государство, общество должны приветствовать и поддерживать работу традиционных религий России в системе образования и просвещения, в социальной сфере, в Вооруженных силах. При этом должен быть, безусловно, сохранен светский характер нашего государства» [Путин, 2012].

---

[36] Опрос IPSOS 16—17 марта 2017 г. https://www.ipsos.com/sites/default/files/files-fr-fr/doc_associe/religions_et_laicite_mars2017.pdf.

[37] Опрос Ifop-Fiducial для Sud Radio. Французы и национальная идентичность. 18—20 марта 2017.

По данным социологов, «инкорпорация религиозного фактора и религиозных смыслов в различные сферы государственной и общественной жизни» [Горшков, Петухов, 2016, с. 254] не вызывает особой тревоги у населения. Не вызывает отторжения и вопрос о «возможности и допустимости включения некоторых религиозных норм в действующее законодательство» (только 11 % опрошенных отнеслись к такой перспективе «безусловно отрицательно». Понятия «церковь» и «вера» также «представляются прежде всего как амортизирующие и не провоцирующие социальную дестабилизацию» [Горшков, Петухов, 2017, с. 290], а «принадлежность к традиционным конфессиям <…> повышает уверенность в собственном будущем [Там же, с. 297], «солидаристские интенции» [Там же, с. 306], а также «уровень патриотических настроений и отчетливо актуализирует чувство Родины» [Там же, с. 301]. Такие выводы основаны на массовых опросах, согласно которым в 2016 г. 66 % опрошенных считали, что «Россия нуждается в возрождении <…> религиозных ценностей», тогда как всего у 9 % вызывало тревогу распространение исламского экстремизма». Русская православная церковь, наряду с президентом и армией, входит в тройку государственных и общественных институтов, к которым опрошенные испытывают доверие. В то же время, только 9 % сказали, что ценят в людях терпимость к представителям других религий, 6 % — веру в бога; об участии в деятельности религиозных организаций заявили 6 % мусульман и 1 % православных, 2 % православных и 3 % мусульман готовы прибегнуть к помощи своей религиозной общины, оказавшись в трудном положении [Там же, с. 114, 116, 263, 270]. Эти результаты, на наш взгляд, свидетельствуют о том, что сознание россиян по-прежнему остается секулярным, тогда как в церкви они видят скорее еще один институт власти, а религия рассматривается как атрибут коллективного членства.

Таким образом, связь религии с национальной идентичностью в России и Франции выглядит наиболее контрастной. В то же время, не следует забывать, что «на абстрактном уровне может подтверждаться приверженность определенным императивам, особенно составляющим социально-культурную идентичность данного общества, но на уровне повседневных практик происходит отход от требований этих императивов» [Там же, с. 90].

* * *

Анализ дискурса национальной идентичности, производимого политиками, интеллектуалами, экспертами в России и во Франции, выявляет его противоречивость и непоследовательность, зависимость риторики официальных лиц от электорального контекста и массовых ожиданий. В Российском дискурсе национальная идентичность предстает как идеал, к которому нужно стремиться, во Франции — как достижение, которое нужно сохранить. Некоторое противоречие видится в том, что стремление к созданию нового сочетается с пропагандой консервативных установок и ценностей, а стремление к сохранению достигнутого — с риторикой развития и движения вперед. В то же время, на уровне массового сознания вырисовывается иная картина: почти 70 % французов признаются, что в своей жизни все больше ориентируются на ценности прошлого, и считают, что раньше во Франции было лучше, чем сейчас. Таким образом, обе страны переживают сегодня консервативный поворот, вызванный снижением чувства защищенности. Во имя личной безопасности их граждане готовы смириться с ограничением некоторых личных свобод — что вполне ожидаемо для России, имеющей репутацию патерналистского общества, но куда менее — для Франции, чей имидж ассоциируется с бунтом и непокорностью. Между тем, как свидетельствуют опросы, 49 % французов готовы пожертвовать частью своей свободы ради безопасности, а 83 % считают, что стране нужен «настоящий хозяин» и не поддерживают критику власти[38] — в то время как в России «персоналистский режим, ориентированный на порядок, единство страны и ее суверенитет», готовы поддержать заметно меньше опрошенных —37 %[39].

Анализируя причины кризиса, в котором оказалась французская национальная/республиканская идентичность, историки и социологи называют серию военных поражений, от нацистской оккупации до разгрома французской армии в Алжире; конец колониальной империи и сокращение территории до размеров метрополии; утрату статуса великой державы; распространение идеалов общества потребления. «Ни один проект

[38] Ipsos: Fractures françaises, 2018. https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2018-08/french_fractures_2018.pdf.

[39] ИС РАН. Российское общество и вызовы времени, 2014 [Горшков, Петухов, 2016, p. 166].

не смог с тех пор воодушевить нацию, — пишет П. Нора. — Ни социалистический, поскольку левые пришли к власти в тот момент, когда марксистская идеология уже практически себя исчерпала. Ни европейский, в котором французы разочаровались. <…> Ни либеральный, ненадолго выдвинутый в момент денационализации 1986 г. Ни суверенистский, кажущийся архаичным и самоубийственным» [Nora, 2010, p. 14]. Из двух составляющих ренановской формулы: нация как наследие («культ предков») и нация как проект («ежедневный плебисцит») осталась лишь первая.

Практически все составляющие описанного кризиса находят свои аналогии и в поздней советской и постсоветской истории (поражение в холодной войне, конец социалистической утопии, распад страны, бесславный уход из Афганистана…). Как и мучительные поиски нового общенационального проекта: в европейском (и шире — западном) россияне разочаровались, евразийский не имеет под собой культурной основы, имперский нереализуем, либерально-экономический не соответствует национальной тяге к справедливости, русский отталкивает меньшинства, российский саботируют русские националисты…

Французский социолог А. Шураки подчеркивает универсальный характер «кризиса национальной идентичности», возникающего в определенном социально-психологическом контексте, составляющими которого являются «страхи, фрустрация, гнев, ксенофобия, расизм», напряженность в обществе на фоне «утраты ориентиров», коими служили «семья, работа и национальная общность». Экономические трудности усугубляют ситуацию, но от описанных кризисных явлений не застрахованы и сравнительно благополучные страны. А с того момента, как в обществе утверждается взгляд на все проблемы через призму идентичности, «достаточно малейшего повода, а то и обычных выборов, чтобы демократия скатилась к авторитаризму и принятию дискриминационных законов», чему способствуют групповой эффект, пассивность, отсутствие критического сознания. Подтверждением этой мысли является рост преступлений расистской и антисемитской направленности, отмечающийся с начала 2000-х гг.[40]

Таким образом, если на уровне конституции и законов Россия (федеративное многонациональное государство с элементами

[40] Alain Chouraqui. http://www.lepoint.fr/societe/lorsque-le-theme-de-l-identite-devient-une-obsession-le-pire-est-possible-31-03-2017-2116312_23.php.

этнической государственности и официальным признанием на соответствующих территориях языков титульных национальностей наряду с русским) принципиально отличается от Франции (унитарного государства, единой и неделимой Нации-Республики с единственным государственным языком), то в дискурсе обеих стран звучит немало общих тем: это идея величия, суверенитета, культурного богатства, славного прошлого, особой роли языка — и утверждение необходимости защищать все это, в том числе силой оружия, перед лицом глобализации, американского политического и культурного доминирования, низкопробных образцов массовой культуры, а также угроз международного терроризма.

Источники и материалы

1. Заседание Совета по межнациональным отношениям, посвященное актуальным вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики России. Астрахань, 31 октября 2016. http://kremlin.ru/events/president/news/53173.
2. Заседание Совета по межнациональным отношениям, посвященное актуальным вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики России. Йошкар-Ола, 20 июля 2017 г.
3. Информационно-аналитический сборник по материалам круглого стола: Обсуждение статьи Председателя Правительства Российской Федерации В.В. Путина «Россия: национальный вопрос». М.: МДН, 2012.
4. Конституция Российской Федерации. 12 декабря 1993 г. http://www.constitution.ru/index.htm.
5. Конституция Французской Республики. 1958 г. С изменениями, внесенными 23 июля 2008 года. https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/ constitution/constitution_russe_version_aout2009.pdf.
6. Послание Президента РФ Федеральному собранию. 24 февраля 1994 г. (Б.Н. Ельцин).
7. Послание Президента РФ Федеральному собранию. 8 июля 2000 г. (В.В. Путин).
8. Послание Президента РФ Федеральному собранию. 3 апреля 2001 г. (В.В. Путин).
9. Послание Президента РФ Федеральному собранию. 16 мая 2003 г. (В.В. Путин).
10. Послание Президента РФ Федеральному собранию. 25 апреля 2005 г. (В.В. Путин).
11. Послание Президента РФ Федеральному собранию. 5 ноября 2008 г. (Д.А. Медведев).
12. Послание Президента РФ Федеральному собранию. 12 ноября 2009 г. (Д.А. Медведев).

13. Послание Президента РФ Федеральному собранию. 22 декабря 2011 года (Д.А. Медведев).
14. Послание Президента РФ Федеральному собранию. 12 декабря 2012 года (В.В. Путин).
15. Послание Президента РФ Федеральному собранию. 12 декабря 2013 года (В.В. Путин).
16. Послание Президента РФ Федеральному собранию. 4 декабря 2014 года (В.В. Путин).
17. Послание Президента РФ Федеральному собранию. 3 декабря 2015 года (В.В. Путин).
18. Послание Президента РФ Федеральному собранию. 1 декабря 2016 года (В.В. Путин).
19. Послание Президента РФ Федеральному собранию. 1 марта 2018 года (В.В. Путин).
20. *Путин В.В.* Россия: национальный вопрос // Независимая газета, 23.01.2012.
21. Российская идентичность в социологическом измерении. Аналитический доклад. Подготовлен в сотрудничестве с Представительством Фонда им. Фридриха Эберта в Российской Федерации. — М.: ИС РАН, 2007.
22. Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года (утв. Указом Президента РФ от 19 декабря 2012 г. N 1666). http://base.garant.ru/70284810/#ixzz5P05xlaXK.
23. Ifop-Fiducial pour Sud Radio. Les Français et l'identité nationale. 18—20 Mars 2017.
24. Ipsos: La place de la religion et de la laïcité dans l'élection présidentielle. 16—17 Mars 2017. https://www.ipsos.com/sites/default/files/files-fr-fr/doc_associe/religions_et_laicite_mars2017.pdf.
25. Ipsos: Fractures françaises 2018. https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/ 2018-08/french_fractures_2018.pdf.
26. Projet culturel extèrieur de la France. Documentation française, 1983.

Библиография

1. *Бродель Ф.* Что такое Франция? — Кн. 2: Люди и вещи. — Ч. 1 / Пер. с фр. С.Н. Зенкина, В.А. Мильчиной. — М.: Изд-во Сабашниковых, [1986] 1995.
2. *Горшков М.К.*, *Петухов В.В.* (ред.) Российское общество и вызовы времени. — Кн. 1. — М.: Весь мир, 2015.
3. *Горшков М.К.*, *Петухов В.В.* (ред.). Российское общество и вызовы времени. — Кн. 4. — М.: Весь мир, 2016.
4. *Горшков М.К.*, *Петухов В.В.* (ред.). Российское общество и вызовы времени. — Кн. 5. — М.: Весь мир, 2017.
5. *Горшков М.К.*, *Тюрина И.О.* Синтез этнонационального и гражданского как основа российской идентичности // Вестник РУДН, 2018. — Сер.: Социология. — Vol. 18. — № 1. — С. 44—57.

6. *Дробижева Л.М.* Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы позитивной совместимости // Россия реформирующаяся. Ежегодник / Отв. ред. М.К. Горшков. — Вып. 7. — М.: Институт социологии РАН, 2008. — С. 214—228.
7. *Дробижева Л.М.* Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / Рук. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижева. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2013.
8. *Дробижева Л.М.* Государственно-гражданская идентичность и межэтническое согласие: теоретические и социально-практические проблемы // Власть, 2014. — № 11. — С. 12—16.
9. *Дробижева Л.М.* Динамика гражданской идентичности и ее ресурс в позитивных интеграционных процессах российского общества // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены, 2017а. — № 4. — С. 7—22.
10. *Дробижева Л.М.* Общероссийская идентичность и уровень межнационального согласия как отражение вектора консолидационных процессов // Социологические исследования, 2017б. — № 1. — С. 25—36.
11. *Дробижева Л.М.*, *Рыжова С.В.* Гражданская и этническая идентичность и образ желаемого государства в России // Полис. Политические исследования, 2015. — № 5. — С. 9—24.
12. *Малахов В.С.* Понаехали тут. Очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме. — М.: НЛО, 2007.
13. *Малахов В.С.* Национальная культура в эпоху глобализации // Россия в диалоге культур. — М.: Наука, 2010. — С. 36—65.
14. *Малахов В.С.* Культурные различия и политические границы: национальный, локальный и глобальный контекст // Философский журнал, 2010. — № 1 (4) . — С. 107—118.
15. *Малахов В.С.* Вообразить народ // Отечественные записки: журнал для медленного чтения, 2012. — № 2 (47) . — С. 283—295.
16. *Малахов В.С.* Российская нация как концепт и реальность // Консолидация и модернизация России / Редкол.: А.А. Гусейнов, А.В. Смирнов, Б.О. Николаичев. — М.: Канон-Плюс, 2014. — С. 292—310.
17. *Малахов В.С.* Нация и культурное разнообразие в имперской, советской и постсоветской России // Культурная сложность современных наций / Отв. ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова; Институт этнологии и антропологии РАН. — М.: Политическая энциклопедия, 2016. — С. 190—202.
18. *Малинова О.Ю.* Россия и «Запад» в XX веке: трансформация дискурса о коллективной идентичности. — М.: РОССПЭН, 2009.
19. *Малинова О.Ю.* Символическая политика и конструирование макро-политической идентичности в постсоветской России // Полис. Политические исследования, 2010. — № 2. — С. 90—105.
20. *Малинова О.Ю.* Российская идентичность между идеями нации и цивилизации // Вестник Института Кеннана в России, 2012. — Вып. 22. — С. 48—56.
21. *Паин Э.А.* Между империей и нацией. Модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России. — М.: Новое издательство, 2004.

22. *Паин Э.А.* Уже не империя, еще не нация. Где находится и куда идет Россия / Интервью Э.А. Паина А.И. Миллеру 17.01.2018. https://republic.ru/posts/88963.
23. *Паин Э.А.*, *Федюнин С.Ю.* Нация и демократия. Перспективы управления культурным разнообразием. — М.: Мысль, 2017.
24. *Семененко И.С.* Культура, общество и образ России // Неприкосновенный запас, 2007. — № 1 (51) . — С. 32—41.
25. *Семененко И.С.* Российская идентичность перед вызовами XXI века: проблемы и риски на пути формирования гражданской нации // Дестабилизация мирового порядка и политические риски развития России: Сб. ст. / Отв. ред. В.И. Пантин, В.В. Лапкин. — М.: ИМЭМО РАН (серия «Библиотека ИМЭМО»), 2010. — С. 61—80.
26. *Семененко И.С.*, *Лапкин В.В.*, *Бардин А.Л.*, *Пантин В.И.* Между государством и нацией: дилеммы политики идентичности на постсоветском пространстве // Полис. Политические исследования, 2017. — № 5. — С. 54—78.
27. *Тишков В.А.* Российская нация как состоявшийся проект / Доклад на заседании подкомиссии «Россия в глобальном миропорядке (геополитические, институциональные и ценностные аспекты)», 14 июня 2006. Москва, Общественная палата РФ.
28. *Тишков В.А.* Российская нация и ее критики / В.А. Тишков, В.А. Шнирельман (ред.) // Национализм в мировой истории. М.: Наука, 2007.
29. *Тишков В.А.* Российский народ и национальная идентичность // Россия в глобальной политике, 2008а. — № 4.
30. *Тишков В.А.* Российская нация и российские национальности / Е.И. Филиппова (ред.) // Этнические категории и статистика. Дебаты в России и во Франции. — М.: ИЭА РАН, 2008б.
31. *Тишков В.А.* Нация и национальная идентичность в России // Вестник Российской нации, 2008в. — № 1. — С. 7—15.
32. *Тишков В.А.* Национальная идентичность. О смысле дебатов // Вестник Российской нации, 2008. — № 1. — С. 33—43.
33. *Тишков В.А.* Национальная идентичность и духовно-культурные ценности российского народа // Избранные лекции Университета. — Вып. 105. — СПб.: СПбГУП, 2010.
34. *Тишков В.А.* (ред.) Российская нация: Становление и этнокультурное многообразие. — М.: Наука, 2011.
35. *Тишков В.А.* Что есть нация. В поисках российской идентичности // НГ, 24.01.2017.
36. *Фабрикант М. С.* Исследования общественного мнения о мигрантах в современной России: «предложение» нациестроительства или «спрос» на гордость страной? // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены, 2017. — № 1. — С. 47—60.
37. *Филиппова Е.И.* (Не)возможность острова? Корсиканское движение: от регионализма к сепаратизму (1968—2008) // Этничность и религия в современных конфликтах / Ред. В.А. Тишков, В.А. Шнирельман. — М.: Наука, 2012. — С. 150—202.

38. *Agier M.* Les Migrants et nous. Comprendre Babel. — CNRS Editions. Édition du Kindle, 2016.
39. *Balibar E.* Identité culturelle, identité nationale // Quaderni, 1994. — №°22. — Hiver. Exclusion-Intégration: la communication interculturelle. — P. 53—65.
40. *Boutin C.* Pourquoi la France est-elle obsédée par l'identité? // Les Inrockuptibles, le 23 janvier 2017.
41. *Brugère F.*, *Le Blanc G.* La Fin de l'hospitalité. — Paris : Flammarion. Édition du Kindle, 2017.
42. *Dupin* É. La France identitaire: la réaction qui vient. — Paris : La Découverte, 2017.
43. *Lévi-Strauss C.* Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. Dans Marcel Mauss (1902—1938) // Sociologie et anthropologie. — Paris: PUF, 1950.
44. *Martigny V.* Dire la France: Culture(s) et identités nationales 1981—1995. — Paris: Presses de Sciences Po. Édition du Kindle, 2016.
45. *Mendras H.* La France que je vois. — Paris: éditions Autrement, 2002.
48. *Nora P.* Les avatars de l'identité française // Le Débat, 2010. — № 159. — Pp. 4—20.
47. *Patricot A.* Les Petits Blancs. Un voyage dans la France d'en bas // Éditions Plein Jour., 2013.
48. *Weber E.* Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870—1914. — Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1976.

ФОРМИРОВАНИЕ РОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПОЛИЭТНИЧНОЙ СРЕДЕ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ

Амелин Веналий Владимирович, доктор исторических наук, профессор, директор НИИ Истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета. Оренбург, Россия

E-mail: avenali@mail.ru

Габдрафиков Ильдар Махмутович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН. Уфа, Россия

E-mail: ildargab@yandex.ru

В российском научном и общественно-политическом языке все больше распространяется понимание нации как сообщества граждан государства наряду с господствовавшим долгое время определением этого термина как стадиального типа этнической общности. Понятие «гражданская идентичность» равнозначно понятию «государственная (национальная) идентичность» или «национальное самосознание», т.е. категории национальная и гражданская общность совпадают. Формирование гражданской идентичности призвано обеспечить интеграцию, единство и целостность самосознания личности как гражданина поликультурного общества.

Национальная идентичность — это один из видов групповой идентичности по принадлежности к нации. Последняя понимается как государственно-территориальная, политико-правовая общность на основе комплекса политических, историко-культурных и морально-правовых характеристик [Тишков, 2013, с. 64, 66, 67]. Формирование гражданской идентичности призвано обеспечить интеграцию единство и целостность самосознания личности как гражданина поликультурного общества. Исследования, проведенные Л.М. Дробижевой в последние годы, «фиксировали доминирование» в представлениях россиян о гражданской идентичности объединительной роли государства.

К примеру, в Республиках Татарстан, Башкортостан, Саха-Якутия на вопрос «что больше всего объединяет Вас с гражданами страны?» 75—80 % респондентов ответили «общее государство». В 2015 г. мониторинговые опросы, проведенные в России, свидетельствуют о том, что 66 % опрошенных также сделали этот выбор, что дало исследователям основание характеризовать «общероссийскую идентичность как государственно-гражданскую, многовариантную…» [Дробижева, 2013]. Понятие гражданской идентичности как государственно-территориальной широко распространено в мировой практике. Во Франции более 60 % опрошенных ощущают свою принадлежность к территориально-политическому сообществу [Филиппова, 2010].

Признание российского народа гражданской нацией при всем ее этническом, религиозном многообразии, традиция восприятия страны как национального государства и ее народа как полиэтничной гражданской нации были сформулированы Президентом РФ В.В. Путиным. На рабочей встрече по вопросам межнациональных и межконфессиональных отношений в Чебоксарах 5 февраля 2004 г. он сказал: «Полагаю, что сегодня мы имеем все основания говорить о российском народе как о единой нации. Есть, на мой взгляд, нечто такое, что нас всех объединяет. Наши предки многое сделали для того, чтобы мы чувствовали это единство. Это наша историческая и наша сегодняшняя реальность тоже. Представители самых разных этносов и религий в России ощущают себя действительно единым народом. Используют все свое культурное многообразие и богатство в интересах всего общества и всего государства. Мы обязаны сохранить и укрепить наше историческое единство» [Путин, 2004]. При подготовке образовательных стандартов второго поколения идея формирования российской идентичности положена в основу воспитательной концепции.

Большая роль в формировании, поддержании и укреплении гражданской идентичности, в том числе на уровне регионов и муниципалитетов, принадлежит сфере управления, и стабильность в межнациональных отношениях во многом зависит от качества управления, проводимой политики, идеологических установок правящей элиты. Гражданская идентичность в многонациональных государствах, каким является Россия, целенаправленно утверждается через идеологию, систему воспитания и образования, языковую политику, символы и календарь, культуру и СМИ, гражданское равноправие и т.д. Поэтому политическая и управленческая сферы жизни страны и ее регионов

оказывают первостепенное влияние на особенности становления гражданской идентичности.

В этой связи уместно вспомнить, что одной из главных отличительных особенностей развития политического процесса в конце 1980—1990-х гг. в России и республиках бывшего СССР произошла всеобщая мобилизация этничности, которая стала одной из основных причин развала могущественной сверхдержавы — Советского Союза. В России в первой половине 1990-х гг. центробежные силы под этническими лозунгами, особенно в национальных республиках, также начали угрожать целостности страны. На волне этнической мобилизации в некоторых республиках к власти пришли люди, которые открыто провозгласили курс на сепаратизм. Наиболее отчетливо эта тенденция проявилась в Чеченской Республике, руководство которой начало проводить политику вооруженной борьбы с целью выхода республики из состава Российской Федерации. В Чечне фактически происходили этнические чистки, что привело к массовому оттоку прежде всего русскоязычного населения (см. об этом: [Рудова, 2015]). Но и в других республиках, где этничность была снабжена важнейшим рычагом национальной государственности, в годы так называемого «парада суверенитетов» была четко выражена тенденция этнизации общественно-политической жизни, а также шел процесс зримого или незримого разделения граждан на представителей «титульной» и «нетитульной» национальностей.

Башкортостан: от мобилизованной этничности к территориальному сообществу

Идеология национального самоопределения и республиканского суверенитета стали важным идеологическим ресурсом местных элит в борьбе с федеральным центром. В то же время, руководящая политическая элита в российских республиках, декларируя приверженность единству России, всегда подчеркивала стремление к формированию у населения некой гражданской (региональной) идентичности на уровне собственных национально-территориальных образований. В Башкирии это проявлялось, например, в провозглашенном курсе на создание новой социально-политической общности («башкортостанцев»), а также в попытках юридического закрепления этой практики через институт республиканского гражданства и настойчивом

требовании от федерального центра разрешения на выдачу республиканских паспортов для граждан, проживающих на территории республики. Не меньшее значение придавалось созданию элементов государственности. Учрежденные институт президентства, парламент, конституционный суд, собственная академия наук и пр. рассматривались как важный шаг в этом направлении. При этом акцентировалось, что эти институты являются символом независимости республики.

Однако этнический состав населения Башкортостана (официальная доля титульной этнической группы — башкир — составляла в 1990-е гг. 22 %, уступая русским (39 %) и татарам (29 %)), а также самой элиты, несомненно, препятствовал использованию националистической идеологии и стратегии. Мобилизационный заряд этнонационализма в регионе был не так велик по сравнению, например, с соседним Татарстаном. Всплеск национализма в Башкирии получил распространение в большей степени в кругах интеллектуальной и частично политической элит. Поэтому этническая составляющая была не главным и не единственным ресурсом местной элиты в борьбе с центром. Сдерживающими факторами выступали не только отсутствие широкой социальной базы этнонационализма, но и достаточно весомая роль федерального центра. Даже в условиях усиления региональной власти федеральный центр выступал в качестве противовеса местной правящей элиты республики. Кроме того, на федеральный центр ориентировались местные оппозиционные группировки, выступающие от имени русско- и татароязычного населения. Взаимоотношения местной власти с этнически ориентированными движениями носили избирательный характер. Поддержку получали только лояльные и ангажированные режимом этнонациональные организации, что исключало открытый диалог и дискуссию с оппонирующими силами. Существенно поддерживая культуру и язык титульной группы, режим, тем не менее, публично дистанцировался от радикальных башкирских националистических группировок и лидеров.

Таким образом, в Башкирии в 1990-х — начале 2000-х гг. этнический подход доминировал над общегражданским. Об этом свидетельствует анализ важнейших составляющих национальной политики (правовой, управленческой, кадровой, языковой, культурной) того периода, а также организация и проведение переписи населения 2002 г., сопровождавшиеся массовыми нарушениями при фиксации этнической принадлежности, целью которых было показать бóльшую численность и долю башкир

[Горенбург, 2006; Габдрафиков, 2008]. Государство в лице республиканской власти само способствовало усилению этнического компонента в самосознании граждан. Стремление к строительству гражданского общества и общегражданской идентичности в тот момент не являлось содержанием повседневной деятельности республиканской правящей элиты в сфере национальной политики, а оставалось, по большому счету, декларацией, оторванной от реальности.

Ситуация в региональной национальной политике начала меняться в начале 2000-х гг. в связи с принудительным возвращением республики в единое правовое пространство страны. Позже, в 2010 г., произошла смена республиканской власти, которая привела к существенным подвижкам и во внутренней политике. Присущие прежнему руководству так называемый «управляемый национализм» и тенденциозная национальная политика стали достоянием истории. Теперь руководство республики стремится преодолеть имевшие место в прошлом перекосы в этой сфере, что наглядно видно, например, в кадровой и языковой политике, отношении к общественным организациям национальной направленности. Данные изменения повлияли на итоги Всероссийской переписи населения 2010 г., оказавшейся менее политизированной по сравнению с предыдущей.

26 февраля 2015 г. главой Башкирии Р.З. Хамитовым был подписан Указ «О мерах по реализации государственной национальной политики в Республике Башкортостан». В соответствии с документом, на администрацию главы республики возложены функции по информированию Правительства России о ходе реализации и контроля над осуществлением программ, изложенных в Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г на территории Башкортостана. Министерству культуры республики было поручено разработать государственную программу «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов в Республике Башкортостан» на 2016—2020 гг., а главам администраций городов и районов рекомендовано принять муниципальные программы, направленные на реализацию Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года [Указ…, 2015].

Каким же образом реализуемая политика влияет на повседневную жизнь, социальное согласие и гражданский мир в республике? Социологические замеры последних лет, в том числе проведенные с участием экспертов Сети этнологического

мониторинга и раннего предупреждения конфликтов (EAWARN), показывают, что население Башкирии имеет высокую степень гражданской идентичности, которая более значима, чем этническая и конфессиональная идентичности. Безусловно, формирование сознания принадлежности к единой региональной общности и толерантного отношения людей различной этнической и конфессиональной принадлежности складывалось веками. Территория Поволжья и Урала, куда входит Башкортостан, вошла в состав Российского государства еще в XVI в. С тех пор здесь сложились очень тесные межэтнические связи, накоплен большой опыт мирного сосуществования граждан, сформировалось некое региональное сообщество башкортостанцев. И это не выдумка ученых или политиков, региональное самосознание действительно существует и достаточно прочно скрепляет людей. При этом оно не вступает в противоречие с общефедеральной лояльностью. В этом смысле Башкортостан, безусловно, является позитивным примером гражданского нациестроительства.

Современное состояние гражданской идентичности в Урало-Поволжье по данным социологических опросов

В нашем распоряжении имеются данные двух массовых опросов: «Межнациональные отношения через персональное восприятие респондентов, оценка усилий властей и потенциала общественных организаций» и «Молодежь в полиэтничных регионах Приволжского федерального округа», на основании которых можно оценить состояние гражданской идентичности в Урало-Поволжском регионе. Опросы проводились осенью 2013 г. по программам, разработанным В.В. Степановым, при непосредственном участии авторов статьи[1] (см. [Зорин, Степанов 2013; Тишков, Степанов 2013; Тишков и др., 2014]). В целом можно сделать вывод о том, что сегодня в российском обществе идут процессы укрепления гражданской идентичности, существующей

[1] Опрос по Оренбуржью проводился в оренбургских вузах, на факультетах разной направленности обучения: технических, гуманитарных, медицинских. Опрошено 300 чел., руководитель исследования В.В. Амелин.

В Уфе исследование основано на опросе студентов двух крупных вузов: Башкирского государственного медицинского университета и Башкирского государственного аграрного университета. Опрошено 300 чел., руководитель исследования И.М. Габдрафиков.

наряду с этнической у большинства опрошенных. Особенно это актуально для молодого поколения россиян. Далее мы подробнее рассмотрим данные по двум городам: Оренбургу и Уфе.

Результаты исследования оценки усилий властей и потенциала общественных организаций в Уфе свидетельствуют о том, что у респондентов доминирует гражданская идентичность. Абсолютное большинство опрошенных считают, что окружающие должны воспринимать их как граждан своей страны, тогда как доля ответивших «как представителя своей этнической группы» незначительна. Для 1/5 ответивших на первом месте стоит региональная идентичность — «Как жителя своего региона».

Подавляющее большинство опрошенных ответили, что в городе нужна специальная политика по регулированию межнациональных отношений, но при этом только каждый третий респондент считает, что администрация Уфы занимается этим вопросом, да и среди них лишь незначительная часть признает эту политику успешной, по мнению же большинства такое регулирование является не очень успешным. Треть респондентов затруднились с ответом.

Таким образом, уфимцы не ощущают или не знают, что местная власть занимается регулированием межнациональных отношений. Данные опроса еще раз подтверждают тезис о важности муниципального уровня государственной национальной политики. Ведь конфликты часто вспыхивают на бытовой почве, впоследствии они могут перерасти во что-то более масштабное, серьезное. Поэтому местная власть должна постоянно держать руку на пульсе, систематически отслеживать ситуацию на низовом (муниципальном) уровне. Опыт последних лет показывает, что конфликты, в том числе с применением насилия, возникают спонтанно, как, например, летом 2012 г. в районе Западное Бирюлево г. Москвы и в г. Пугачёве Саратовской области.

Половина опрошенных считает, что в случае возникновения в городе межнациональных разногласий роль общественных организаций могла бы быть позитивной. Это свидетельствует о том, что люди придают большое значение институтам гражданского общества, в том числе при регулировании межнациональных разногласий. Однако абсолютное большинство респондентов не имеют собственного опыта участия в каких-либо общественных организациях и только 10 % ответили, что участвовали в работе общественных организаций национально-культурной направленности.

Чуть более половины опрошенных заявили, что для них Россия является тем государством, которое более всего подходит для реализации своих жизненных планов. При этом почти 1/3 ответила «другое государство», 1/6 — затруднились с ответом.

Заслуживают внимания довольно пессимистические ответы респондентов на вопрос: «В истории России были периоды кризиса и процветания. С вашей точки зрения, за последние годы Российское государство переживает возрождение или упадок, или и то, и другое одновременно?». Менее 20 % респондентов считают, что в настоящее время Россия переживает возрождение, по мнению 1/3 ответивших страна переживает упадок. Большинство же респондентов считают, что Россия в настоящее время переживает одновременно «и то, и другое», т.е. и возрождение, и упадок. Видимо, довольно большое количество молодежи, считающей, что Россия в последние годы переживает упадок или «и то, и другое», связано с их собственной неуверенностью в завтрашнем дне, в том числе в плане материального достатка. Половина опрошенных оценила свои перспективы заработка на ближайшие годы как неопределенные.

Абсолютному большинству респондентов (более 80 %) за последние годы не приходилось испытывать неудобства или негативного к себе отношения в связи с их национальностью. Эти данные свидетельствуют об очень высоком уровне межэтнической толерантности жителей Уфы. Судя по результатам опроса, в обществе низки ксенофобские настроения. Так, 70—75 % респондентов не поддержали бы митингующих против возведения какого-либо религиозного сооружения в своем районе или населенном пункте только потому, что эта религия для них чужая, не присоединились бы к акциям или пикетам против одной или нескольких национальностей, не встали бы на сторону какой-то определенной национальности, если бы им стало известно о межэтническом столкновении. 78—80 % респондентов ответили, что нет причин, из-за которых они поддержали бы надписи или изображения, направленные против какой-то национальности или религии.

При опросе молодежи ставились задачи выявления значимости для студентов гражданской, этнической и конфессиональной идентификации; уровня протестного потенциала студенчества по отношению к мигрантам; позиций студентов по отношению к российской истории; оценки студентами личных и профессиональных перспектив.

В среде оренбургских студентов доминирует российская идентичность (48 %). За гражданской идентичностью идет региональная — 36 % (с жителями своего города) и только затем этническая (с людьми своей национальности) — 27 % и конфессиональная идентификация (с людьми общего вероисповедания) — 19,0 %.

В студенческой среде Башкортостана также доминирует общероссийская гражданская идентичность. Понятие «Родина» у двух третей студентов республики ассоциируется с понятием «Россия». Около половины опрошенных считают также, что «их родина — это родной регион, республика». На третьем месте по частоте упоминания — мнение о том, что родина — это родной город или село (чуть более трети опрошенных). Таким образом, ощущение Родины у многих молодых людей совпадает, прежде всего, с гражданскими чувствами. Представление о родине заметно варьирует в зависимости от этнической принадлежности опрошенных: наибольшее число отметивших вариант «Родина — это Россия» наблюдалось среди студентов-русских (74 %). Этот показатель преобладает и среди башкир и татар, но в меньшей степени (башкиры — 61 %, татары — 64,8 %). Но в ответах «родина — это мой регион» наблюдается обратная картина: большинство среди башкир (57,7 %) и татар (51 %), а меньшая доля — среди русских (30,1 %). Вариант ответа «родина — это родной город или село» примерно одинаково выбирают все респонденты (татары 38,7 %, башкиры 34,2 %, русские 34,3 %). Таким образом, молодежь из числа русских в большей мере, чем татары и башкиры, ориентирована на общероссийскую идентичность, башкиры — на свою республику, у татар немного выше значимость локальной идентичности.

К Родине молодежь в большинстве питает патриотические чувства. У 62,3 % студентов, опрошенных в Оренбурге, понятие «Родина» ассоциируется со страной Россией. Вместе с тем позитивные патриотические чувства вступают в противоречие с отношением к государству и соплеменникам. В отношении государства настроение нередко критическое. На вопрос, приходилось ли им испытывать стыд за свою страну и свою национальность, более половины студентов (55,6 и 57 %, соответственно) дают утвердительный ответ. Среди причин, вызывающих стыд за свою страну — политика, коррупция, проигрыши в спортивных состязаниях. Стыдно студентам и за свою национальность из-за пьянства соотечественников, поведения пьяных туристов

за рубежом, проявления национализма и др. Студенты, испытывающие негативизм в отношении государства, чаще говорят, что их Родина — не вся страна, а только свой регион (9,0 %), или даже отдельный населенный пункт (город — 44,3 %), где они родились и выросли. Среди уфимских студентов, несмотря на распространенность гражданской идентичности и чувства патриотизма, также развито критическое отношение к современному российскому государству, свидетельство тому — довольно значительная доля ответов «за государство обидно», частые упоминания таких ассоциаций как «коррупция», «недостатки управления», «плохие дороги».

География путешествий современных студентов обширна, и она зачастую включает гораздо больше поездок на модные зарубежные курорты и в страны Запада, нежели в бывшие союзные республики. Студенты сравнивают другие регионы со своим, другие государства с Россией, и очень часто высказывают суждения не в пользу своего региона и своей страны. Немалое количество молодых людей вообще не имеют опыта дальних поездок. И хотя им не с чем сравнивать, абстрактное знание опять же нередко нацелено критически по отношению к своей стране. О других государствах молодые люди говорят: управление там умное, дороги хорошие, люди приветливые, «чувствуется забота о человеке», «министры и прочие чиновники стоят в пробках со всеми», «воду можно пить из-под крана».

Чувства коллективизма и общности не очень характерны для современной молодежи. В структуре «групповой» идентичности преобладают личностные и индивидуалистические ориентации. Как в Уфе, так и в Оренбурге из всех проявлений групповой идентичности самыми значимыми в жизни опрошенных являются семейно-родственные отношения. На сегодня это основной ресурс, определяющий самоидентификацию студенческой молодежи. Что же касается чувства гражданского единства, то оно «отстает» в разы, если вообще присутствует.

Для большинства студенческой молодежи Оренбурга характерен неплохой уровень этнической толерантности, при котором насилие в межнациональных и межрелигиозных противоречиях неприемлемо (64,3 %). Однако треть студентов, а в иных случаях и более, полагают, что насилие может быть весьма уместным (17,3 %). Многие говорят, что и сами не прочь участвовать в подобном насилии. Такие заявления в анонимной социологической анкете можно было бы отнести на счет юношеской

бравады и эпатажа, однако практика показывает, что люди с неустойчивым пониманием допустимого быстрее вовлекаются в массовые деструктивные и противоправные действия. Исследование подтвердило результаты ранее проведенных локальных опросов, которые указывали на массовые фобии молодежи по отношению к мигрантам, к инокультурным и иноязычным группам. Несмотря на очевидное языковое разнообразие населения России, тем более Оренбуржья, 42 % студентов признались, что не желают терпеть рядом с собой иноязычную речь, а 44 %, — что «России не нужны никакие мигранты». Иные же заявляли, что для «*защиты интересов своей национальности любые средства хороши*». Почти половина (44 %) студентов разделяет стереотип о том, что отдельные национальности более склонны к совершению преступлений. Значительная часть студенческой молодежи демонстрирует высокий уровень готовности принять участие в межгрупповых конфликтах (как на стороне своей национальности, так и на стороне тех, кто прав, независимо от его национальности). Очевидно, что необходимы целенаправленные усилия, чтобы молодая часть населения как можно меньше подвергалась влиянию массовых предрассудков и ксенофобских стереотипов.

Одним из основных конфликтогенных факторов межнациональных отношений в современной России является восприятие мигрантов и миграции. Соответственно, одним из главных проявлений ксенофобских настроений является мигрантофобия, выражающаяся в негативном, а в некоторых случаях и в агрессивном отношении к трудовым мигрантам. У опрошенной в Оренбурге студенческой молодежи преобладает негативно-критическое восприятие трудовой миграции. Часто студенты говорят о неуважении со стороны мигрантов к местным традициям, языку. Молодежь нередко заявляет, что гастарбайтеры — малоквалифицированны, что выполняют работу, не имея опыта, а их труд — низкого качества. Более трети опрошенных студентов уверены, что «мигранты отнимают рабочие места у местного населения». Впрочем, студенты высказывают также мнения, что среди мигрантов немало экстремистов и сторонников радикального исламизма.

Очень редко студенты отмечают положительные стороны трудовой миграции, в частности, что приезжие умело выполняют свою работу, привносят многообразие в культурную жизнь

России, укрепляют отдельные сферы российской экономики. Впрочем, суждение о том, что мигранты выполняют те виды работ, которые местные жители делать не склонны, распространено в среде студенчества довольно широко.

Причины негативных тенденций в молодежной среде можно объяснить невозможностью самореализации в различных формальных структурах, недостаточной культурой межэтнического общения, порой этнокультурной безграмотностью. Сюда можно добавить и влияние таких факторов как рост социального неравенства, снижение уровня жизни и качества образования.

На межнациональные отношения оказывают влияние не только образованность и воспитанность, но также и социальное самочувствие молодежи. В программу данного исследования были включены вопросы, характеризующие социальную мобильность и стратегии самореализации студенческой молодежи. В частности, изучена степень вовлеченности студентов в общественные организации и общественно-политические структуры, стратегии выбора профессии и специальности, самооценка собственных перспектив и направлений трудовой деятельности, и, наконец, опасения и страхи относительно предстоящей самостоятельной жизни.

Исследование показало, что современная учащаяся молодежь подходит вполне прагматично к выбору профессии и планированию будущей жизни. Лишь десятая часть опрошенных учится не ради профессии, а по указке родственников, лишь для получения какого-нибудь высшего образования. У большинства есть вполне определенные профессиональные и трудовые цели, а также здоровые социальные амбиции.

Очень малое количество студентов не планирует работать по получаемым специальностям, и очень мало тех, кто после окончания вуза вообще не собирается работать. Между тем многие студенты осознают трудности, с которыми им придется иметь дело при получении престижной работы (53,0 %), поиске места жительства, создании семьи. Немалая их часть (около 50 %), заявляет о намерении работать и жить за пределами России, а также выехать за пределы области. Статистические данные по миграции населения из региона подтверждают, что эта негативная тенденция может быть продолжена [Амелин и др., 2013]. Студентам был задан вопрос: «*Скажите, где территориально Вы хотели бы жить?*». В другую страну хотят уехать 24 %

студентов, то есть каждый четвертый. Это свидетельствует о серьезном недовольстве студентов условиями жизни. Хотят переехать в Санкт-Петербург — 11 %, в Москву — 7 %, в другой город — 7 %. Те же, кто собирается остаться на родине, составили 34 %, т.е. каждый третий студент не собирается никуда выезжать.

Для чувства гражданской солидарности очень важно знать историю отечества, ее наследие, опыт достижений и недостатков. Опрос показал, что студенты знают историю в большей степени по современным фильмам, но не по книгам или учебникам. Отсюда и историческая картина в их представлении как разрозненная мозаика фактов.

На вопрос: «*Укажите, какой период в истории России в наибольшей степени соответствует Вашим идеалам, представлениям о том, какой должна быть Россия?*» 26,6 % оренбургских студентов выбрали период Российской империи. Их привлекает мощь государства, монархия, традиции, единовластие царя, сильная армия и т.д. Для 24,2 % студентов ближе современный период жизни, «*путинская эпоха*» (стабильность, демократия и т.д.); 16,6 % выбрали «*СССР в период Сталина, 1930—1950 гг.*» (за дисциплину, порядок, патриотизм); 16,3 % — «*СССР в 1960—1980 гг.*» — эпоху Н. Хрущева и Л. Брежнева. Весьма интересны представления студентов о политических лидерах прошлого и настоящего. С точки зрения опрошенных, более всего способствовал бы осуществлению их массовых ожиданий Петр I (56,6 %). Далее следуют в порядке убывания И. Сталин (32,0 %), В. Путин (31,3 %), В. Ленин (24,6 %), Екатерина II (15,0 %), И. Грозный (14,6 %). В ответах на вопрос о том, что могла бы позаимствовать современная Россия из предшествующих исторических периодов, лидируют упоминания об СССР сталинского периода и Российской империи. По мнению студентов, Россия могла бы позаимствовать энтузиазм народа, контроль экономики государством, военную мощь, единение страны, силу на международной арене, развитие промышленности.

Заключение

Таким образом, социологические замеры показывают, что у жителей Оренбурга и Уфы сформировался высокий уровень гражданской идентичности, которая для людей более значима,

чем этническая и конфессиональная. Также выражено региональное самосознание, создающее достаточно прочную связь между людьми, не вступая в противоречие с общефедеральной лояльностью. Для абсолютного большинства респондентов независимо от профессиональной и этнической принадлежности характерно чувство патриотизма по отношению к своей стране и своему региону.

У студентов, прежде всего, нерусских по этническому самоопределению, значительно развита также региональная и локальная идентичность. Особенно сильно проявляется региональная (республиканская) идентичность у студентов титульной национальности. Несмотря на распространенность гражданской идентичности и чувства патриотизма, студенты различают понятия «родина» и «государство». Патриотизм молодежи обращен в первую очередь к родине — России, тогда как отношение к современному российскому государству часто критическое. Из сказанного следует, что важнейшая роль в формировании, поддержании и укреплении гражданской идентичности, в том числе на уровне регионов и муниципалитетов, принадлежит сфере управления. Во многом от качества управления, проводимой политики, идеологических установок правящей элиты зависит стабильность в межнациональных отношениях.

Вызывает беспокойство тот факт, что при невысоком в целом уровне ксенофобии среди населения Оренбурга и Уфы в студенческой среде обеих городов преобладают негативные этнические стереотипы, распространены антимигрантские настроения. Значительная часть студенческой молодежи демонстрирует высокий уровень готовности принять участие в межгрупповых конфликтах. При этом студенты отметили, что значительную роль в формировании этнических стереотипов и отношении к мигрантам играют СМИ и Интернет. Кроме того, студенты черпают информацию об отечественной истории в большей степени по современным фильмам, а не по книгам и учебникам, поэтому исторические знания у них фрагментированы, в них отсутствует системность. Необходимы современные учебные программы по изучению истории многонациональной России, чтобы молодежь не становилась легкой мишенью для националистических заблуждений. Формированию толерантности и общегражданских ценностей

в молодежной среде могут способствовать преподавание гуманитарных дисциплин, в частности, различных курсов по государственно-конфессиональным отношениям, этнологии, основам мировых религий, межкультурной коммуникации, а также актуальным проблемам этнической политики в Российской Федерации. Целесообразно увеличение количества часов на преподавание истории страны и мира как в гуманитарных, так и в технических вузах.

Источники и материалы

1. *Путин В.В.* Вступительное слово на рабочей встрече по вопросам межнациональных и межконфессиональных отношений. Чебоксары, 5 февраля 2004 г. http://kremlin.ru/events/president/transcripts/22349 (Дата обращения: 27.07.2018).
2 *Рудова А.* Россия между Казанью Шаймиева и Грозным Кадырова // Regnum, 06.04.2015. http://www.regnum.ru/news/polit/1912207.html.
3. Указ Главы Республики Башкортостан от 26 февраля 2015 года № УГ-39 «О мерах по реализации государственной национальной политики в Республике Башкортостан». http://npa.bashkortostan.ru/?show=1&seed=10236.

Библиография

1. *Амелин В.В.*, *Денисов Д.Н.*, *Моргунов К.А.* Межэтнические и конфессиональные отношения в Оренбургской области. — Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2013.
2. *Габдрафиков И.М.* Феномен Башкортостана: от «трагической демографии» к «закономерной реконфигурации численности» // Этнографическое обозрение, 2007. — № 5. — С. 116—124.
3. *Горенбург Д.* Татары — башкиры — снова татары: изменения этнической идентичности в Башкортостане / И.М. Габдрафиков, И.В. Кучумов (ред.). — Обретая себя: проблемы идентичности тюркского населения Урало-Поволжья на страницах зарубежных исследований. Казань: Мастер Лайн, 2006. — С. 103—126.
4. *Дробижева Л.М.* Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра. — М.: Политическая энциклопедия, 2013.
5. *Зорин В.Ю.*, *Степанов В.В.* (ред.) Гражданские инициативы в сфере этнической политики. Возможности посредничества гражданских структур в деле предупреждения и урегулирования этнических конфликтов / Под ред. В.Ю. Зорина, В.В. Степанова. М.: ИЭА РАН, 2013.
6. *Тишков В.А.* Российский народ: история и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013.

7. *Тишков В.А.*, *Степанов В.В.* (ред.) Молодежь в полиэтничных регионах Приволжского федерального округа. Распределенный научный центр межнациональных и межрегиональных проблем: Экспертный доклад. — Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2013.
8. *Тишков В.А.*, *Бараш Р.Э.*, *Степанов В.В.* (ред.) Российское студенчество: идентичность, жизненные стратегии и гражданский потенциал. — М.: ИЭА РАН2014.
9. *Филиппова Е.И.* Территории идентичности в современной Франции. — М.: ИЭА РАН, 2010.

МОДИФИКАЦИИ БЕЛОРУССКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: МЕДИЙНОСТЬ И ПОВСЕДНЕВНОСТЬ

Чернявская Юлия Виссарионовна, профессор Белорусского Государственного университета культуры и искусств. Минск, Республика Беларусь
E-mail: yvch@of.by

В России принято считать Беларусь чем-то вроде приложения к России. В Европе — «неправильной страной», которую нужно переделать на общелиберальный центральноевропейский лад. Действительность сложнее.

«Евробелорусы» vs «белороссы»

В 1990-х гг. впервые была издана массовым тиражом книга И. Абдираловича (Кончевского) «Адвечным шлахам (Извечным путем), пролежавшая в спецхране 70 лет [Абдзіраловіч, 1993]. В этой небольшой книге, написанной очень юным человеком, остро чувствуется влияние П. Чаадаева и особенно «Русской идеи» В. Соловьева, определившего Россию как особое не только географическое, но и метафизическое пространство, как мост между Востоком и Западом. Абдиралович сдвигает метафизические позиции Востока, распространив их и на Россию. Во многом благодаря ему в гуманитарной мысли Беларуси 1990-х гг. утвердилось мнение об особом белорусском пути, связанном с тем, что белорусские земли искони находятся между Востоком и Западом. Такими же «мостами» в этот период называли себя и Азербайджан, и Казахстан, и некоторые другие страны, для которых Западом по-прежнему является Россия. Однако в самосознании значительной части белорусского общества — активной, мобильной, бывавшей где-то кроме Беларуси и России («евробелорусов» в терминологии Независимого института социально-экономических и политических исследований) — Россия устойчиво принадлежит Востоку. И если в начале 1990-х гг. на волне культурной памяти в числе недругов называлась и Польша

(муссировался тезис, что белорусские земли переходили из рук в руки: Россия насаждала православие, Польша насильно переводила в католицизм, одна страна русифицировала, вторая «ополячивала»), то к началу «нулевых» польский фактор воспринимался уже как всецело позитивный, ибо Польша включилась в контекст Запада, *a priori* понимаемый позитивно.

Границы Запада в самосознании евробелоруса тоже постоянно сдвигались. В постперестроечное время отправной точкой «ближнего» Запада считалась Польша (в ней многие бывали еще до распада СССР), потом страны Балтии (в частности, Литва), теперь образец «ближнего Запада», активно борющегося за положение европейского народа, — Украина. По мнению значительной части интеллигенции, Беларусь — Запад, но все еще не сбросивший оковы Востока. Образ России как Востока (империи восточного образца, деспотии и пр.) достаточно стабилен.

Другая, бóльшая часть общества занята элементарным выживанием. Именно они («белороссы» по определению НИСЭПИ) принимают риторику «трех братских народов»: эта ценность входит в их идентичность, так же, как и ценность стабильности. Эта часть белорусов вынесла из опыта Майдана лишь подтверждение своим взглядам: понимание Украины как хаоса, стремление быть вместе с сильным соседом — не только и не столько из соображений «братства», сколько ради безопасности. Триада «Лукашенко — Россия — СССР» воспринимается неразрывной, и во многом относительно нее уже долгие годы строится белорусская идентичность: по принципу «за» или «против».

После украинских событий рейтинг Лукашенко, разгромившего попытки «Плошчы» — минского Майдана в 2006 и 2010 гг., позиционирующего себя как посредника между Востоком и Западом и гаранта стабильности в собственной стране, взлетел не только по официальным соцопросам, но и по опросам независимых социологических центров, впрочем, ненадолго. На момент написания этого текста (апрель 2016 г.) на волне экономического неблагополучия его рейтинг существенно снизился. По данным опроса НИСЭПИ, в сентябре 2015 г. за президента готовы были голосовать 45,7 % белорусов, в декабре — 33,3 %, в марте 2016 — 27,3 %. Снизился и рейтинг доверия. Так, если в сентябре Лукашенко доверяли 53,5 % респондентов, а не доверяли 33,3 %, в декабре 2015 г. — 47 % и 37,1 %, соответственно, то весной 2016 г. ему доверяли 41,7 %, а не доверяли 47,4 %[1]. Таким

[1] Март 2016: процесс расставания с иллюзиями пошел. http://www.iiseps.org/?p=4074.

образом, за полгода Лукашенко как «гарант стабильности» потерял более двадцати двух, а в контексте доверия — двенадцать с лишним процентных пунктов. Причины очевидны, и они главным образом экономические: социальный контракт не выполнен, стабильность жизни рядового белоруса снизилась, главными показателями чего явились и подъем стоимости жилищных услуг, и повышение пенсионного возраста, а также понижение пенсий и зарплат (с $195 в декабре до $147 в марте).

Однако среди остальных претендентов на пост главы государства Лукашенко, безусловно, выигрывает, причем с огромным отрывом: если следующая за ним Татьяна Короткевич, по независимым исследованиям, набирает порядка 12 %, то ныне действующий президент — свыше 27 %. Среди политических альтернатив — не имена и программы, а позиции «против всех» и «не голосовал(а)»[2]. Однако в ситуации экономической безнадежности, когда «холодильник побеждает телевизор», все более обостряется вопрос не только выбора: «Запад» или «Восток», но и конфликт идентичностей, причем далеко не только двух названных выше — «евробелорусской» и «белоросской». Это всего лишь темы, внутри которых существуют вариации.

Несколько лет назад автором было выделено семь образов этнической идентичности (этничности) белорусов [Чернявская, 2010]. Большая их часть так или иначе привязана к идее «Восток—Запад». Некоторые постепенно устаревают, но некоторые вполне жизнеспособны. Все они понемногу переходят из повседневности в сферу медийности — самовоспроизводятся и развиваются в ней, откуда спускаются вновь в повседневность, обрастая разными, подчас противоречивыми (и, как правило, все более бедными в смысле обоснованности) коннотациями. Говоря о «медийности», имеется в виду не колеблющаяся государственная линия, выражаемая телевидением и государственными газетами, а, скорее, линия интернет-изданий с их форумами, блогами и, конечно, социальными сетями. Там существует параллельная «виртуальная Беларусь» — Беларусь активных, нередко даже агрессивных, в основном проевропейски настроенных людей: вопрос лишь в том, насколько эта виртуальная активность переходит в реальность.

Здесь и далее используются термины «этничность» и «этническая идентичность» как синонимы вследствие трех основных

[2] Март 2016: процесс расставания с иллюзиями пошел. http://www.iiseps.org/?p=4074.

причин. Во-первых, этническая идентичность — лишь одна из спектра компонент идентичности человека и/или группы людей. Во-вторых, понятие «этничности» в течение последних десятилетий чрезвычайно (и произвольно) расширилось: в него включают и так называемый «национальный характер», и «менталитет», и этнические стереотипы, и особенности культуры, и практики мышления и поведения, и другие характеристики. Сузим и конкретизируем понятие «этничность» (этническая идентичность): это самовосприятие людей и групп в контексте принадлежности данному этносу. В-третьих, этническая идентичность не исчезает и в гражданской нации: напротив, она упрочивается вследствие таких факторов, как осознание суверенитета, символика независимого государства, унифицированное образование (по Э. Геллнеру), печатный капитализм (по Б. Андерсону), пресса, телевидение, интернет и т.д. Будучи «огосударствленной», этничность трансформируется, но не исчезает: внутри «гражданской» или «национальной» идентичности она продолжает играть роль скрепы для людей, групп и всего общества. Потому, говоря о гражданской идентичности, следует помнить и об этническом фундаменте социальности, и о его использовании как в государственной, так и оппозиционной риторике, а также в идеологиях групп.

Этнические варианты идентичности

Итак, первичные версии белорусской этничности, или этнической идентичности, популярные как в сознании элит, так и — в обедненных, причудливо-синтетических вариациях — в сознании масс, следующие.

1. **Археологическая (расовая) версия.** Ее сторонники настаивают на значимости общего происхождения белорусов и на их генетическом отличии от этносов-контактеров: распространенным критерием различия белорусов и русских признается отсутствие в белорусском субстрате тюркского и/или фино-угорского элемента, а в русском — балтского. Генетик, доктор наук А.И. Микулич, работающий в Национальной академии наук, а также сотрудники его лаборатории уже много лет берут кровь у крестьян глухих белорусских сел, чьи поколения жили там в течение столетий, и сравнивают ее состав с кровью русских или просто горожан, которые смешивались с другими

этносами. Для этого типа этничности (этнической идентичности) характерны направленность в древность и изыскания белорусской уникальности в крови, языке (по мнению ряда авторов, восходящем к санскриту), археологии, физической антропологии и т.д. Ныне эта версия все более маргинальна, она была более популярна в 1990-е гг.

2. **«Кривичская»** версия базируется на более разнородных основаниях, чем предшествующая. Главная ее идея — древность, выраженная в индоевропейском происхождении кривичей. Она связывается то с ролью Полоцкого княжества в культуре славян, то с Великим княжеством Литовским (ВКЛ), где главными культурными деятелями считаются потомки былых кривичей. В 1990-е гг. неофициально, но активно использовались термины «Крывія», «Крывічы»: так назывались альманахи, сборники статей, материалы конференций. Название «белорусы» не устраивало и не устраивает и поныне некоторую часть интеллигенции из-за корня «рус», якобы указывающего на идеологическую принадлежность к России. Одна из современных лингвистических попыток отделить белорусов от русских — устоявшееся в некоторых кругах интеллектуалов написание «беларус» в русском тексте, адресующее к названию независимой республики. Ее главная цель — настоять на исторической самобытности народа. Ныне кривичская версия представляется, скорее, эмблематико-символической, чем претендующей на реальное воплощение, т.е. «превращение» белорусов в кривичей.
3. **Почвенническая (неоязыческая) версия** основывается на идее особых устоев белорусов, образа жизни, дохристианских верований, обычаев, фольклора и т.д. Основным фактором отличия белорусов от народов-контактеров считается язык. Значимую роль также играет язычество как «уникальная вера» белорусов, сближающая их с природой и космосом. Сейчас существует, скорее, в игровой форме (обряды «гуканьне вясны», «каляды» и т.д.), о чем речь пойдет далее.
4. **Народно-демократическая версия** связана с деятельностью гуманитарной интеллигенции на рубеже XIX—XX вв. («Наша ніва», Я. Купала, Я. Колас, А. Гарун и др.) и содержит мощный социальный заряд: в современных белорусах течет кровь натерпевшегося крестьянства, а не ополяченной шляхты. Сегодня в чистом виде народно-демократическая

версия почти не встречается: она сливается с советской (многие из «возрожденцев» рубежа веков потом стали знаменитыми писателями и учеными в БССР) или с национально-гражданской, о которых будет сказано далее.

5. **Аристократическая (литвинская) версия.** Она связана с пониманием шляхты как цвета нации, с идеями «вольнасці» и национальной гордости, основанием для которых признается период ВКЛ (Статуты ВКЛ, Магдебургское право, развитие городской культуры и т.д.). Ее сторонники настаивают на многовековых корнях белорусской элитарной культуры и на том, что с самого своего возникновения она развивалась в русле европейской культуры. Будущее представляется итогом именно этой тенденции развития Беларуси, в свете чего ряд страниц прошлого (период Киевской Руси, советский период) отбрасывается. Иногда сторонники этой версии разделяют население современной Беларуси на «литвинов» как интеллектуальный цвет нации и «тутэйшых» (или даже «белорусов»), которых отождествляют с несознательной массой. Самыми значимыми ее символами считают красно-бело-красный флаг и герб ВКЛ «Пагоня» (ныне неофициальные и находящиеся под негласным запетом.

«Советская» идентичность

Советская версия связана с народно-демократической и оппозиционна аристократической. В отличие от повседневности, в медийной сфере ее сторонники немногочисленны. Число ностальгирующих по годам СССР невелико, и даже для них «советское» не является идеалом: скорее, оно служит антитезой, с одной стороны, нынешней «совсем не советской» России, а с другой — абсолютизированному «литвинству». Приверженцы этой версии считают, что основы белорусской государственности и профессиональной культуры были заложены в советский период. Основной «точкой отсчета» для этого типа идентичности признается время Великой Отечественной войны. Отметим, тут сливаются медийность и повседневность: так, по данным социологических опросов, более 80 % белорусов считают самым важным событием XX в. именно войну. Расхождения в медийной сфере — в деталях: считать ли войну именно Великой Отечественной, либо же — частью второй мировой и, соответственно,

когда праздновать победу: 8 или 9 мая. В этом, как и в том, носит ли человек «гвардейскую ленточку», выражается противопоставление «мы — они», часто в крайней форме «свои — чужие». На волне событий в Украине власть, обычно выказывающая лояльность России, приняла решение создать другой вариант ленточки с цветами официального флага и яблоневым цветком. Примечательно и то, что Лукашенко воздержался от поездки в Москву на юбилейный парад по случаю 70-летия Победы. Одной из характеристик этой версии идентичности является установка на контакты со странами бывшего СССР (включая и Россию, и Украину). Сторонники этой версии в повседневности куда более многочисленны, чем в «медийной вселенной». Это можно отследить по скачку рейтинга Путина в Беларуси, последовавшему за захватом Крыма, и за ним — временному подъему рейтинга Лукашенко. Но даже нынешние сторонники советской версии не призывают к созданию нового варианта СССР. Скорее, они противостоят вычеркиванию периода СССР из истории Беларуси как времени чужой, «русской» власти.

Гражданская версия идентичности

Эта версия базируется на идентификации со страной (под знаком «за» или «против» власти), идее не только внешнего (государственного), но и внутреннего (личностного, группового) суверенитета. Версия гражданской идентичности настаивает на включении в белорусскую нацию представителей всех этнических групп (чему способствует принятое решение об исключении графы «национальность» из паспортов). Свою задачу приверженцы данного варианта идентичности понимают как построение национально-культурного проекта на основе идей гражданского общества и полиэтнического государства. С трудом, но пробивается идея, что культурные достижения, созданные на территории Беларуси, должны считаться белорусскими вне зависимости от языка авторов (впрочем, положению и белорусского, и русского языков следует посвятить отдельную статью).

Разумеется, эти версии, как и всякие попытки обобщения, упрощенны: и в повседневности, и на интернет-медийных площадках нередки ситуации, когда одним человеком исповедуется несколько версий — вплоть до несовместимых, чему способствует квазиистория, представленная в школьных и вузовских

учебниках. В последние годы возникают и иные версии: как правило, смешанные.

Например, **игровая**, **модная** версия этничности. Большую роль в ее распространении играет культурная кампания «Будзьма беларусамі». Идея «быть белорусом модно» была подхвачена граффитистами, рекламщиками, некоторыми мобильными операторами. Она помогает собрать воедино сторонников самых разных версий. Она создана для молодежи — и молодежью же поддерживается. Сверхзадача ее приверженцев — сделать белорусский язык и белорусскую культуру эффектными и престижными. Среди инициатив — ежегодный фестиваль белорусской рекламы и коммуникации «Аднак!», различные ток-шоу, проект «Краіна цмокаў» (страна водяных змеев). Примечательно что из медийной сферы («в пошуках цмокаў», т.е., в поисках водяных змеев) она перешла в повседневность и стала популярной: столичная баскетбольная команда теперь официально называется «Цмокі-Мінск» Здесь вполне правомерно говорить о самоисполняющемся пророчестве: люди, ведущие себя так, как если бы Беларусь была страной водяных змеев, языческих чудовищ, якобы существовавших в древности обрядов, отстраивают игровую вселенную, к которой привлекаются все большие группы людей, развивающих эту новую вселенную под видом «древней», «извечной» — и находящих в ее характеристиках поводы для ощущения собственной самобытности, для отделения своей страны от «русского мира» Можно добавить сюда реально существовавшие и обретшие новую жизнь обряды: «Купалле» (Купальская ночь), «вызывание весны», «вождение козы» на Рождество (каляды) и пр. Например, такие мероприятия проводятся по праздникам в некоторых учреждениях: так, представители самого большого в Беларуси интернет-портала TUT.BY из года в год ходят «калядаваць» к мастерам культуры, в дружественные фирмы — с песнями, танцами, «медведем» и «козой» и публикуют видеоотчеты, которые просматривают сотни тысяч людей. Сюда же относится пропаганда белорусского рока, который любят не только белорусскоязычные граждане (которых значительно меньше), но и русскоязычное большинство. В быту по-белорусски разговаривают немногие, в медиасфере пишут многие, но белорусские песни поют все. Именно в рамках кампании был создан и размещен на ее сайте мультфильм «Гісторыя Беларусі за 5 хвілінаў», авторы которого, представив археологическую, литвинскую и отчасти гражданскую версию, проигнорировали советскую.

Направленность кампании «Будзьма беларусамі» и ее поклонников — безусловно, прозападная. Ей свойственна фиксация на преступлениях Российской империи и СССР против населения нынешней Беларуси. Так, например, создана настольная игра, в основе которой лежит история восстания, проходившего в 1863—1864 гг. на территории Северо-Западного края Российской империи (нынешних Литвы и Беларуси) под предводительством Константина (Кастуся) Калиновского. Массовое участие в восстании приняла шляхта, которая добивалась возрождения Речи Посполитой в границах 1772 г., т.е., до раздела Польши. К восстанию примкнули также студенты, мещане и некоторая часть крестьян. Символическим актом было обращение Калиновского к крестьянам по-белорусски, а не по-польски. Восстание окончилось поражением повстанцев, казнью Калиновского и еще 128 человек. Кроме того, 2500 человек были высланы в Сибирь, 800 отправлены на каторгу. В игре, однако, исход восстания не предрешен, и можно казнить не повстанцев, а ставленника империи М. Муравьева. Появление игры вызвало у многих вопрос: насколько этично вешать кого бы то ни было и учить этому детей (следует учитывать, что Беларусь — единственная страна, географически находящаяся в Европе, где существует смертная казнь, которая применяется до нескольких раз в год).

Игровая версия этничности также включает в себя моду на «вышыванкі» (традиционные рубахи с белорусским орнаментом) или «вышымайкі» — майки с аналогичными орнаментальными принтами. Впрочем, сторонники литвинской версии этничности считают, что такие изделия унижают шляхетство Беларуси и вновь обращают белорусов к сельско-советским корням. Тем не менее, за последние годы были дважды проведены дни вышиванки, суммарно собравшие семь тысяч человек. Также были созданы наборы белья с белорусским орнаментом, что дополнительно выказывает игровой, полушутливый характер этой версии этничности. К ней примыкает еще один декоративно-современный вариант — «запись на теле» (по П. Бурдье), т.е., татуировки национального орнамента, «Пагони» (герба ВКЛ) и т.д.

В течение почти двадцати лет белорусы страдали от того, что национальные символы уничтожены государством — и новых не обретается. Теперь символика разнообразна (так, недавно появилась феминистская версия «Пагони», где всадник — не мужчина, а женщина, «Вершніца») — и государство, проигрывающее в ее изобретении независимому медиапространству, порой само

берет на вооружение завоевавшие популярность символы. Примерами могут служить уже упоминавшаяся замена георгиевских ленточек на красно-бело-красные или участие публичных мейнстримных фигур (известных в стране спортсменов) в празднике вышиванки, явно с одобрения властей.

Обратим, однако, внимание на то, что это намеренное конструирование этничности производится исключительно в автохтонно-примордиалистском плане.

Языковая идентичность ныне становится самостоятельным (и очень остро проживаемым) видом этничности. Большая часть авторитетов и интеллектуалов по-прежнему считает, что белорусский язык равен этничности, и пока все не заговорят по-белорусски, мы будем «не народом, а населением» (популярная цитата, мем). А когда мы заговорим по-белорусски, то ситуация волшебным образом изменится к лучшему: мы станем европейской страной, у нас будут не фиктивные, а реальные выборы, и ЕС примет нас в свои объятия. По-прежнему устойчиво мнение, возникшее в 1990-х гг., что нынешняя власть держится на русскоязычии и тяготении к русскому миру, и именно белорусскоязычие — признак западного мышления. Часть авторитетных деятелей считает русскоязычное население (около 90 %) «крыху рабами» (немного рабами — цитата из статьи С. Дубовца)[3] — и это при том, что русскоязычных, задержанных на площадях 2006 и 2010 г., было на порядок больше, чем говорящих по-белорусски (т.к. их на порядок больше в обществе).

Престижность белорусского языка сейчас несомненна, и со стороны властей она по умолчанию считается оппозиционной, несмотря на уверения А.Г. Лукашенко в противном. Можно говорить об отдельном, очень обостренном литературно-философско-языковом дискурсе этничности (например, дебаты, можно ли считать Алексиевич белорусской писательницей вследствие того, что язык ее текстов — русский). Этот вопрос крайне существенен для гуманитарной интеллигенции, но безразличен массам. Однако во всех соцопросах те же массы, говорящие по-русски или на «трасянке» (смесь русского и белорусского языков), главным маркером нации признают язык — имея в виду белорусский. Таким образом, можно говорить о значимой символико-эмблематической функции языка и при этом о некоей парадоксальности в его восприятии.

[3] Дубовец С. Мова дэмакратыі і мова дыктатуры. https://www.svaboda.org/a/dubaviec-mova-demakratyi-i-mova-dyktatury/24737826.html.

«Мова» уже давно не воспринимается как крестьянская (как было в СССР, где белорусские школы существовали только в деревнях): напротив, можно говорить об элитарности, об особом круге избранных, о престижности белорусского языка (культуртрегерские инициативы, пользующиеся спросом языковые курсы, белорусскоязычные мероприятия для детей и т.д.). При этом по-белорусски говорят дикторы государственного радио, его используют в объявлениях в транспорте, его можно видеть на табличках с названиями улиц и т.д., как было и в советское время. Однако этот «советский белорусский» немоден: в современной престижной вариации он содержит много неологизмов и полонизмов.

Тем не менее, большинство участников коммуникации использует белорусский язык исключительно на уровне медиа, интернета: живую белорусскую речь на улицах практически не слышишь. Тем самым, хоть это теперь и забыто, повторяется ситуация времен СССР: например, писатели создавали тексты по-белорусски, общались друг с другом по-белорусски, но в быту, в семьях говорили по-русски. Отметим, однако, отличие: тогда эти языки не противопоставлялись друг другу. Теперь же, например, в знак протеста по отношению к гибридной войне в Украине некоторые — и не только молодые — интеллектуалы переходят на белорусский язык, чтоб не говорить на языке восточного соседа.

Можно сделать предварительные выводы:

- новые формы языковой идентичности развиваются в том же примордиалистском духе, что и большая часть предшествующих;
- они обладают престижностью среди части городской (по преимуществу столичной) молодежи;
- они первоначально и по большей части характерны не повседневности, а медийности.

Самые значимые и противоречивые изменения происходят в **национально-гражданской идентичности**. В связи с этим уместно вновь напомнить о «евробелорусах» и «белороссах». Беларусь часто называют страной с «расколотым сознанием», «недо-нацией», народом, утратившим свою идентичность и всецело находящимся в поле российского культурного влияния (под «культурным влиянием» подразумевается не элитарная культура, а, в первую очередь, российское ТВ, представляющее образцы для белорусского калькирования). В противовес «агнцам» (евробелорусам) «козлищами» прогрессивная медийная

общественность считает белороссов. Именно они включены в поп-культурный и пропагандистский российский контекст. Однако отметим, что и европейское влияние на «евробелорусов» поверхностно: оно зиждется не столько на знании культуры и политических реалий Запада, сколько на туристском образе «гипсокартоновой Европы», где есть лишь права, но нет обязанностей. В последнее время миграционный кризис в Европе (представляемый и российским, и белорусским телевидением в самом черном свете) слегка поколебал эти стереотипы. Как следствие доля евробелорусов — и без того невысокая — стала снижаться: на гипотетическом референдуме о вступлении в Европейский Союз «за» сегодня проголосовали бы 23,4 %, «против» 53,9 %. При этом почти половина опрошенных хотели бы временно поработать в какой-либо стране Евросоюза[4].

Однако одновременно снижается и доля «белороссов»: на гипотетическом референдуме об объединении Беларуси и России «за» проголосовали бы всего лишь 24,8 %, «против» 52,4 % (в декабре 2015 г. — 29,7 % vs. 51,5 %, а в 2010 г. — более 45 %)[5].

Надо отметить, что по данным январского (2016) опроса «Левада-Центра» традиционно хорошее отношение россиян к Беларуси тоже поколебалось: «Очень хорошо» относятся к соседней стране лишь 18 % опрошенных россиян. Для сравнения, в мае 2015 г. таких ответов было 29 %. Вероятно, причина такого провисания — осознание, что Беларусь не поддерживает ряд российских инициатив[6].

Однако более значимым представляется другое. Точки зрения «евробелорусов» и «белороссов», в медийном пространстве являющиеся взаимоисключающими, в повседневности тяготеют к сближению (которое, думается, явилось следствием российско-украинского контекста последних лет). В чем они сближаются? В ощущении своей отдельности, в герметизации собственного социального и культурного пространства, и в осознании того, что эту возможность дает суверенитет.

Потому на сей день можно говорить о двух основных тенденциях национально-гражданской версии идентичности.

---

[4] Важнейшие результаты национального опроса в марте 2016 г. http://www.iiseps.org/?p=3960.

[5] Там же.

[6] Мониторинг восприятия других стран. Россия и Запад. http://www.levada.ru/2016/02/04/monitoring-vospriyatiya-drugih-stran-rossiya-i-zapad.

Герметизация своего пространства, характеризуемая как «тутэйшасць» (локальная идентичность, означающая «здешность» — в противовес русским и полякам) была свойственна местному самосознанию крестьян XIX — начала XX в. Теперь герметизация в определенном смысле распространилась на страну, имеющую свое название, герб, флаг, президента (при самом противоположном отношении групп и к геральдике, и к президенту). Восприятие суверенитета как ценности свойственно все большему числу белороссов и, разумеется, евробелорусам: то, что воспринимается как угроза, сплачивает идеологически противоположные лагеря — но только на время угрозы. Это одна сторона изменений нацио-гражданской идентичности.

Вторая тенденция — ***латание дыр*** (по К. Попперу). Этот тренд предполагает малые усилия по созданию общества, соразмерного человеку. В противовес ли государству или с его участием ширится число гражданских, волонтерских и профессиональных инициатив по вовлечению людей в культурные, градостроительные, организаторские, волонтерские проекты («Евробеларусь», «Европейское кафе», социально значимые стартапы, интеллектуальные мероприятия галерей «Ў», «ЦЭХ» и другие культуртрегерские и социальные инициативы, а также волонтерские клубы по интересам). Так, автор этих строк уже не первый год ведет волонтерский литературно-культурологический проект «GRAPHO», а с начала 2015 г. — и популярно-антропологический проект «Беларусь мультикультурная». Начало, положенное в виртуальной сфере, продолжилось в реальной: виртуальной составляющей остались лишь реклама мероприятий и мультимедийные отчеты о произошедших встречах клубов. В этом смысле можно говорить, что медийность медленно, но верно меняет повседневность, выходит в повседневность, создавая островки гражданского общества.

Консьюмеризм и поп-идентичность

И, наконец, новоприобретенный тип идентичности, свойственный по преимуществу среднему классу: **консьюмеристская идентичность**. Несколько лет назад НИСЭПИ спрашивал у белорусов «С чем у вас ассоциируется Европа?». Из многих вариантов ответа с большим отрывом на первое место вышло благосостояние. То, что принято называть «европейскими ценностями», осталось далеко позади.

Если раньше прозападная часть общества считала, что авторитаризм Лукашенко держится лишь на стариках и бюджетниках предпенсионного возраста и, следовательно, по мере их ухода будут прирастать все новые прогрессивно мыслящие поколения, то сейчас ясно, что в этих построениях присутствует погрешность: в число сторонников президента и его политики входит большая часть среднего класса и людей молодого возраста. В 1990-е гг. процент сторонников власти среди молодых был минимален.

«Консьюмеристы» рассматривают гражданство Беларуси как удобство: близость к Западу, куда легко можно попасть (покупки в Литве или в Польше), и одновременно возможность быть защищенными российской «нефтяной иглой». Для значительной части среднего класса в целом (в первую очередь, людей, участвующих в негосударственном бизнесе) безразлично, кто правит страной и насколько здесь соблюдаются демократические процедуры. Их мало интересует то, что они называют «политикой»: они получают высокие зарплаты (особенно в IT-сфере), многие из них успешно реализуются в заданных условиях, имеют шенгенские визы, а значит, возможность отдыхать и одеваться за границей, развлекаться почти как на Западе, только дешевле и т.д. Обратим внимание на то, что это белорусские граждане с устойчивой гражданской идентификацией со страной. Часть из них имеет достаточно активную позицию в отношении «латания дыр», т.е. совершенствования общества снизу. Это не старики-пенсионеры, а скорее, группа от 29 до 39 лет. В 1990-е гг. их ровесники были самой протестной группой общества.

Можно подвести итог: вырабатывается новая **гибридная идентичность**. Следствием медийности (разнонаправленных потоков информации) является ранее немыслимое вхождение в сознание противоположных версий идентичности, представленных в едином апологетическом ключе (литвинской и советской, например, где героями одновременно являются и Витовт, и Машеров)[7].

[7] Витовт (около 1350 — 27 октября 1430) — великий князь литовский с 1392 г. Князь гродненский в 1370—1382 гг., луцкий в 1387—1389 гг., трокский в 1382—1413 гг. Провозглашенный король гуситов. Один из наиболее известных правителей Великого княжества Литовского. Петр Миронович Машеров (1918—1980) — советский белорусский партийный и государственный деятель. Первый секретарь ЦК Компартии Белорусской ССР (1965—1980). Кандидат в члены Политбюро ЦК КПСС (1966—1980). Герой Советского Союза, Герой Социалистического Труда.

Разумеется, в этой статье проанализированы далеко не все перипетии и сочетания медийной и повседневной версии этнической и национальной идентичности: скорее, намечены лишь некоторые, наиболее яркие их контуры. Можно предположить, что в следующее десятилетие налет гламура, консьюмеризма, игры, рекламы будет все более поглощать все ныне существующие виды белорусской идентичности, превращая ее в разноплановую, нечувствительную к противоречиям **поп-идентичность**. При этом в кругах интеллектуалов будут особенно тщательно разрабатываться литвинская и нацио-гражданская формы (акцентирующие внимание по преимуществу на истории XIX в., а также периодах БНР и первых лет БССР), известные в небольшом культурном поле —частично выходящие из него, лишь приобретая игровые коннотации. Однако этот *status quo* возможен лишь в более или менее стабильной ситуации. Этничность и, тем более, национально-гражданская идентичность имеет пульсирующий характер — и прогнозировать ее поведение в случае украинского сценария на сегодня представляется нереалистичным.

Библиография

1. *Абдзіраловіч І.* Адвечным шляхам. — Менск: Навука і тэхніка, 1993.
2. *Чернявская Ю.В.* Белорусы. От «тутэйшых» — к нации / Под общ. ред. А.Е. Тараса. — Минск: ФУАинформ, 2010.

ОСНОВНЫЕ МОДЕЛИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

Шадурский Виктор Геннадьевич, профессор, декан факультета международных отношений БГУ. Минск, Республика Беларусь
E-mail: shadursky@bsu.by

Беларусь, с нашей точки зрения, является уникальным объектом для исследования темы национального строительства, анализа соотношения этнических и национальных процессов в обществе. В истории белорусского народа богатый материал для анализа найдут и примордиалисты, и конструктивисты, и представители других научных школ и концепций.

Мы продолжаем развитие темы, которая была обоснована автором в предыдущих публикациях [Fabrykant et al., 2013; Шадурский, 2014]. В данном исследовании основное внимание уделяется трем важным аспектам проблемы, а именно: общей характеристике исторических особенностей формирования белорусской нации, определению основных этапов развития национальной политики в Республике Беларусь, выявлению среди населения страны основных групп по признаку представлений о национальной идентичности. На наш взгляд, такая постановка вопроса помогает провести анализ присутствия в белорусской практике государственного строительства общемировых и общеевропейских закономерностей, а также определить особенные черты в формировании белорусской нации-государства.

Некоторые особенности формирования белорусской нации

В силу географических особенностей белорусские земли не отделены сложными природными преградами, поэтому проживающее здесь население было издавна вовлечено в активное взаимодействие с соседними народами. Беларусь оставалась транзитным пунктом в миграционных процессах, при этом

часто не только получая «прилив новой крови», но и неся большие человеческие потери, моральные и материальные жертвы.

По территории нынешней Беларуси, где пересеклось и продолжает пересекаться влияние (сотрудничество и конфликт) крупнейших мировых цивилизаций (восточно-христианская и западно-христианская), вселенских религий (православие и католицизм/протестантизм, христианство и иудаизм), геополитических группировок и центров силы (евразийская и европейская, Россия и коллективный Запад), прошла линия цивилизационного разлома. В одни периоды эта линия выглядела более отчетливо, в другие — была выражена менее заметно. В этом ключе Беларусь попала в поле зрения известного американского исследователя С. Хантингтона (2003).

Нахождение восточных и западных белорусских земель в составе различных государств, которые проводили отличающуюся друг от друга политику в сфере языка, культуры, религии, международных отношений и т.д., привело к определенной фрагментации белорусского населения. Белорусское общество сегодня разделено на четыре больших группы с различными стратегиями национально-государственного строительства. Их отличают подходы к оценке основных событий белорусской истории, выбору государственного языка, определению интеграционных перспектив и т.д.

В условиях определенной фрагментарности духовно-культурного пространства Беларуси коллективная память и историческая наука превратились в арену борьбы не только представителей исторических школ и направлений, но и политических сил, власти и оппозиции. Вопрос о том, какие события нужно отмечать, каких героев чествовать, часто из научно-исторической плоскости переходит в плоскость политическую. Он также является маркером принадлежности к той или иной группе. Отсутствие в стране единства по ключевым вопросам идентичности приводит к усилению влияния внешних сил.

На рубеже XX—XXI вв. в результате миграции населения в рамках БССР, а позднее — Республики Беларусь линия духовно-культурного раздела, прежде имевшая в основном географическое измерение (Восточная и Западная Беларусь), приобрела более сложные очертания и сегодня определяется также религиозным, возрастным и образовательным факторами, местом проживания (крупный город — сельская местность) и др.

До настоящего времени, по мнению многих политиков и экспертов, с повестки дня не снята угроза независимости Беларуси,

имеющая как внешнее, так и внутреннее измерение. *Белорусское общество и государство должны прийти к необходимому консенсусу в отношении государственно-национального строительства.* На всем протяжении двадцатилетней с лишним постсоветской истории продолжается поиск путей консолидации общества, создания общей духовной платформы, объединяющей наиболее аргументированные оценки и подходы соперничающих интеллектуальных групп.

Для этой платформы характерно, прежде всего, то, что ее сторонники рассматривают Беларусь не как зону конфликта, а как территорию сотрудничества, «мост» между Востоком и Западом. От того, насколько успешно будет расширяться и укрепляться эта платформа, во многом зависит будущее Республики Беларусь.

Основные этапы национальной политики в Республике Беларусь

Формирование национальной (этнической) идентичности проходит на протяжении длительного исторического отрезка времени. На разных ступенях на этот процесс оказывают влияние множество факторов, в том числе государственная политика и влияние внешних акторов. В белорусском случае началом нового исторического периода стал конец 1980-х гг., который получил название «период перестройки и гласности».

В развитии политики и практики национально-государственного строительства в 1990—2000-е гг. можно выделить три основных этапа, характеризующиеся глубокими противоречиями, резкими поворотами в подходах к отмеченной проблематике, серьезными общественными конфликтами и т.д. Аналогичные процессы в более ярко выраженной форме проходили и в других бывших советских республиках. О периодизации истории суверенной Беларуси писали белорусские и зарубежные исследователи [Fabrykant et al., 2013].

Первый период начался в конце 1980-х гг., то есть еще до распада СССР. Роль ускорителя общественно-политических процессов как в Беларуси, так и в других национальных республиках еще до обретения ими государственного суверенитета сыграли дискуссии вокруг языковой политики, интерпретации исторических событий. Сутью этих лет было намерение значительной части политической и культурной элиты строить белорусскую

идентичность на этнической основе (расширение использования белорусского языка, создание этноориентированной концепции изучения прошлого Беларуси и пр.). Этот период продолжался до проведения общенационального референдума в мае 1995 г.

В январе 1990 г. был одобрен Закон «О языках в Белорусской ССР». В соответствии со ст. 2 («Государственный язык, другие языки в Белорусской ССР») единственным государственным объявлялся белорусский язык. Важнейшей вехой в истории современной Беларуси стало принятие 27 июля 1990 г. Верховным Советом БССР «Декларации о государственном суверенитете Белорусской Советской Социалистической Республики» (до проведения референдума в ноябре 1996 г. это событие отмечалось в стране как главный государственный праздник). После провала попытки государственного переворота, организованного Государственным комитетом по чрезвычайному положению (ГКЧП СССР), 25 августа 1991 г. Верховный Совет БССР принял решение о придании Декларации о государственном суверенитете статуса конституционного закона, в действующую Конституцию были внесены поправки о верховенстве местных законов. Вместе с тем следует отметить, что активное внедрение белорусского языка в качестве единственного государственного, выработка идеологии национального государства, принятие новых государственных символов (бело-красно-белый флаг и герб «Погоня») вызывало недовольство просоветски и пророссийски настроенной публики, составляющей значительную часть белорусского общества.

Второй период начал свой отсчет после утверждения решений общенационального референдума (май 1995 г.) и продолжался до начала 2000-х гг. [Шадурскі, 1996]. Он характеризуется взятым курсом на создание Союзного Государства Беларуси и России, в результате чего наметился отход от политики национального строительства на этнической основе (расширение использования русского языка, сокращение государственной поддержки национальной версии белорусской истории и т. д.).

На общенациональный референдум (май 1995 г.) были вынесены 4 вопроса, в том числе следующие: «Согласны ли Вы с приданием русскому языку равного статуса с белорусским?» и «Поддерживаете ли Вы предложение об установлении новых Государственного флага и Государственного герба Республики Беларусь?». Инициативу главы государства в языковой политике поддержали 83,3 % участников референдума, 75,1 % выступили

за смену национальной символики. Результаты референдума дали возможность избранному в июле 1994 г. Президенту Республики Беларусь А. Лукашенко внести серьезные коррективы в национальную политику. Определенная часть населения перешла в оппозицию правительству по вопросам языка и культуры. Такого рода оппозиционность не всегда имела ярко выраженные формы и политическую окраску.

Начало *третьего периода* связано с серьезными разногласиями по поводу интеграционных перспектив, возникшими между белорусским и российским руководствами в начале 2000-х гг. Лидер России В. Путин, решив взять в свои руки инициативу в деле строительства Союзного государства, предложил четко определиться с его формами и темпами. Этот этап, продолжающийся до настоящего времени, отмечен стремлением белорусского правительства укрепить суверенитет страны путем реализации многовекторной политики и формирования независимой политической идентичности белорусских граждан.

Можно сделать вывод о том, что по прошествии двадцати пяти лет независимого развития страны белорусская нация остается еще слабо консолидированной, разделенной на несколько крупных групп с неустойчивыми границами, обладающих разной идентичностью. В Беларуси не сложился консенсус в коллективной исторической памяти, не найдена оптимальная модель сосуществования двух государственных языков. Тревожным сигналом в отношении белорусского языка является информация Атласа языков мира, издаваемого ЮНЕСКО, согласно последнему выпуску которого, белорусский язык отнесен к группе «уязвимых» (*vulnerable*). Это означает, что большинство детей говорят на языке, но его использование ограничено во многих сферах, в том числе дома [Atlas, 2010].

Четыре модели национальной идентичности

Как уже было отмечено, белорусское общество не является монолитным и сплоченным, в нем присутствует несколько больших и мелких соперничающих на политическом и культурном поле групп. Занимающиеся данной проблемой специалисты предлагают различные критерии идентификации этих групп.

Так, известный белорусский политолог Ирина Бугрова в своих работах отмечала присутствие в первые годы независимости трех национальных проектов. Первый — проект национально-

демократических сил во главе с «Белорусским народным фронтом». Он характеризовался стремлением укрепить независимость белорусского государства, дистанцированием от России, упором на национально-этническое возрождение. Вторым, по мнению исследовательницы, был проект либерально-демократических сил, который олицетворял глава белорусского парламента С. Шушкевич. Проект был ориентирован на создание независимого правового государства с парламентской формой правления и развитыми институтами демократии. И, наконец, третий проект формировался представителями партийно-хозяйственной номенклатуры во главе с председателем правительства В. Кебичем. Как писала Бугрова, этот проект больше тяготел к советскому традиционализму, однако содержал и элементы прагматизма. Он предусматривал использование экономических выгод от российских ресурсов, признавал частичную приватизацию. По мнению Бугровой, именно этот проект был наиболее адекватным в восприятии большинства белорусского общества. Большинство белорусов, в отличие от жителей других советских территорий, не считали советский период неудачным. Благодаря советской модернизации Беларусь оказалась экономически наиболее развитой республикой [Бугрова, 2004].

Над проблемой национальной идентичности в 2000-е гг. активно работала британская исследовательница белорусского происхождения Наталья Лещенко (Гранд). В своей статье «Прекрасный инструмент: две стратегии национального строительства в постсоветской Беларуси» [Leshchenko, 2004] она выделила две соперничающие версии национальной идентичности, которые находятся в развитии. Эти версии определялись как «национальная» и «советская». Выразителем национальной версии Н. Лещенко назвала «Белорусский народный фронт», а советской — руководителя страны А. Лукашенко. Каждой из версий соответствовала собственная языковая политика и интерпретация истории Беларуси. Советская версия рассматривала белорусов как ветвь русской нации, а БССР — в качестве кульминации белорусского исторического развития. Националистическая версия признавала белорусов европейской нацией, считала источником их страданий Россию и в меньшей степени Польшу. Н. Лещенко предложила таблицу, где в концентрированной форме дала характеристику подходов сторонников обеих версий к важнейшим направлениям развития страны (основополагающие мифы о происхождении белорусов, кульминационные

моменты в истории, определение врагов, моральные качества, представление о будущем, экономическая ориентация, социальная основа).

Подходы Н. Лещенко получили развитие в работах исследователя из Редфордского университета (США) Г. Иоффе [Ioffe, 2007]. В своей статье «Незаконченное национальное строительство в Беларуси и президентские выборы 2006 года» он писал, что до недавнего времени в белорусском обществе существовало два национальных проекта: проевропейские нативисты (*Nativist*) и либеральные русофилы (*Moscovite Liberal*). В первом десятилетии нового тысячелетия к ним добавился третий. Иоффе называет его «креольским национализмом». Первенство в использовании термина Иоффе отдает украинскому исследователю Миколе Рабчуку [Рабчук, 2000]. Множественность национальных проектов, по мнению американского профессора, отражает то, что белорусы находятся на достаточно раннем этапе национального строительства, что уникально для Европы. По его мнению, успех создания нации зависит от того, насколько три проекта объединятся на общей основе. Этому будут способствовать экономические успехи страны, утверждение ценности независимости и признание незавершенности процесса национального строительства. Лидером и символом нового масштабного «национального проекта» («креолов») Иоффе считает президента А. Лукашенко, которого большинство белорусов и многие эксперты считают «реальным отцом независимости». Количество критиков белорусского вектора политики Кремля, сторонников независимого развития Беларуси, отличного от российского, увеличилось после белорусско-российского газового кризиса (февраль 2004 г.). Многие белорусы старшего и среднего поколения поддержали риторику своего лидера в отношении российской политики. Именно события февраля 2004 г. ускорили изменения порядка вещания на Беларусь российских телевизионных каналов в сторону увеличения доли белорусских передач.

Классификация, предложенная Г. Иоффе, отличается от приведенных выше тем, что в качестве наиболее перспективной для страны группы выделены «белорусы (платформа национального согласия и компромисса)». Эта категория оценивается известным социологом профессором Олегом Манаевым как «изоляционисты». Не связывают с ней перспективы развития белорусского государства и другие исследователи. Так, в регулярно проводимых социологических опросах Независимого института социально-экономических и политических исследований

Таблица 1

Динамика ответов на вопрос:
«Если бы сейчас в Беларуси проводился референдум с вопросом, вступать ли Беларуси в Европейский Союз, каким был бы Ваш выбор?», %
(сентябрь 2008 — сентябрь 2015 гг.)

Вариант ответа	Сентябрь 2008 г.	Март 2009 г.	Март 2010 г.	Март 2011 г.	Декабрь 2012 г.	Декабрь 2013 г.	Сентябрь 2014 г.	Март 2015 г.	Июнь 2015 г.	Сентябрь 2015 г.
За	26,7	34,9	36,2	48,6	38,9	35,9	25,0	24,6	25,1	27,5
Против	51,9	36,3	37,2	30,5	37,6	34,6	50,3	45,0	51,0	51,9

Таблица 2

Динамика ответов на вопрос:
«Если бы сегодня проходил референдум об объединении Беларуси и России, как бы Вы проголосовали», %
(декабрь 2008 — сентябрь 2015 гг.)

Вариант ответа	Декабрь 2008 г.	Март 2009 г.	Март 2010 г.	Декабрь 2011 г.	Декабрь 2012 г.	Декабрь 2013 г.	Декабрь 2014 г.	Март 2015 г.	Июнь 2015 г.	Сентябрь 2015 г.
За	35,7	33,1	32,1	29,0	28,7	23,9	23,9	26,3	28,3	32,6
Против	38,8	43,2	44,5	42,9	47,5	51,4	58,4	48,9	50,9	49,1

Таблица 3

Критерии понимания национальной идентичности

Группы по идентичности	Приоритетные исторические темы и события	Предпочтительная языковая модель (стратегия)	Подход к решению внутриполитических задач	Внешнеполитические приоритеты (геополитические устремления)
Белороссы	Киевская Русь, Российская империя, Советский Союз, Великая Отечественная война, послевоенное восстановление и др.	Законодательное закрепление русского языка в качестве единственного государственного языка	Поддержка существующих политических реалий, критика европейских устремлений, «западничества» и «полонофильства», отдельных аспектов культурной политики	Ускоренная интеграция с Россией, вплоть до включения Беларуси в состав России
Евро-белорусы	Полоцкое и Туровское княжества (Киевская Русь), ВКЛ, Речь Посполитая, БНР, Вторая мировая война и др.	Законодательное закрепление белорусского языка в качестве единственного государственного языка	Неприятие действующей власти, позиционирование себя в качестве альтернативы. Стремление к смене власти, в том числе с помощью внешних сил	Курс на расширение связей с ЕС, перспектива вступления в ЕС

Окончание табл. 3

Группы по идентичности	**Приоритетные исторические темы и события**	**Предпочтительная языковая модель (стратегия)**	**Подход к решению внутриполитических задач**	**Внешнеполитические приоритеты (геополитические устремления)**
Беларусы («партия власти»)	Киевская Русь, СССР, Российская империя, БССР, Великая Отечественная война, послевоенное восстановление и др.	Двуязычие, определенное стимулирование роли белорусского языка (обучение истории и географии в школе на белорусском языке)	Поддержание политического статус-кво в стране, сохранение социально-ориентированной экономики с централизованным государственным управлением	Поддержка евразийской интеграции при условии сохранения политического суверенитета, расширение экономических отношений со странами-членами ЕС, другими регионами
Беларусы (платформа национального согласия/ компромисса)	Полоцкое и Туровское княжества (Киевская Русь), ВКЛ, Речь Посполитая, БССР, БНР, Великая Отечественная война, послевоенное развитие Советской Беларуси и др.	Формальное и фактическое двуязычие, материальная и моральная государственная поддержка белорусского языка	Поддержка политических и экономических реформ	Курс на укрепление независимости Беларуси, соблюдение баланса в отношениях со всеми соседними странами и союзами. Признание приоритетности отношений с Россией

(НИСЭПИ), зарегистрированного в Литве (табл. 1 и 2), вопрос о выборе «третьего пути» не предлагался, несмотря на то, что его идея пользуется широкой поддержкой населения (примерно половина опрошенных не поддерживала ни «вступление в ЕС», ни «присоединение к России») [Факторы…].

Можно сделать вывод, что в белорусском обществе сегодня отчетливо просматриваются четыре группы с разным пониманием национальной идентичности. В качестве критериев различия выступают: оценка исторических событий и исторических деятелей, отношение к языковой политике, определение роли в государстве и обществе белорусского и русского языков, оценка приоритетов внутренней и внешней политики (табл. 3). Следует также подчеркнуть, что между отмеченными группами нет ярко выраженных границ, между ними имеется широкое переходное поле, объединяющее представления различных групп.

Заключение

В современном белорусском обществе формирование коллективной памяти невозможно осуществить без поиска компромисса, широкого обсуждения с участием конкурирующих точек зрения.

Перечисленные особенности являются причиной еще одной характеристики современного общества — слабое выражение коллективной воли белорусской нации, ее медленная мобилизация для решения сложнейших национальных и государственных задач. В белорусском обществе по-прежнему доминирует индивидуально-семейная (адаптационная) стратегия преодоления кризисных явлений. Решение собственных проблем, проблем своей семьи является первичным по сравнению с общенациональными задачами. Очевидно, что такая модель поведения формировалась на протяжении многовековой истории. Ход исторических событий, в том числе кровавых войн и конфликтов, убеждал белорусов в том, что они не в силах изменить неблагоприятное развитие ситуации, а могут лишь «спрятаться», выжить в одиночку. Создается ощущение, что у белорусов было недостаточно «побед» общенационального уровня, либо эти «победы» не получили закрепления в коллективном сознании.

Эволюция национальной идентичности белорусов в силу целого ряда внутренних и внешних факторов может развиваться как по оптимистическому (укрепление национального

самосознания, достижение определенного консенсуса в оценке прошлого белорусского народа, расширение использования белорусского языка), так и пессимистическому (исчезновение национального языка, потеря культурной самобытности, возможная утрата или ограничение независимости) сценарию. Хотелось бы надеяться, что, несмотря на наличие целого ряда негативных факторов и тенденций, белорусам удастся выбрать оптимистический сценарий.

Библиография

1. *Бугрова И.* Молодое белорусское государство и общество: альянс или мезальянс? // Национальная идентичность Беларуси: матер. семинара / Фонд им. Фридриха Эберта. Региональное бюро в Украине, Беларуси и Молдове / Под общ. ред. Г. Курта. — Минск, 2004.
2. *Рабчук М.* Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і «розбудова держави». — Київ: Критика, 2000.
3. Факторы геополитического выбора / НИСЭПИ [Электронный ресурс]. http://www.iiseps.org/?p=1577 (Дата доступа: 08.09.2017).
4. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. — М.: АСТ, 2003.
5. *Шадурский В.* Историческая политика в Республике Беларусь: этапы развития и версии интерпретации прошлого // Труды факультета международных отношений: науч. сборник. — Вып. 5. — Минск: БГУ, 2014.
6. *Шадурскі В.* Адукацыя ў кантэксце сучаснага нацыянальна-культурнага адраджэння // Славянскія культуры пасля другой сусветнай вайны: Матэрыялы міжнар. навук. канф., Мінск, 10—11 кастр. 1995 г. / Акад. навук Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы і інш. — Мінск, 1996. — С. 297—301.
7. Atlas of the World's Languages in Danger. — 3d ed. — UNESCO, 2010.
8. *Fabrykant M.*, *Buhr R.*, *Hoffman S.*, *Jasiuleviciene R.* et al. Lithuanian and Belarusian national identity in the context of European integration / S.M. Hoffman and R. Buhr ed. — Kaunas: Vytautas Magnus University, 2013.
9. *Ioffe G.* Unfinished Nation-Building in Belarus and the 2006 Presidential Election // Eurasian Geography and Economics, 2007. — No. 1. — Pp. 37—58.
10. *Leshchenko N.* A Fine Instrument: Two Nation-Building Strategies in Post-Soviet Belarus // Nations and Nationalism, 2004. — Vol. 10. — No. 3. — Pp. 333—352.

УКРАИНСКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО ПАНТЕОНА ГЕРОЕВ[1]

Плеханов Артемий Александрович, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Москва, Россия
E-mail: plekhanov.art.alex@gmail.com

Изучение процессов формирования образов героев и канонизации исторических персон тесно связаны с вопросом о власти и ее происхождении. Данная проблематика является междисциплинарной, над этими вопросами работают историки, социологи, антропологи и другие представители социальных и гуманитарных дисциплин[2]. Категория национального героя берет свое начало в предыдущих исторических эпохах. С периода Средневековья и раннего Нового времени начинают складываться современные формы и практики конструирования героических образов. Важную роль в этом процессе играет обращение к античной мифологии, церковной агиографической традиции, практикам придворных празднеств и ритуалов. По мере того как церковь и монархи в этот период начинают терять свою абсолютную власть в политическом поле, то же происходит в пространстве символов [Бурдье, 1993, с. 18]. Источник легитимности власти переносится с традиционного института монархии, где власть даруется высшими силами, на новую форму политической организации, где во главе угла становится нация и те, кто ее воплощают [Миллер, 2016, с. 32—33]. Таким образом, вместе с христианскими святыми, героями античности, монархами, военачальниками в течение Нового времени появляются новые секуляризированные национальные герои: революционеры, поэты, писатели.

Работа над их героизацией проходила в форме своеобразной переинтрепретации культурного наследия и социальных

[1] Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 15-18-00099П.

[2] См.: [Бойцов, Успенский, 2010; Колоницкий, 2010; Лефорт, 2007; Шестопал, 2009; Тишков, 2006].

практик прошлых эпох на страницах зарождающихся СМИ и литературных произведений [Андерсон, 2016, с. 73]. Новый язык, формируемый этими носителями информации, кардинально отличается от языка прославления героев прежних лет. Новые тексты написаны на национальных языках, а политическое в них прочитывается более отчетливо, чем в языках политики предшествующих эпох.

Как отмечает Б. Андерсон, большую роль в формировании модерных наций сыграла такая книжная форма, как роман, в котором категория героя — носителя характеристик, делающих его героем национальным, служит для конструирования национальных идентичностей. В романе герой выступает как принадлежащий к «коллективному телу» нации, воображаемому сообществу и, в то же время, отвергаемый теми, кто не готов ассоциироваться с этим сообществом [Там же, с. 81—84]. Национальные герои становятся воплощением разделения на «друзей-врагов» в терминологии К. Шмитта, смысл которого состоит в различении противостоящих совокупностей людей, для которых герой воплощает противоположное значение [Шмитт, 2016, с. 304]. В то же время образы национальных культурных героев могут обретаться в персонажах эпоса и культурных формах прошлого [Бучатская, 2016, с. 121—122]. Э. Ренан, говоря о национальном прошлом («культе предков») как об основе национализма, указывает на то, что именно «героическое прошлое, великие люди, слава» являются базисом, без которого невозможно развитие национальной идеи [Ренан, 1902, с. 87—101].

Подобно тому, как в XIX—XX вв. модерные империи и национализирующиеся государства в союзе с национально настроенными интеллектуалами и с опорой на распространяющееся массовое образование и СМИ работали над созданием необходимого для формирования лояльности государству и нации пантеона национальных героев [Фурман, 1997, с. 5; Тишков, 2011, с. 15—16], в конце XX в., после распада советского блока, та же задача встала перед новыми независимыми государствами. При этом, как отмечает Э. Ян [Ян, 2014, с. 226—227], если страны Центрально-Восточной Европы во многом вернулись к межвоенному опыту правового государства, политического плюрализма и национального строительства, то новые независимые республики бывшего СССР, и в том числе Украина, такого опыта не имели и были вынуждены решать вопросы национального строительства впервые за очень долгое время.

Трансформация культурной памяти и национального пантеона героев: социологический контекст

В данной работе будут рассмотрены основные тенденции восприятия, использования и развития образов знаковых исторических личностей, к которым обращаются разные политические силы, а также особенности формирования представлений об украинском национальном герое. Важным источником для изучения тенденций изменения культурной памяти населения являются данные социологических исследований, проведенных социологической группой «Рейтинг», Институтом социологии НАН Украины, *Research & Branding Group*, Украинским центром экономических и политических исследований им. Олександра Разумкова, фондом «Демократические инициативы» совместно с социологической службой «*Ukrainian Sociology Service*».

Логика изменения одобряемого государством исторического нарратива в конце 1980-х — начале 1990-х гг. диктовала появление пантеона новых героев и требовала пересборки национального согласия по поводу прошлого [Рябчук 2013: 207]. Одним из шагов при построении нации стало обращение к героям, способным консолидировать общество, воплощая в себе позитивные качества народа [Миллер 2011:51]. Оставшимся у власти украинским номенклатурным элитам вместе с бывшими диссидентами и национально-демократически ориентированной интеллигенцией пришлось учиться говорить об историческом прошлом, героях, мифах с позиций, которые еще недавно были критикуемы ими как буржуазно-националистические. В этот период начинаются открытые дискуссии о том, кто входит в национальный пантеон героев Украины. Данный вопрос неоднократно поднимался в исследованиях украинского национализма, советской национальной политики, национального строительства, региональной дифференциации, героизации ОУН-УПА [Фурман, 1995, с. 72; Середа, 2004, с. 352—356; Середа, 2006, с. 29—41; Фомин, 2008, с. 121—134; Єкельчик, 2008, с. 43—45].

В исследовании 2001 г. Института социологии НАН Украины [Тихонович, 2002, с. 147] респондентам было предложено ответить на открытый вопрос: «Кого Вы можете назвать национальными лидерами Украины (в течение последних 200 лет)?» (рис.1). Первые три места заняли поэт Т.Г. Шевченко (24,5 %), историк и политический деятель М.С. Грушевский (21 %) и советский диссидент — украинский националист В.М. Черновол (16 %). Из числа

советских руководителей шестое место занял Л.И. Брежнев (6 %) и десятое место — Первый секретарь ЦК Коммунистической партии Украины в 70—80-е гг. В.В. Щербицкий (3 %). Из числа личностей националистического пантеона на восьмом и девятом местах оказались С.В. Петлюра (4 %) и С.А. Бандера (3,6 %).

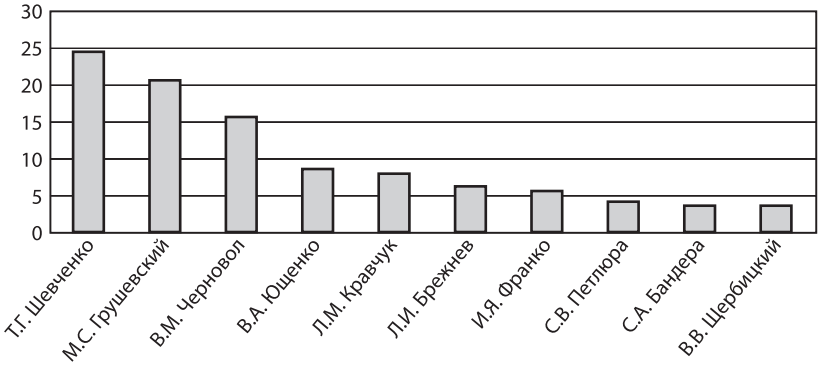


Рис. 1. Первая десятка людей, которых респонденты обозначили как национальных лидеров, по данным исследования ИС НАНУ 2001 г. (% от общего числа)

В исследовании *Research & Branding Group* (2009), проведенном в рамках проекта «Евразийский монитор», респондентам было предложено высказать свое мнение по поводу предложенного списка из 18 исторических персон, имеющих отношение к истории Украины и России[3] (рис. 2).

Наибольшую долю положительных оценок во всех макрорегионах Украины получили лица, представляющие общесоветскую историю: Ю.А. Гагарин (83 %), Г.К. Жуков (60 %), А.Д. Сахаров (53 %), Л.И. Брежнев (52 %). Наибольшую долю негативных оценок получили И.В. Сталин (49 %) и М.С. Горбачев (39 %). Среди фигур украинской истории наиболее позитивно были оценены В.Н. Черновол (46 %), В.В. Щербицкий (35 %) и командир украинских повстанцев в годы гражданской войны, а позже начальник дивизии Красной армии Н.А. Щорс (34 %).

Региональные различия сыграли важную роль в поляризации отношения к таким фигурам как Ленин, Махно и Петлюра. Жители юго-востока Украины чаще других оценивали В.И. Ленина положительно (49 % против 38 % в среднем по Украине), а население западных областей — отрицательно (57 % респондентов,

[3] Ляшенко О. Історична пам'ять...

что на 28 % больше, чем в среднем). Напротив, о деятельности С.В. Петлюры положительно отозвались 41 % жителей запада Украины (на 21 % больше, чем в среднем), а отрицательно — 51 % населения юго-востока (на 21 % больше, чем в среднем). Н.И. Махно положительно оценили 31 % жителей западной Украины, а отрицательно — 39 % жителей юго-востока (на 14 % больше, чем в среднем по стране) [Денисов, 2009, с. 17].

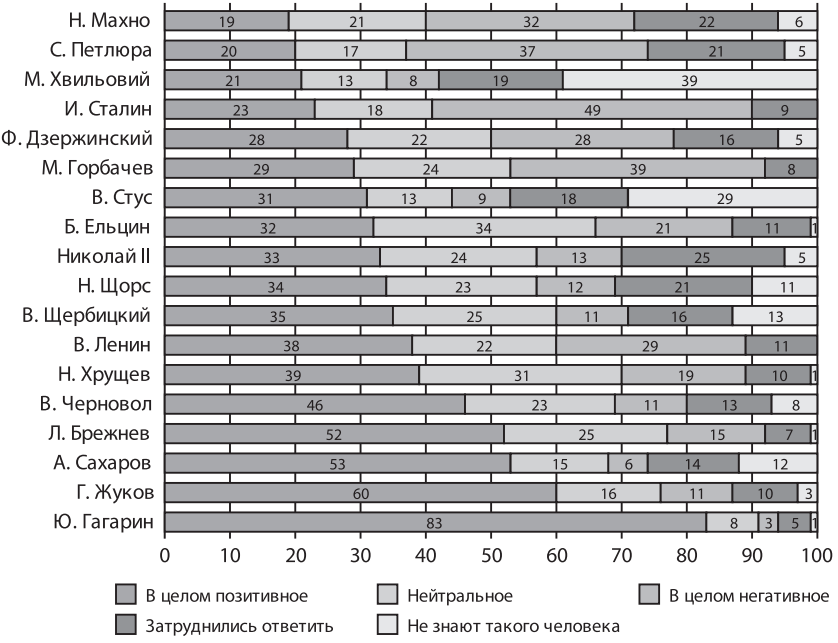


Рис. 2. Отношение украинцев к историческим персонам. По данным исследования *Research & Branding Group* 2009 г. (% к опрошенным)

Социологическая группа «Рейтинг» в своих исследованиях 2012 и 2015 гг. в рамках проекта «Народный ТОП» предлагала опрашиваемым назвать «трех самых выдающихся украинцев всех времен»[4]. Первые три места заняли Тарас Шевченко, Леся Украинка и Богдан Хмельницкий. В топ-10 не вошли деятели, связанные с советским прошлым, лишь знаменитый хирург Н.М. Амосов, занявший 11 место в 2012 г. (3,7 %), приблизился к этому результату. За три года между первым и вторым

[4] Выдающиеся украинцы…; Выдающиеся украинцы всех времен…

опросами увеличилось число людей, назвавших исторических личностей, которых можно отнести к националистическому пантеону героев. С двенадцатого на восьмое место переместился в рейтинге Черновол, с девятого на седьмое место поднялся Бандера, с седьмого на шестое место — Мазепа. С 1,4 до 3,4 % выросло число респондентов, упомянувших князя Владимира, что объяснимо политическими манипуляциями периода Евромайдана, когда личность и символ князя Владимира Великого неоднократно использовались в информационном пространстве России и Украины (рис. 3).

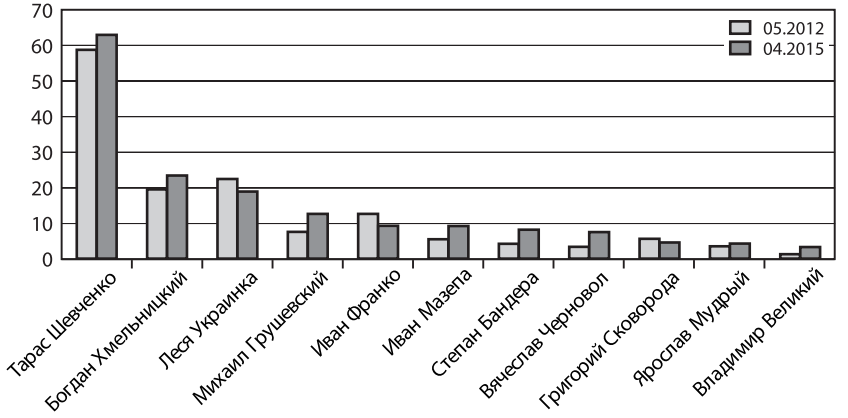


Рис. 3. Топ-11 исторических персон, названных выдающимися украинцами всех времен в рамках исследования 2012 и 2015 гг., проводимого социологической группой «Рейтинг»

В ходе исследования «Что объединяет украинцев», проведенного в 2014—2015 гг. *фондом «Демократические инициативы» совместно с социологической службой «Ukrainian Sociology Service»*, респондентам было предложено оценить 18 исторических персон (рис. 4, 5). Наибольшую долю позитивных оценок получили *Ярослав Мудрый* (33 %), *Богдан Хмельницкий* (32 %), *Владимир Великий* (31 %) *и Михаил Грушевский* (19 %), то есть деятели, удаленные от современности.

И вновь следует отметить значительные региональные различия: первое место в Галичине и второе на Волыни занял Бандера, в общем рейтинге он лишь на шестой позиции (12,5 %). На Донбассе Пётр I занимает первое место, в общем рейтинге — пятое (12,9 %). Говоря о наиболее негативно воспринимаемых

исторически персонах, если исключить политиков постсоветского периода, занимающих половину первой десятки (1 место — Янукович, 3 — Ющенко, 6—8 места — Порошенко, Кучма и Кравчук), то наиболее негативно оцениваются Сталин (39 %), Ленин (23 %) и Бандера (20 %)[5].

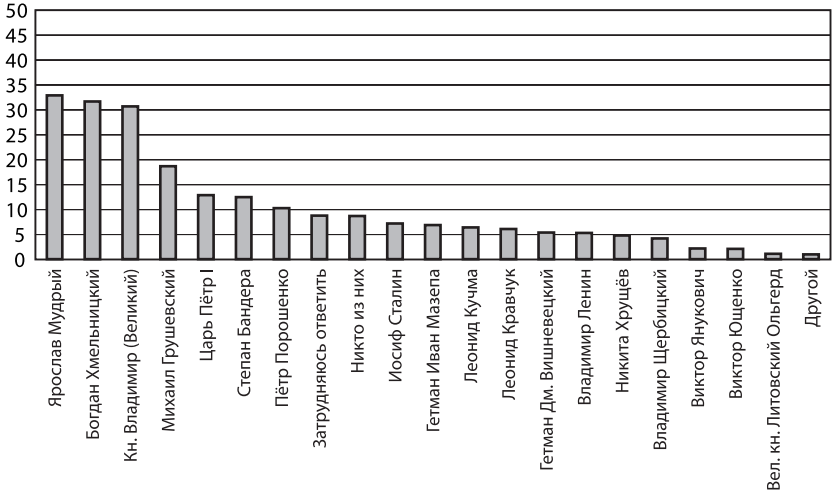


Рис. 4. Ответы на вопрос «Кого из перечисленных исторических деятелей Украины Вы оцениваете наиболее положительно? (выберите до трех деятелей)»

При исследовании социологическими методами отношения к историческим личностям используются две модели, очевидно влияющие на результаты. Первая предлагает респондентам открытый вопрос, дабы они сами назвали определенное количество персон, вторая предъявляет список людей, в отношении которых необходимо выразить свое мнение. Каждая из моделей имеет свои плюсы и минусы, но вторая модель фактически лишает человека возможности высказаться, искажая тем самым результат.

Вместе с тем эти исследования дают возможность выявить несколько основных тенденций в сфере изменения национальной идентичности. За постсоветский период происходит увеличение числа тех, для кого герои националистического пантеона являются воплощением национальных героев Украины. Особое влияние на это оказали события политического кризиса

[5] Що об'єднує та роз'єднує українців...

и военного конфликта 2013—2014 гг., что обусловлено радикализацией политического дискурса и риторикой СМИ, когда были актуализированы герои, связанные не столько с военными победами, сколько с движением сопротивления «чужому», олицетворяемому Россией.

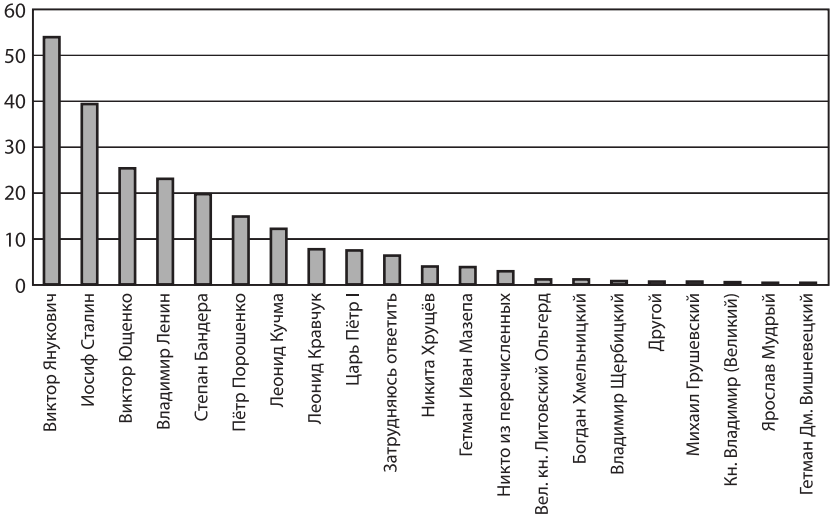


Рис. 5. Ответы на вопрос «А кого из перечисленных исторических деятелей Украины Вы оцениваете наиболее негативно? (выберите до трех деятелей)»

Корни подобного роста позитивного отношения к героям националистической версии истории лежат в политике героизации членов ОУН-УПА, которая особо ярко воплотилась в период президентства В.А. Ющенко. В 2006 г. к 64-й годовщине ОУН-УПА был принят резонансный указ «О всестороннем изучении и объективном освещении деятельности украинского освободительного движения и содействии процессу национального примирения». Его целью были заявлены консолидация и развитие украинской нации, установление исторической справедливости в отношении участников украинского освободительного движения, содействие процессу национального примирения и взаимопонимания, восстановления национальной памяти[6].

[6] Указ… Про все бічне вивчення та об'єктивне висвітлення діяльності українського визвольного руху та сприяння процесу національного примирення…

Подобная формулировка реабилитации и оправдания ОУН-УПА содержит яркую иллюстрацию состояния дискуссии о национальной памяти в этот период. Здесь мы видим сведение нации к западноукраинской форме культурного национализма, отрицающей за русскоязычным юго-востоком право на инаковость и «историографическую травму», выраженную в представлении об украденной памяти [Щербак, 2013, с. 200]. Сам указ предполагал масштабную программу по пропаганде ОУН-УПА: издание книг, создание фильмов и документально-публицистических передач, «проведение соответствующей разъяснительной и просветительской работы, в частности в средствах массовой информации». В школьных программах по истории было усилено внимание к темам «геноцида украинского народа — Голодомора 1932—1933 гг.», массовых репрессий коммунистической власти 1920—1950-х гг., борьбы Организации украинских националистов и Украинской повстанческой армии, противостояния диссидентского движения тоталитарному режиму [С осени…, 2009].

Было реализовано то, что сухим языком указа обозначено как «обновление музейных экспозиций»: музеи были обязаны создать экспозиции, посвященные УПА. В 2007 г. в честь 65-летия со дня создания УПА за «выдающийся личный вклад в национально-освободительную борьбу за свободу и независимость Украины» посмертно было присвоено звание героя Украины Роману Шухевичу[7]. В том же 2007 г. В.А. Ющенко инициировал создание музея советской оккупации в г. Киеве[8]. Президент стремился приравнять на государственном уровне ветеранов Красной армии к членам ОУН-УПА и ежегодно поздравлял ветеранов ОУН-УПА с годовщиной УПА[9]. Однако ввиду протестов и общественно-политического противодействия указ «О чествовании участников борьбы за независимость Украины в XX в.» был принят лишь в конце президентского срока[10]. Вместе с этим указом в 2010 г. было присвоено звание героя Украины С.А. Бандере[11]. Подобные действия и их формулировки были встречены негативно, в особенности представителями юго-востока Украины.

---

[7] Указ .. Про присвоєння Р. Шухевичу звання Герой України.

[8] Ющенко откроет Музей оккупации; Ющенко передаст свой партбилет в музей советской оккупации?

[9] Президент Украины поздравил националистов…

[10] Указ … Про вшанування учасників боротьби за незалежність України у XX столітті.

[11] Указ … Про присвоєння С. Бандері звання Герой України.

В 2006 г., согласно исследованию Киевского международного института социологии, идею реабилитации УПА поддержали 21 % опрошенных, «против» высказалось 52 %, еще 27 % затруднились ответить. В 2007 г., по данным исследования R&B, идею празднования 65-летней годовщины УПА поддержали лишь 25 %, против высказались 49 % [Героизация…, 2007, с. 31]. Вместе с тем информационная и пропагандистская работа периода В.А. Ющенко не прошла бесследно, прервав постепенное развитие украинского инклюзивного гражданского национализма. Как точно выразился историк А.И. Миллер, «Ющенко сорвал резьбу», подорвав доверие к украинскому национальному проекту как таковому [Русско-украинский диалог…]. Именно в период правления третьего президента Украины возникают такие протосепаратистские организации, как «Донецкая Республика», Народный фронт «Севастополь—Крым—Россия», Одесская партия «Родина», противопоставляющие себя украинскому национализму и президенту как его воплощению и требующие федерализации и обеспечения права на русский язык. Члены этих объединений сыграют свою роль в событиях Евромайдана и конфликта на востоке Украины.

Героизация ОУН-УПА вызвала усиление конфронтации среди элит, а также получила крайне негативную оценку как внутри страны, среди профессиональных организаций, так и в международном сообществе[12]. При В.Ф. Януковиче был отменен ряд постановлений, но часть указов В.А. Ющенко, касавшихся пропаганды ОУН-УПА и Голодомора, не были отменены[13].

Выход на качественно новый уровень произошел после 2015 г., когда был принят закон «О правовом статусе и памяти борцов за независимость Украины в XX веке». Данный закон стал потенциальной дубинкой борьбы с оппозицией и с несогласными с новым политическим статусом ОУН-УПА. Он дал возможность государству устанавливать пределы дозволенного в сфере исторической памяти. Таким образом, была обеспечена законодательная защита от инакомыслия по поводу ОУН-УПА. Кроме уравнивания статуса участников националистического сопротивления и ветеранов Великой Отечественной войны, стало

[12] Президент Украины приравнял бандеровцев к ветеранам ВОВ…; Правительство Януковича не будет исполнять указ Ющенко о реабилитации украинских националистов…; European Parliament resolution…; Россия назвала позорным присвоение Бандере Героя Украины…; Открытое письмо участников научных чтений…, с. 3; В Запорожье…, с. 2.

[13] Ющенко выиграл суд у Витренко…

уголовно наказуемым публичное отрицание факта правомерности борьбы за независимость Украины в XX столетии, что признается надругательством над памятью борцов за независимость Украины и унижением достоинства Украинского народа[14].

Рефлексия по поводу исторической памяти и национальных героев: анализ качественных интервью

В данном разделе будут проанализированы данные качественных интервью, собранных автором в 2017 г. в ходе исследования в четырех населенных пунктах Украины: Киеве, Кропивницком (бывшем Кировограде), Харькове и Черновцах. Всего в ходе полевой работы было проинтервьюировано 66 человек. В их числе — представители сферы культуры и образования Украины, своей работой влияющие на представления об истории в украинском обществе, а также информанты, работающие в иных областях и лишь воспринимающие то, как преподносятся история и память. Отдельный акцент был сделан на представителях молодого поколения, социализировавшихся и получивших образование в период независимой Украины. Информантам было предложено ответить на ряд открытых вопросов, разделенных на несколько блоков, посвященных личному опыту в отношении системы образования в целом и преподавания истории в частности, отношению к существующим государственным праздникам, семейным традициям празднования и коммеморации, декоммунизации и демонтажу памятников, переименованию улиц и населенных пунктов, образу Украины в истории, представлениям о разных периодах ее прошлого.

Говоря о героях националистического нарратива, нельзя не отметить, что в ходе полевого исследования во многих интервью информанты, вне зависимости от своих политических взглядов, когда начинался разговор о героях Украины, стремились затронуть тему отношения к С.А. Бандере. Тема этой исторической личности в качестве национального героя Украины стала медийной еще задолго до конфликта на востоке Украины[15]. В событиях 2013—2014 гг. этот образ активно использовался

[14] …Про правовий статус та вшанування пам'яті борців за незалежність України…

[15] Героизация бандеровцев…, с. 31; Указ … Про присвоєння С. Бандері звання Герой України.

оппонентами сторонников Евромайдана для их демонизации и создания негативного образа пришедшей к власти на Украине в результате государственного переворота контрэлиты.

В отношении фигуры Бандеры была избрана стратегия доведения обвинений *ad absurdum*, что вместе с тем было использовано для нормализации и героизации этой личности. Таким образом, тема вышла за рамки персоны Бандеры, и даже более того — конкретная личность оказалась в меньшей степени интересной для людей, которые ее обсуждали [Касьянов, Баканов, 2017, с. 178]. Примером того, как глубоко в общественное сознание вошла эта тема, стало расширение употребления в языке пейоратива *бандеровец* (-вка, -вцы). Он изначально создавался как доминанта дискурса делегитимизации в форме оскорбления всей украинской политической системы, и/или ультраправой ее части, и/или в целом украинцев [Остапчук, Курохтина, 2016, с. 293—294] постепенно став больше чем ироническим самоназванием, как свидетельствует этот фрагмент интервью:

> М.Б.: Не только правому сектору была сделана огромная реклама, в принципе понятно, зачем он (Бандера — *А.П.*) был нужен российскому ТВ, да это было прекрасное пугало… И все-таки тогда российское телевидение было куда более доступно. Не было официального отказа от российских телеканалов. И раз они так плохо говорят о правом секторе — значит, в нем, что-то есть. Ну, было более широкое… **Бандеровцы**… (выделено мной — *А.П.*) На постоянное называние протестующих, например, бандеровцами я лично начал встречать распространенную реакцию: «раз они говорят, что мы бандеровцы, наверное, мы такие и есть бандеровцы».
>
> А.П.: Мы ими и будем?
>
> М.Б.: Да, очень многие при этом нам говорили, слушайте, я вот знаю бандеровцы, еще в школе нас учили… что бандеровцы делают то во время и после Второй Мировой войны, мы сейчас видим что они рассказывают о нас… Возможно тут такая же фигня, как и эта? Но, конечно, важна была эта апроприация некоторого ярлыка, притом, конечно, же те же самые люди, когда я их спрашивал, что вы знаете о Бандере, об идеологии, там, Донцова (Д. Донцов — идеолог украинского интегрального национализма 30—40-х гг. XX в. — *А.П.*) — практически ничего. Это была, по большей части, чисто апроприация от противного, и это получило довольно массовый характер [ПМА 3: М.Б. 1977 г.р.].

Бандера стал символом не только ультраправых, для которых он остается ключевой фигурой героического пантеона. Данная языковая игра добавила ультраправым если не сторонников, то людей, которые изменили свою позицию к ним на более

нейтральную. При этом такого рода ирония вышла за пределы языковой игры и во многом оказалась одной из направляющих политики, сфокусированной на создании как можно большего числа случаев, где было возможно заставить Россию реагировать:

> Я понимаю, почему переименовали Московский проспект, в проспект Бандеры. Потроллить, это я понимаю, у кого-то из зубов идет кровь. Но идет она от глупости. До того, как в 1939 г. наши дедушки не пришли на чужую землю устанавливать свои порядки, Бандера не имел никакого отношения к Советскому Союзу, и конфликтов не имел [ПМА 3: Я.В., 1963 г.р.].

Следует отметить, что тенденция улучшения отношения отражается и в общественном мнении. За последние пять лет мы видим улучшение отношения к Бандере: если в 2012 г. негативное отношение к нему выказали 58 % опрошенных, то в 2016 г. число таковых уменьшилось до 46 %, при том, что число позитивно относящихся к его фигуре выросло с 22 до 35 % в 2016 г. (рис. 6)[16].

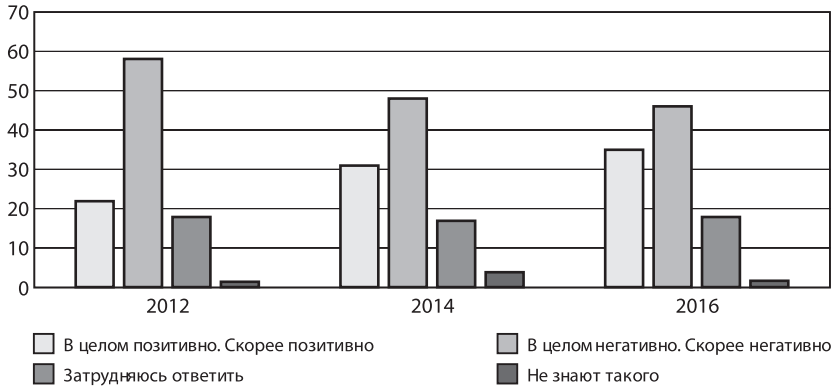


Рис. 6. Как вы относитесь к такой фигуре, как Степан Бандера? (по данным исследований Социологической группы «Рейтинг», 2012—2016 гг.)

Вместе с тем, необходимо учитывать сильную региональную дифференциацию в отношении данного исторического персонажа. Подавляющее большинство тех, кто позитивно воспринимает

[16] Ностальгія за СРСР…; Динаміка ностальгії за СРСР…

Бандеру, — жители западных областей. Но нельзя не отметить, что за последние несколько лет мы видим значительное улучшение отношения к нему и в восточных областях с 5,5 % в 2014 до 13 % в 2016 г. (рис. 7).

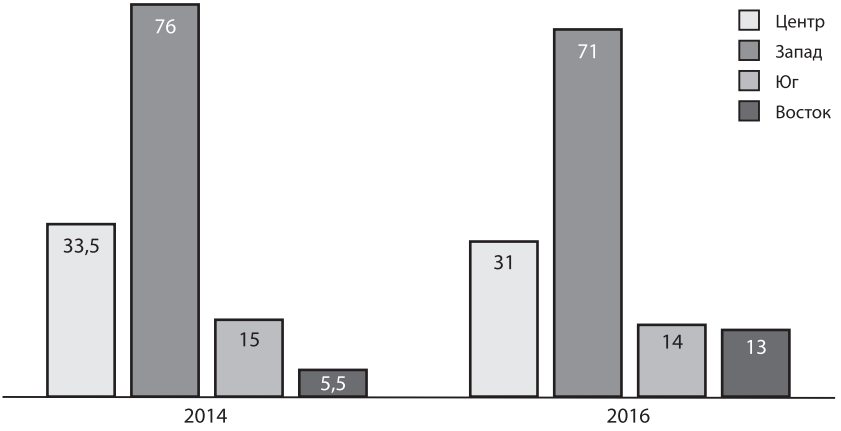


Рис. 7. Региональные распределения ответов на вопрос «как Вы относитесь к такой фигуре как Степан Бандера?»: «позитивно» и «скорее позитивно». По данным исследований «Отношение к СССР и отдельным фигурам» социологической группы «Рейтинг»

Среди информантов те, кто называл Бандеру в качестве национального героя, также говорили о национальных героях националистического исторического нарратива. Среди них были названы такие исторические личности, как митрополит Андрей Шептицкий, члены ОУН-УПА Евген Коновалец, Роман Шухевич, деятели периода УНР и директории Симон Петлюра, Петр Болбачан и другие.

Я бы поставил [памятник] Роману Шухевичу, Горчевскому. Они много делали, чтобы развить украинскую государственность [ПМА 2: А.А., 1999 г.р.].

…большое число этих героев, первой Украинской революции 1917—1920 гг. Это же полковник Балбачан. Очевидно Петлюра. Очевидно Омельянович-Павленко… …Во Второй Мировой Коновалец, Бандера, Ковалец. Сейчас герои — это все те, кто работает на благо Украины [ПМА 3: П.Б. 1962 г.р.].

> Бандеру, а почему? Он родился у нас. Он сам, и его соратники зародили в нас уважение к самостийной Украине и посеяли зерна этой независимости и самостийности. Он никого не убил. Его судил российский НКВД, и поляки к смертной казни приговорили, и немцы в концлагере три года держали. А он нигде не согрешил. Нигде не отказался от своих идей. Был украинцем. За нашу самостийную страну [ПМА 3: Л.Г. 1947 г.р.].

Вторая тенденция состоит в том, что герои, связанные с общей историей, с советским прошлым и Россией, постепенно вытесняются из числа социально одобряемых. При том, что к ряду исторических персон отношение остается комплиментарным, некоторые исторические персонажи, важные и значимые для части общества, оказались вычеркнуты из исследований. Необходимо отметить ряд причин, которые привели к сложившемуся положению.

Большинство исследований показывают, что список общенационально одобряемых фигур возглавляют Тарас Шевченко, Богдан Хмельницкий, Ярослав Мудрый. Эти персоны входили как в советский украинский исторический нарратив, так и в национальный исторический нарратив Украины, и оказались компромиссными фигурами, но в этом же заключается и проблема. Ряд национальных героев, которые ранее использовались в рамках советского украинского исторического нарратива, оказались приватизированы другими политическими группировками. Для советско-ностальгического нарратива Богдан Хмельницкий, Тарас Шевченко, Иван Франко, Леся Украинка также являются героями, но оживить пафос проблематики угнетенного положения тех или иных социальных групп и классов в постсоветский период оказалось сложнее, чем использовать эти же образы и их произведения для воспевания независимости страны и народа.

Некоторые исторические личности являются одновременно частью российской исторической политики. Однако после 2014 г. апелляции к данным историческим персонам, связанным с Россией, оказываются за рамками легитимного политического высказывания. Получается, что ряд имен, таких как С.П. Королев, Н.М. Амосов и другие, неразрывно связаны не только с Украиной, но и с СССР, и, как следствие, — с Россией, активно позиционирующей себя его преемницей, что не может не вызывать трудностей с данными героями.

Много талантливых и конструкторов, и, в том числе, даже деятелей литературы. Хотя некоторые из них приписываются к российским писателям, например... (смеется). Но, тем не менее… [ПМА 5: Л.С. 1993 г.р.].

Еще одна предпосылка данной тенденции — это постепенное ухудшение отношения к Советскому Союзу и советскому прошлому. Подобное негативное отношение формируется ввиду того, что в рамках современной исторической политики Украины конструируется образ СССР как тоталитарного государства, ответственного за все плохое, происходившее на территории Украины. Подобная позиция активно продвигается в рамках общеукраинской кампании по уничтожению позитивного образа советского и российского прошлого, проводимой в СМИ после 2013 г., а также в силу естественных демографических причин. Число тех, кто сожалел о распаде СССР, по сравнению с 2010 г. сократилось на 11 % (рис. 8)[17].

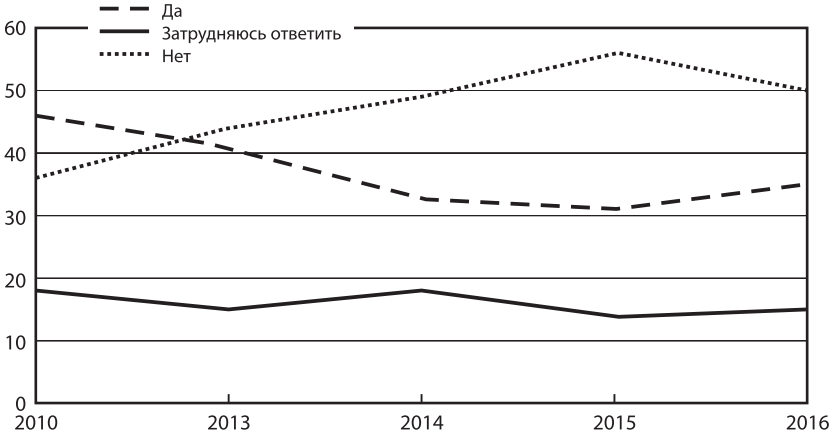


Рис. 8. Жалеете ли вы сейчас о распаде в 1991 г. Советского Союза? По данным исследований Социологической группы «Рейтинг» 2010—2016 гг.

Исторических персон советско-ностальгического нарратива можно разделить на несколько групп. Первая — это политические деятели советских времен. В их число входят личности общесоветского и общеукраинского масштаба, такие как Ленин,

[17] Ностальгія за СРСР…; Динаміка ностальгії за СРСР…

Сталин (при сохраняющемся крайне негативном отношении), Щербицкий и другие (рис. 9). Другая часть — это герои периода Великой Отечественной войны: военные, генералы, причем зачастую воспринимающиеся обезличено, как некий коллективный герой. Из исторических персон упоминаются отдельные известные герои, такие как легендарный летчик Иван Кожедуб, юный партизан-разведчик Яков Гордиенко, генерал Николай Ватутин и другие:

> У меня сейчас в голове есть имя Иван Кожедуб, да, известный летчик, который много, много сбивал самолетов… Это один из представителей. Опять же есть много имен — Рокоссовский, Жуков, много маршалов, много генералов, которые могут быть там выходцами, я просто могу ошибиться. То есть в общем и целом герои Великой Отечественной [ПМА 3: Д.П. 1992 г.р.].

> …для Одессы — Яша Гордиенко, партизаны местные. На память не вспомню советских героев… Гастелло, например… [ПМА 1: И.Ф. 1987 г.р.].

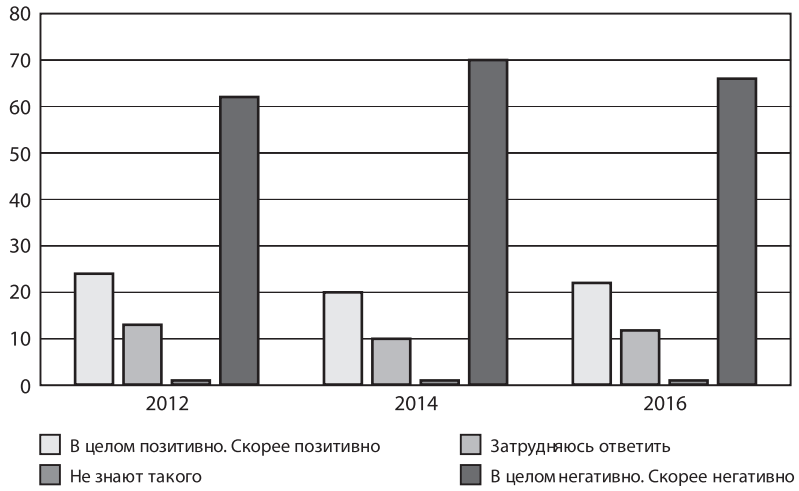


Рис. 9. Как вы относитесь к такой фигуре как И.В. Сталин? По данным исследований Отношение к СССР и отдельным фигурам социологической группы «Рейтинг».

Третья часть связана с великими учеными, достижениями Советского Союза в сфере науки и техники, промышленности и развития страны:

…Патон инженер, там, Амосов. Королев не украинец? Я не помню, где он родился… Королев, который ракеты строил. В принципе для меня по большей части героями не являются те герои, которые являются героями для западной Украины [ПМА 1: И.Ф., 1987 г.р.].

Советский период в рамках данного нарратива в целом воспринимается как светлая страница истории вместе с «героями», пусть не названными, но которые занимались развитием промышленности, сельского хозяйства, производства, культурной сферы: «*стройка пошла*, *и все люди*, *они как вместе*, *и все такие дружные*, *и*, *они все*, *как бы*, *за общее дело! И мне казалось то*, *что: «Ух ты! Да! Это так классно! Наконец-то!»* (ПМА 6, А.А., 1995 г.р.).

Среди национальных героев важными и популярными остаются персонажи казацкого мифа, воплощающие в себе государственные традиции полуанархической казацкой силы [Фурман, 2004, с. 20]. Доминирующую роль здесь играет Богдан Хмельницкий, но ввиду того, что он главный узнаваемый персонаж среди казаков, другие фигуры этого времени фактически не опознаются и сливаются в некоторый абстрактный образ казака, которому приписывают такие качества, как демократизм, независимость, в целом воплощение национального духа:

Пусть это будет что-то казацкое, Сырко, образ Казака. Это сейчас было бы неплохо. Они, запорожцы, были свободолюбивые. Самое начало козацтва было самое офигенное время [ПМА 5: В.В., 1993 г.р.].

Он [национальный герой] должен возносить Украину, жизнь отдать Украине, но по сути я не знаю, я не знаю, есть ли для меня национальный герой. Если обобщенно — это тот, кто пытался, искренне пытался что-то сделать. Национальным героем может быть Богдан Хмельницкий. Национальным героем может быть такой эфемерный человек между Шевченко в литературе и Хмельницким в политической деятельности [ПМА 4: А.В., 1999 г.р.].

Третья тенденция исходит из упоминавшейся региональной дифференциации и усугубившего ее конфликта на востоке Украины [Задорожнюк, Фурман, 1997, с. 40—42]. В ходе полевой работы подавляющее большинство информантов в разговоре о героях актуализировали тему раскола страны, ее разобщенности. Высказывалось ощущение чрезмерной политизированности общества и необходимости найти героев, примиряющих и не вызывающих политических конфликтов. Выбор того или иного

национального героя фактически приравнивается к необходимости сделать политический выбор и обнародовать свою идентичность и политическую позицию. Чтобы избежать этого выбора, респонденты обращались к нейтральным героям:

> Не хочется революционеров приводить к национальным героям. Можно выделить из поэтов (так в тексте интервью — *А.П.*) в принципе Гоголя, он был, насколько я знаю, 50 на 50, и русским, и украинским. Потому что он родом с Украины и писал он много про Украину. И поэт он достаточно хороший, в политику не ввязывался, революций не делал, это на сегодняшний день уважается… [ПМА 3: А.Г., 1989 г.р.].

> Тарас Шевченко мог бы быть, мое мнение, героем, Иван Франко мог бы быть, т.е. делать все-таки уклон на людей искусства на людей литературы. То, что не будет вызывать таких жестких разногласий, потому что общество у нас все равно неоднородное, оно очень политизированное, накаленное, все-таки больше уходить в сторону культуры и искусства [ПМА 4: Я.С., 1997 г.р.].

Одна из форм этой тенденции состоит в конструировании образа героя как «*близкого*» и «*своего*», т.е. в отказе от героев прошлого и формировании образа героя не как далекого и возвышенного, а как существующего в реальности рядом с тобой:

> Двадцатилетний призывник, который сейчас стоит в армии и защищает страну [ПМА 3: Г.А., 1982 г.р.].

> Я бы сказала, что скорее если говорить о сегодняшнем дне, об ощущении, восприятии, то для меня это скорее собирательный образ человека, который с оружием в руках борется на независимость. Он не имеет имени. В моем восприятии он как собирательный герой [ПМА 3: В.К.].

> Мой брат, а не кто-то «великий». Я не воспринимаю этих людей, тоже много фальши [ПМА 3: И.Х., 1966 г.р.].

Заключение

Подводя итоги, можно сказать, что в течение постсоветского периода происходит рост известности и популярности исторических личностей из числа националистического пантеона героев.

Причиной подобного положения стали региональная дифференциация коллективной памяти, активно проводимая в период В.А. Ющенко героизация ОУН-УПА, военный конфликт на востоке Украины, усиливший обращения к теме борьбы и победы, уход пропаганды от позиции жертвы ввиду необходимости создания группы героев победителей и борцов, а не побежденных. Насущная потребность проецирования на участников АТО успешного исторического опыта вооруженной борьбы требует активного привлечения героев националистического нарратива.

С одной стороны, происходит забвение героев, связанных с советским прошлым и Россией, с другой стороны, национализация и оправдание героев тем или иным образом с ней связанных. В качестве символов украинского национализма перенимается ряд героев советско-ностальгического нарратива. В государственном дискурсе и СМИ происходит демонизация и дегуманизация образа России и личностей, представляющих общее прошлое России и Украины, а также вытеснение при помощи законодательства альтернативных националистическому исторических повествований.

Складывается ситуация, при которой определение какой-либо исторической фигуры в качестве национального героя в постсоветской Украине ввиду крайней политической заряженности прошлого становится одним из маркеров идентичности. Таким образом, каждая историческая фигура уже распределена между политическими лагерями, и собственный выбор той или иной исторической личности — это не некое личное отношение, а акт политической самоидентификации. В настоящее время существуют две ключевые разнонаправленные тенденции: усиление обращения государства и его культурных индустрий к националистическому пантеону героев и общественный запрос на нейтральных героев, связанных с культурой, наукой, образованием, примиряющих, а не раскалывающих общество.

Источники и материалы

1. ПМА 1: г. Москва, Россия, 25.03.2017 г. И.Ф. 1987 г.р.
2. ПМА 2: г. Борщёв, Тернопольская область, Украина, 24.04.2017 г. А.А., 1999 г.р.
3. ПМА 3: г. Киев, Украина, 20.05—15.06.2017 г.: Л.Г. 1947 г.р.; Я.В., 1963 г.р.; Д.П. 1992 г.р.; М.Б. 1977 г.р.; П.Б. 1962 г.р.; Г.А. 1982 г.р.; И.Х. 1966 г.р.; В.К.; А.Г. 1989 г.р.
4. ПМА 4: г. Кропивницкий (Кировоград), Украина, 17—18.06.2017 г. А.В. 1999 г.р.; Я.С. 1997 г.р.

5. ПМА 5: г. Харьков, Украина, 17.01.2017 г. В.В., 1993 г.р.
6. ПМА 6: г. Харьков, Украина, 26.06.2017 г. А.А., 1995 г.р.
7. В Запорожье представители КПУ атаковали выставку, посвященную УПА // Информационно-аналитический мониторинг «Украина», 2008. — № 14. — С. 2.
8. Выдающиеся украинцы // Социологическая группа «Рейтинг». [Электронный ресурс] Режим доступа: http://ratinggroup.ua/ru/research/ukraine/vydayuschiesya_ukraincy.html (Дата обращения: 14.07.17).
9. Выдающиеся украинцы всех времен // Социологическая группа «Рейтинг». [Электронный ресурс] Режим доступа: http://ratinggroup.ua/ru/research/ukraine/vydayuschiesya_ukraincy_vseh_vremen.html (Дата обращения: 14.07.17).
10. Героизация бандеровцев не поддерживается народом // Информационно-аналитический мониторинг «Украина», 2007. — № 5. — С. 31.
11. *Денисов Д.О.* Отношение жителей Украины к историческим личностям // Информационно-аналитический мониторинг «Украина», 2009. — № 14—15. — С. 17—18.
12. Динаміка ностальгії за СРСР // Соціологічна група «Рейтинг». [Электронный ресурс] Режим доступа: http://ratinggroup.ua/research/ukraine/nostalgiya_po_sssr_i_otnoshenie_k_otdelnym_lichnostyam.html (Дата обращения: 01.02.17).
13. Динаміка ностальгії за СРСР // Соціологічна група «Рейтинг». [Электронный ресурс] Режим доступа: http://ratinggroup.ua/research/ukraine/c910ad1d40079f7a2a28377c27494738.html (Дата обращения: 01.02.17).
14. Динаміка ностальгії за СРСР // Соціологічна група «Рейтинг». [Электронный ресурс] Режим доступа: http://ratinggroup.ua/research/ukraine/nostalgiya_po_sssr_i_otnoshenie_k_otdelnym_lichnostyam.html (Дата обращения: 01.02.17).
15. Закон України «Про правовий статус та вшанування пам'яті борців за незалежність України у XX столітті» // Официальный сайт Верховной Рады Украины. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/314-19 (Дата обращения: 01.04.18).
16. *Ляшенко О.* Історична пам'ять українців: точки зближення і розриву. Част. 1: Історичні особистості // Research & Branding Group. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://rb.com.ua/ukr/analitics/socyum/7285/ (Дата обращения: 14.07.17).
17. Открытое письмо участников научных чтений «Попытка реабилитации ОУН-УПА — преступление против Великой Победы», г. Киев 13 октября 2008 г. // Информационно-аналитический мониторинг «Украина», 2008. — № 12. — С. 3.
18. Правительство Януковича не будет исполнять указ Ющенко о реабилитации украинских националистов // Интернет-издание NEWSru.com. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.newsru.com/world/19oct2006/yanukovich.html (Дата обращения: 01.04.18).

19. Президент Украины поздравил националистов с годовщиной создания повстанческой армии // Интернет-издание NEWSru.com. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.newsru.com/world/14oct2006/ushen.html (Дата обращения: 01.04.18).
20. Президент Украины приравнял бандеровцев к ветеранам ВОВ. Левые в шоке // Интернет-издание NEWSru.com. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.newsru.com/world/16oct2006/viktor.html (Дата обращения: 01.04.18).
21. Россия назвала позорным присвоение Бандере Героя Украины // ІнА «Українські Новини». [Электронный ресурс] Режим доступа: https://ukranews.com/news/24115-rossyya-nazvala-pozornym-prysvoenye-bandere-geroya-ukrayny (Дата обращения: 01.04.18).
22. Русско-украинский диалог: продолжать нельзя прекращать // Газета 2000. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.2000.ua/mnenija/intervyu/russko-ukrainskii-dialog-prodolzhat-nelzja-prekrashat.htm (Дата обращения: 01.04.18).
23. С осени официальная пропаганда относительно Голодомора-геноцида и деятельности ОУН-УПА будет усилена // Информационно-аналитический мониторинг «Украина», 2009. — № 11—12. — С. 3.
24. Указ Президента України «Про все бічне вивчення та об'єктивне висвітлення діяльності українського визвольного руху та сприяння процесу національного примирення» // Официальный сайт Верховной Рады Украины. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/879/2006 (Дата обращения: 01.04.18).
25. Указ Президента України «Про вшанування учасників боротьби за незалежність України у ХХ столітті» // Официальный сайт Верховной Рады Украины. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/75/2010 (Дата обращения: 01.04.18).
26. Указ Президента України «Про присвоєння Р. Шухевичу звання Герой України» // Официальный сайт Верховной Рады Украины. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/965/2007 (Дата обращения: 01.04.18).
27. Указ Президента України «Про присвоєння С. Бандері звання Герой України» // Официальный сайт Верховной Рады Украины. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/46/2010 (Дата обращения 14.07.17).
28. Указ Президента України «Про присвоєння С. Бандері звання Герой України» // Официальный сайт Верховной Рады Украины. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/46/2010 (Дата обращения: 01.04.18).
29. Указ Президента України «Про присвоєння С. Бандері звання Герой України» // Официальный сайт Верховной Рады Украины. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/46/2010 (Дата обращения: 01.04.18).
30. Що об'єднує та роз'єднує українців // Фонд «Демократичні ініціативи» ім. Ілька Кучеріва. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:IHiXKWHV0eIJ:dif.org.ua/article/shcho-obednue-ta-rozednue-ukraintsiv+&cd=1&hl=ru&ct=clnk&gl=ru (Дата обращения 14.07.17).

31. Ющенко выиграл суд у Витренко // Информационное агентство ЛІГА Бізнес Інформ. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://news.liga.net/news/politics/543373-yushchenko-vyigral-sud-u-vitrenko.htm (Дата обращения: 01.04.18).
32. Ющенко откроет Музей оккупации // Интернет-газета Взгляд. [Электронный ресурс] Режим доступа: https://vz.ru/politics/2007/3/2/70721.html (Дата обращения: 01.04.18).
33. Ющенко передаст свой партбилет в музей советской оккупации? // РИА «Новый день». [Электронный ресурс] Режим доступа: https://newdaynews.ru/kiev/123762.html (Дата обращения: 01.04.18).
34. European Parliament resolution of 25 February 2010 on the situation in Ukraine // Официальный сайт Европарламента. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P7-TA-2010-0035+0+DOC+XML+V0//EN (Дата обращения: 01.04.18).

Библиография

1. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. — М.: Кучково поле, 2016.
2. *Бойцов М.А.*, *Успенский Ф.Б.* (отв. ред.). Власть и образ: Очерки потестарной имагологии. — СПб.: Алетейя, 2010.
3. *Бурдье П.* Социология политики. М.: SocioLogos, 1993.
4. *Бучатская Ю.В.* Национальная идентичность в Германии: регионализм / национализм / стили жизни / В.А. Тишков, Е.И. Филиппова (отв. ред.). В кн.: «Культурная сложность современных наций». — М.: Политическая энциклопедия, 2016. — С.115—132.
5. *Задорожнюк Э.Г.*, *Фурман Д.Е.* Украинские регионы и украинская политика. В. кн.: «Украина и Россия: общества и государства». — М.: Права человека, 1997. — С. 88—129.
6. *Касьянов Г. Баканов А.* Степан Бандера: антифашист или нацистский преступник?. В кн.: «Русско-украинский исторический разговорник: опыты общей истории». — М.: Новое издательство, 2017. — С. 161— 178
7. *Колоницкий Б.И.* Трагическая эротика: Образы императорской семьи в годы Первой мировой войны. — М.: Новое литературное обозрение, 2010.
8. *Лефорт К.* Формы истории: очерки политической антропологии. — СПб.: Наука, 2007.
9. *Миллер А.И.* Лабиринты исторической политики // Россия в глобальной политике, 2011. — Т. 9. — № 3. — С. 49—62.
10. *Миллер А.И.* Нация, или Могущество мифа. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2016.
11. *Остапчук О.А.*, *Курохтина Т.Н.* Этнофолизмы в языке и политическом дискурсе эпохи пост-Майдана (на материале русского и украинского Интернет-пространства). В кн.: «Имя народа: Украина и ее население в официальных и научных терминах, публицистике и литературе». — М.; СПб.: Нестор-История, 2016. — С. 279—318.

12. *Ренан Э.* Собрание сочинений в 12-ти томах. — Т. 6. — Киев: Издание Б.К. Фукса, 1902. — С.87—101.
13. *Рябчук М.Ю.* Герої і лиходії. Розщепленість національної пам'яті та проблема символічної леґітимізації держави. В кн.: «Культура історичної пам'яті: європейський та український досвід». — Київ: ІПІЕНД, 2013.
14. *Середа В.В.* Означення героїчного минулого і політика національної ідентичності: за матеріалами львівського дослідження. В кн.: «Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства»: Збірник наукових праць. — Харків: Видавничий центр Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна, 2004. — С. 353—356.
15. *Середа В.В.* Регіональні виміри українського соціуму: історичне минуле і національні ідентичності // Агора. Україна — регіональний вимір, 2006. — Вип. 3. — Київ: Стілос. — С. 29—41.
16. *Тихонович В.А.* Украина как субъективная социальная реальность // Социология: теория, методы, маркетинг, 2002. — № 4. — С. 134—155.
17. *Тишков В.А.* Историческая культура и идентичность // Уральский исторический вестник, 2011. — № 2. — С. 4—16.
18. *Тишков В.А.* Новая политическая антропология. В кн.: «Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии. Власть в Антропологическом дискурсе». — СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006. — С. 49—56.
19. *Фомин А.И.* Украина меняет героев // Свободная мысль, 2008. — № 11. — С. 121—134.
20. *Фурман Д.Е.* Украина и мы. Национальное самосознание и политическое развитие // Свободная мысль, 1995. — № 1. — С.69—83.
21. *Фурман Д.Е.* Русские и украинцы: трудные отношения братьев. В кн.: «Украина и Россия: общества и государства». — М.: Права человека, 1997.
22. *Фурман Д.Е.* Дивергенция политических систем на постсоветском пространстве // Свободная мысль, 2004. — Т. XXI. — № 10. — С. 14— 25.
23. *Шестопал Е.Б.* (отв. ред.) Образы российской власти от Ельцина до Путина. — М.: РОССПЭН, 2009.
24. *Шмитт К.* Понятие политического. — СПб.: Наука, 2016.
25. *Щербак С.* Национализм и проблема социальной интеграции в Украине. В кн.: «Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики». — М.: Весь Мир, 2013.
26. *Ян Э.* Спорные политические вопросы с точки зрения современной истории. — М.: Политическая энциклопедия, 2014.
27. *Єкельчик С.* Імперія пам'яті: російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві. — Київ: Видавництво Часопис «Критика», 2008.

КАК СТАТЬ АВСТРИЙЦЕМ? ЧТО ЗНАЧИТ БЫТЬ ИМ? РАЗМЫШЛЕНИЯ О КОНСТРУИРОВАНИИ АВСТРИЙСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ — ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Vetter Eva, профессор Университета Вены, Австрия
E-mail: eva.vetter@univie.ac.at

de Cillia Rudolf, профессор Университета Вены, Австрия
E-mail: rudolf.de-cillia@univie.ac.at

Мы начнем с размышления о том, в какой мере вопрос об идентичности населения Австрии — страны с 8-миллионным населением, граничащей с Германией, Чехией, Словакией, Венгрией, Словенией, Италией и Швейцарией, может пролить свет на дискуссии о европейских идентичностях. Отправными точками этих размышлений послужат три сюжета: история проблемы идентичности, ее современное состояние и радикализация дискурса об идентичности.

Начиная с 1960-х гг., проблема идентичности будоражит Европу. Заявляют о себе группы меньшинств… Австрия представляет собой прекрасный пример, поскольку вопрос о меньшинствах, в частности — меньшинствах языковых, встает здесь ясно, четко и даже жестко в начале 1970-х гг. в связи с дебатами о двуязычных (словенско-немецких) вывесках в Каринтии. Этот конфликт был разрешен совсем недавно, всего несколько лет назад, в результате реформы закона об этнических группах[1].

Характерной особенностью Австрии можно, видимо, считать тот факт, что дискуссии об идентичности ведутся тут с давних пор — в отличие, например, от Франции. Они нашли свое отражение уже в законе о национальностях 1867 г.[2], а установления,

[1] Änderung des Volksgruppengesetzes (нем.), 26.07.2011.

[2] Nationalitätengesetz (нем.).

принятые в период Австро-Венгерской дуалистической монархии, по-прежнему остаются ориентирами. Таким образом, в Австрии юридический подход к проблемам идентичности издавна связан с наличием множества языковых или этнических групп. Поэтому изучение конструирования здесь многоязычных и многокультурных идентичностей может представлять особый интерес для Европы, определяющей характеристикой которой является многообразие.

Подъем неонационализма свидетельствует об актуальности проблемы идентичности… То, что происходит в крупных европейских государствах, — таких, как Германия или Франция, — с появлением идентитарного движения вроде французского «Идентитарного поколения»[3], не обошло стороной и Австрию. В апреле 2016 г. три десятка участников местного движения за идентичность (*die Identitären* — нем.) устроили побоище в амфитеатре Университета Вены во время представления пьесы «Подзащитные»[4] нобелевского лауреата по литературе Эльфриды Елинек, в которой играли молодые беженцы. Этот акт агрессии со всей очевидностью показал, что корни проблемы австрийской идентичности нужно искать не только в историческом прошлом, необходимо принимать во внимание и современный контекст. Так называемая национальная идентичность конструируется и реконструируется посредством дискурса. Этот процесс является предметом многочисленных исследований Венской школы дискурсивного анализа, которые послужат нам теоретической рамкой.

Радикализация примордиалистского и деконструктивистского дискурсов требует от исследователей критического переосмысления их аналитических инструментов и того, как используются полученные ими результаты. Совсем недавнее прошлое, а именно период с августа 2015 г., и массовые миграции, вызванные войнами за пределами Европы, в особенности сирийской войной, пробудили у австрийцев, как и у других европейцев, чувства и установки, которые можно квалифицировать как примордиалистские. Поскольку у нас пока мало исследований, посвященных этому периоду, источником для анализа может послужить общественный и политический дискурс.

[3] Génération identitaire (фр.).

[4] Die Schutzbefohlenen (нем.). См.: http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2016-04/identitaere-bewegung-wien-theater-elfriede-jelinek-die-schutzbefohlenen.

Мы будем в основном оперировать данными из сферы образования, по простой причине: именно в этой сфере находят конкретное выражение представления государства о своих гражданах. Она позволяет нам судить о воззрениях власти на национальную идентичность. Анализ общественного дискурса прольет свет на то, подвергаются ли сомнению эти воззрения.

Вопросы идентичности в XIX в.: дуалистическая монархия

Прежде чем сосредоточиться на XIX в., мы предлагаем вернуться к более отдаленным временам, в частности — к конституционной реформе 1749 г., которая превратила монархию в централизованное государство, управляемое из центра в Вене. Это государство нуждалось в общих органах управления и едином языке управления — им стал немецкий. В интересах экономического прогресса во всех частях империи немецкий стал также языком экономики, законодательства и образования: преподавание на нем велось в школах и университетах [Wallnig, 2003, p. 19].

Языковая политика до 1848 г. создала и упрочила диглоссию, согласно модели Фишмана [Fishman, 1972], адаптированной к историческому контексту империи XIX в. [Schjerve-Rindler, Vetter, 2003, p. 44—49]. Эта диглоссия может принимать разные формы в зависимости от равновесия сил на данной территории, поскольку она основывается на соотношении местных элит. Так, в Триесте она выстраивает иерархию между немецким, итальянским и словенским, а в Галисии — между немецким, польским и украинским языками. Судьба «низких», в терминологии Фишмана, языков (словенского и украинского) тоже различна: если словенский связан с растущим национальным сознанием и к концу XIX в. проникает в сферу управления [Czeitschner, 2003], то украинский в то же самое время уходит из нее [Fellerer, 2003]. «Высокие» языки — немецкий, итальянский и польский — считаются также «историческими языками» [Wallnig, 2003, 26], в отличие от «не исторических» рутенского или румынского. Эти языки спорят друг с другом за гегемонию, постепенно расшатывая иерархическое равновесие.

Таким образом, было бы ошибочным связывать подъем национального самосознания с заменой немецкого языка языками местных элит. Языковое равновесие оказывается куда более

сложным из-за разностатусности контактирующих языков. В XVIII в. можно было не просто жить в столице империи — Вене, но и занимать там престижное место (например, придворного музыканта), не говоря ни слова по-немецки. В XIX в. депутаты в парламенте могли говорить на родных языках — историческое многообразие дополнялось политической волей мыслить империю как вне-национальную [Wallnig, 2003].

Священная римская империя прекратила свое существование в 1804 г., поскольку Франц II по примеру Наполеона основал Австрийскую империию и провозгласил себя императором. Разумеется, переговоры о разделе власти между странами, входящими в империю, и императором породили конфликты. В это время Европа находилась под влиянием французской революции и идеи о создании единых и неделимых наций. Империя, напротив, пыталась создать подходящие условия для существования мультиэтнического и мультиязыкового общества, которое могло бы гарантировать мирное сосуществование народов Центральной Европы. И тем не менее, народы Империи не избежали ни национализма, ни романтизма с их идеей единства народа, языка и идентичности [Stourzh, 1980; Rindler-Schjerve, 2003].

Революция 1848 г. имела в числе прочих и национальное измерение: интересы отдельных стран (пока еще не наций) противостояли интересам центральной власти, которая воспринималась как чужая [Wallnig, 2003]. Пражская делегация потребовала гарантий равенства этнических групп и языков в сфере управления и образования. Империя ответила на это требование принятием Богемской хартии, уравнявшей статус немецкого и чешского языков в образовательной сфере. Заметим, что образование все чаще становится платформой для конфликта. В период 1849—1850 гг. в контексте утверждения равенства между всеми этническими группами изменился и статус других языков [Frommelt, 1963; Stourzh, 1980; Engelbrecht, 1986].

1850 г. принес первую перемену: из-за трудностей в обеспечении равенства всех национальных языков было решено, что выпускные экзамены по завершении курса общего образования будут сдаваться по-немецки. Но настоящим поворотным моментом стал 1851 г., когда императорский указ[5] заменил принцип равенства всех языков принципом равенства всех граждан

[5] Silvesterpatent (нем.) — указ императора Франца-Иосифа I от 31 декабря 1851 г., отменивший революционную Конституцию и дарованные ею гражданские свободы и зафиксировавший установление абсолютизма в Австро-Венгрии. — *Примеч. перев.*

перед законом [Stourzh, 1980]. Так начался период нео-абсолютизма (1851—1860 гг.), характеризовавшийся стремлением Империи к расширению своей власти и усилению своего немецкого характера.

Власть монархии выражалась в единой, централизованной и централизующей системе управления, опирающейся на один язык. Характеный пример: законодательный бюллетень[6], до сих пор официально публиковавшийся на 10 языках, с 1852 г. публикуется только на немецком.

Большинство историков едины в мнении, что такое усиление немецкого языка не было связано ни с попыткой германизации, ни с националистической идеологией, но с идеей современного государства, желающего быть над-национальным. Ситуация в образовании в этот период выглядит следующим образом: в начальной школе обучение ведется на родных языках. В многоязычных регионах язык преподавания определяется большинством учащихся в данной школе. Немецкий имеет статус второго языка, который вводится после того, как учащиеся достигнут определенного уровня знаний первого языка — обычно после 3—4 лет обучения. Профессиональное образование гарантировано на родных языках, однако образование третьей ступени — в лицеях или университетах — ведется преимущественно на немецком [Vetter, 2003].

Языковая ситуация не везде одинакова: поскольку итальянский считается престижным языком, носителем значительного культурного наследия, на итальянских территориях он может быть языком высшего образовния, тогда как на славянских или венгерских территориях эта функция отведена немецкому[7] [Fischel, 1910, p. 110; Vetter, 2003, p. 282]. К концу периода нео-абсолютизма под натиском народных требований эта политика меняется, и народы и языки получают больше прав, хотя школы обязаны гарантировать должное владение немецким языком всеми выпускниками [Vetter, 2003].

В этих народных требованиях нет ничего удивительного: национальная парадигма все шире распространяется повсюду в Европе, национализм вдохновляется романтизмом — Богемия часто становится тому первым и наиболее выразительным примером. Национализм ведет к ослаблению регионального патриотизма,

[6] Reichsgesetzblatt (нем.).

[7] Министерство культуры и образования, 16.12. 1854, RGBl. Nb. 315: https://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXV/AB/AB_04153/imfname_416136.pdf.

ключевой ценностью которого является идея принадлежности к Богемии как королевству, независимо от родного языка. Эта идентичность, привязанная к месту, а не к языку, подрывается национализмом, помещающим язык в центр национальной идентичности [Newerkla, 2003]. В итоге языковая асимметрия, характеризующаяся доминированием немецкого, становится неприемлемой, и чешский пытается утвердиться наравне с ним. Языковой режим в школах также ставится под сомнение.

После 1859 г. языковая политика проходит под знаком децентрализации и меньшей остроты проблем в сфере образования. Каждая страна сама определяет свою языковую политику, лозунг равных прав для всех национальностей возвращается в повестку дня в 1860 г. Например, в Богемии школы сами решают, на каком языке вести преподавание, хотя второй официальный язык тоже изучается. Двуязычные школы, где совместно обучались чешские и немецкие дети, закрываются, на смену им приходит раздельное обучение. Немецкие школы протестуют против обязанности преподавать чешский язык, и в результате принцип, запрещающий принуждение в языковой сфере, закрепляется в 19 статье Конституции 1867 г.

Эта Конституция положила конец периоду нео-абсолютизма, но не разрешила структурные противоречия Империи. Венгерские депутаты не приняли участие в работе первого австрийского парламента в 1861 г., поскольку Венгрия начала считать себя отдельной страной. В 1867 г. она получила формальное представительство на правах равноправного парнтера. В Империи были приняты два конституционных закона: один для Цислейтании, другой для Транслейтании (Венгрии).

Для Цислейтании законом были зафиксированы равные права всех народов и всех языков, на которых говорило постоянное население страны. С другой стороны, уже упоминавшаяся 19 статья Конституции 1867 г.[8] запрещала в любой форме принуждать к изучению иного языка кроме родного [Stourzh, 1980, p. 1002; Burger, 1995, p. 35]. В странах, где сосуществовали группы, говорившие на разных языках, образовательная система должна была предоставить каждой группе возможность изучать собственный язык, не принуждая ее изучать чужой. Таким образом, каждый язык, бывший в ходу на той или иной территории, мог стать языком обучения. Сокращение школьного билингвизма было предсказуемым последствием такой политики.

[8] Sprachenzwangsverbot (нем.).

Превращение двух двуязычных лицеев в Пльзене в чешскую и немецкую школы, где дети из чешских и немецких семей учились раздельно на протяжении 10 лет, — впечатляющий пример дезинтеграции вследствие законодательного запрета языкового принуждения, подробно рассмотренный Стефаном Неверклой [Newerkla, 2003].

Несмотря на все уступки народам, идея разделения Австрии по национальному признаку не возникала вплоть до первой мировой войны. Конституция не признавала национальностей. Огромная Империя обеспечивала безопасность лучше, чем крупные европейские нации, и не принимала идею этнической нации. Но эта плюралистская логика стала давать сбои, поскольку, с одной стороны, государство утратило способность структуриовать мультиэтническое общество, а с другой — народы, соблазненные национализмом, все менее и менее были готовы договариваться о новом гегемоническом равновесии.

Вторая половина XX века: дискурсивное конструирование национальной идентичности

Поиски идентичности после 1955 г. — наиболее изученный сюжет в австрийской историографии. Эта заслуга принадлежит исследователям дискурса национальной идентичности из Венского института лингвистики. Ученые, объединенные вокруг так называемой Венской школы дискурсивного анализа, с конца 1980-х гг. ведут исследования в русле критической лингвистики (*critical linguistics*). С этого времени дискурсивное конструирование различий находится в центре анализа, например, в исследовании послевоенного антисемитизма в Австрии [Menz, Lalouschek, Dressler, 1989; Wodak et al., 1990; Wodak et al., 1994; Matouschek, Wodak, Januschek, 1995].

По случаю пятидесятилетия Второй Республики и сорокалетия подписания в 1955 г. австрийского государственного договора группа исследователей начала в 1995 г. проект, посвященный дискурсивному конструированию национальной идентичности [Wodak et al., 1998; Wodak et al., 2009]. Десять лет спустя, в 2005 г. — в связи с очередными памятными мероприятиями — был реализован второй, менее масштабный проект по австрийской идентичности [de Cillia, Wodak, 2006; de Cillia, Wodak, 2009]. Третий

проект под руководством тех же авторов начался в 2015 г., его особенностью является диахронный подход[9]. Несмотря на то, что эти работы основаны на ситуации в Австрии, их теоретические и методологические подходы применимы и к другим случаям, а потому они могут быть интересны научному сообществу за пределами Австрии.

Рабочие гипотезы основаны на концепте «воображаемых сообществ» Б. Андерсона [Anderson, 1988]. Во-первых, нации понимаются как «ментальные конструкции», предстающие в воображении политических субъектов как суверенные и ограниченные территориальные единицы.

Вторая гипотеза состоит в том, что национальные идентичности производятся, воспроизводятся, преобразуются и деконструируются посредством дискурса. Под национальной идентичностью следует понимать совокупность представлений и ощущений, поведенческих паттернов и эмоциональных установок, одновременно общих и похожих, разделяемых коллективно. Эта совокупность усваивается в процессе школьной социализации, своей для каждой нации, а также транслируется средствами массовой информации и приобретается в результате повседневного опыта. Комплекс общеразделяемых представлений формируется в противопоставлении с другими группами, их культурой, историей и т.п. Таким образом, вырабатываются одновременно чувство солидарности со своей группой и готовность исключить «других» из воображаемого коллектива.

Третья гипотеза строится на диалектическом взаимодействии между институциональными и материальными условиями и практиками, с одной стороны — и практиками дискурсивными, с другой. Эти две сферы могут конфликтовать между собой, если, например, официальный дискурс стремится оправдать, приукрасить или замаскировать дискриминационные административные практики и тем самым помогает сохранить политический *status quo*.

Четвертая гипотеза: можно предположить, что дискурсивное конструирование наций в первую очередь акцентирует национальные особенности и сходства внутри национального коллектива, в то время как различия внутри нации по возможности

[9] de Cillia, Wodak online: http://nationale-identitaet-2015.univie.ac.at/index.php?id=184266.

затушевываются. Точно так же наряду с представлением об уникальности и однородности каждой нации утверждается идея об огромной разнице между ними.

Наконец, эти исследования исходят из того, что единственной и неповторимой Национальной Идентичности в эссенциалистском смысле этого слова не существует, но в конкретных публичных пространствах, в определенном социокультурном контексте и в зависимости от темы разговора посредством дискурса могут конструироваться разные идентичности. Таким образом, национальные идентичности изменчивы, подвижны, непрочны и амбивалентны. Кроме того, контуры идентичности, предлагаемые политической элитой и СМИ, с одной стороны, и ежедневно производимые в обыденном языке, с другой, влияют друг на друга. Поэтому в наших исследованиях используются различные корпусы текстов, относящихся к общественной, полуобщественной и квазиприватной сферам.

В 1995 г. использовались пять корпусов текстов:

1) 23 выступления австрийских политиков на памятных торжествах по случаю 50-летия Второй Республики;
2) афиши и рекламные баннеры за май 1994 г., посвященные вступлению Австрии в ЕС;
3) статьи, опубликованные австрийскими СМИ в июне 1994 г., накануне референдума о вступлении в ЕС, посвященные австрийской политике нейтралитета и безопасности;
4) семь групповых дискуссий, организованных в различных австрийских регионах (землях);
5) 24 интервью по теме национальной идентичности.

Данные за 2005 г. включают:

1) 17 речей австрийских политиков, произнесенных в апреле-мае 2005 г. и посвященных 60-летию Второй республики и 50-летию государственного договора;
2) две групповые дискуссии (с пенсионерами и лицеистами);
3) различные рекламные материалы (на телевидении и в печатной прессе), а также произведения искусства, обыгрывающие легендарную «сцену на балконе» 1955 г.[10]: эпизод, когда подписанты государственного договора демонстрируют подписанный документ народу, собравшемуся под балконом замка Бельведер;

[10] http://www.mediathek.at/atom/135184C0-2A9-00076-00000530-13509CBA.

4) тексты из различных СМИ, посвященные двум публичным выступлениям — З. Кампла[11] и Дж. Гуденуса[12], — нарушившим спокойствие юбилейного года.

Материалы групповых дискуссий и интервью представляют собой полуобщественный и квазиприватный дискурс, остальные данные — публичный и медийный дискурс. При анализе выделяются три взаимосвязанных составляющих: это содержание высказываний, стратегии аргументации и языковые средства и формы.

Анализ содержания фокусируется вокруг пяти основных тем.

1. Конструирование образа «**национального человека**» — австрийца.
2. Написание общей **политической истории**.
3. Дискурсивное конструирование **общей культуры**.
4. Дискурсивное конструирование общего **настоящего и будущего**.
5. Дискурсивное конструирование «**тела нации**» — общей территории.

Тема «человека-австрийца» включает в себя эмоциональное отношение к Австрии, представления о типичном национальном менталитете и характерном поведении, а также различные биографические моменты: случай, судьба, происхождение, место рождения, место, где прошли детство и юность, нынешнее место жительства, и наконец «активизация» национальной идентичности в определенных обстоятельствах — например, за границей.

---

[11] Зигфрид Кампл (*Siegfried Kampl*), р. 13.08.1936 — австрийский политик право-популистского толка, член Австрийской партии свободы (FPÖ), а после ее раскола — Альянса за будущее Австрии (BZO). 19 апреля 2005 г. произнес речь, в которой назвал дезертиров из австрийских вооруженных сила времен втрой мировой войны «убийцами товарищей по оружию», а также подверг критике «жестокое преследование» бывших нацистов после 1945 г., заявив, что «более 99 % австрийцев» были членами нацистской партии. Под давлением возмущенной общественности 28 апреля он отказался от своих слов, но уже 25 мая вновь заявил, что остается при своем мнении, но выходит из рядов BZO, чтобы не ставить партию под удар. — *Примеч. перев.*

[12] Джон Гуденус (*John Gudenus*), 23.11.1940—15.09.2016 — австрийский политик (FPÖ), член Федерального совета Австрии. В нарушение австрийского закона об ответственности за отрицание Холокоста заявил, что сомневается в использовании нацистами газовых камер, а позже настаивал на том, что газовые камеры действовали в Польше, а не в Германии. В 2006 г. был приговорен к году тюремного заключения с отсрочкой приговора. — *Примеч. перев.*

Следующий пример иллюстрирует тему эмоциональной привязанности и национальной гордости, которые особенно остро осознаются вдали от родины:

> *И потом — для меня это действительно любовь к этой стране, она сейчас, наверное, немного преувеличена, потому что я только три дня назад вернулся из Франции, где пробыл 10 месяцев. Так вот, только когда покинешь свою страну, ты понимаешь, как ты на самом деле ею гордишься* (студент, фокус-группа, 1995).

Пенсионерка 88 лет, еврейка, которая была вынуждена покинуть Австрию в 1938 г. и вернулась в страну после десятилетий изгнания, выразила свои чувства следующим образом:

> *Я могу сказать только: моя прекрасная Австрия*, и чуть позже в разговоре прибегает к метонимии, персонализируя свое отношение: *я влюблена в мою Австрию. Я люблю ее* (пенсионерка, фокус-группа, 2005).

Конструирование **общей политической истории** тематически структурируется вокруг мифов о происхождении, мифических персонажей, политических успехов, периодов расцвета, времени поражений и кризисов. В Австрии нацистское прошлое играет важную роль в этой сфере, в особенности отношения между жертвами и палачами и участие Австрии в преступлениях нацизма.

Сцена подписания государственного договора и объявления об этом с балкона замка Бельведер в Вене в мае 1955 г., сопровождающегося декларацией министра иностранных дел Леопольда Фигля: «Австрия свободна», также очень важна. Эта «сцена на балконе» так глубоко запечатлелась в коллективной памяти нации, что каждый может легко воскресить ее в собственной памяти — и притом… все было не совсем так. Министр Фигль произнес знаменитые слова внутри замка, в мраморном зале, а не на балконе. Народная же память сохранила сцену в том виде, как она была представлена в СМИ.

«Сцена на балконе» появляется в разных контекстах. В корпусе текстов 2005 г. содержатся примеры ее использования в рекламных целях. Сравним два изображения (рис. 1): на первом в центре мы видим австрийского (Фигль) и советского (Молотов) министров, однако если на оригинальном фото 1955 г. Фигль показывает собравшимся внизу договор, подписанный несколькими минутами ранее, то здесь он держит в руке рекламу политического

журнала «Новости», специальный выпуск которого посвящен 50-летию подписания договора. На втором фото вместо политиков изображена «типичная австрийская семья», широко растиражированная в рекламе известного мебельного магазина.



Рис. 1

Конструирование общей культуры можно проанализировать на примере языка, религии, искусства, науки и техники, а также повседневной культуры (спорта, одежды, типичных блюд и напитков). Следующий пример иллюстрирует важность общего языка для национальной идентичности, подчеркивая языковые различия между австрийцами и немцами.

> *Да, это правда, что мы всегда говорим по-немецки, но очень важно, чтобы у Австрии был свой язык — австрийский* (лицеист, фокус-группа, 2005).

Четвертая тема содержания дискурса — **конструирование общего настоящего и будущего**. В этой теме выделяются следующие подтемы: гражданство, политические и социальные достижения, политические добродетели, нынешние и будущие политические цели и проблемы, кризисы и опасности. Как в 1995, так и в 2005 г. центральное место, особенно в высказываниях пожилых людей, занимали социальные и политические достижения Австрии:

> *Что я особенно ценю в Австрии — это экономическая безопасность, это базовая безопасность, которая всем нам обеспечена, и я хотела бы сказать, что это вещи далеко не очевидные* (пенсионерка, фокус-группа, 2005).

Наконец, пятая тема — **«тело нации», т.е. национальная территория, границы, пейзажи**. Некоторые архитектурные сооружения (например, памятники, имеющие большое символическое значение — как собор Св. Стефана в Вене) также могут рассматриваться как часть национального тела. Оно также часто связывается с известными людьми (Зигмунд Фрейд, Бруно Крайский, Франц Кламмер и другие), по принципу переноса *partes pro toto*, как показывает следующий пример, где топос *маленькой страны* связывается со всемирно знаменитыми австрийцами:

> *И потом, я горжусь Австрией. Почему? Потому что маленькая страна дала миру столько действительно знаменитых людей. Даже после войны, правда!* (пенсионерка, фокус-группа, 2005).

Вторая часть анализа (после содержания высказываний) принимает во внимание стратегию аргументации. Она касается более или менее автоматических, более или менее осознанных и более или менее искусных действий на разных уровнях ментальной организации. По аналогии с четырьмя социальными макрофункциями, исследователи выделяют четыре стратегии аргументации:

а) конструктивные;

б) деструктивные (стратегии демонтажа);

в) консервативные (стратегия оправдания);

г) преобразующие.

Далее мы остановимся только на конструктивных стратегиях. Они используют такие дискурсивные процессы, которые способствуют формированию определенной национальной идентичности. В первую очередь речь идет о языковых процессах, конституирующих национальные группы — например, с помощью употребления местоимения «мы» в сочетании с топонимическим маркированием («Мы, австрийцы»). Примером конструктивной стратегии может быть акцентирование предполагаемых равенства членов группы и ее однородности (стратегии ассимиляции), направленное на создание языковыми средствами временно́го, территориального и межличностного единства.

> *Ну, у нас широкая душа, с одной стороны… но мы, я думаю, также достаточно трудолюбивы и усидчивы, с другой… и мы здесь, в Австрии, умеем веселиться и ценим уют* (преподаватель, фокус-группа, 1995).

Эта цитата показывает, как работает стратегия утверждения единства национальной группы: говорящий приписывает австрийцам очень широкий перечень качеств, включая такие противоположные качества, как трудолюбие/усидчивость и любовь к праздникам и уюту (по-немецки — *Gemütlichkeit*, труднопереводимое на другие языки слово, обозначающее одновременно безмятежность и способность ценить маленькие радости жизни). Наделяя австрийцев всеми этими качествами, говорящий исходит из предполагаемой однородности нации.

…и потом я думаю все же что мы, австрийцы… мы быстрые, как итальянцы, умные, как швейцарцы, аккуратные, как немцы были раньше — ну, в старые времена… и я бы сказала, что у нас вообще много хорошего во всех сферах (пенсионерка, фокус-группа, 2005).

В этом примере женщина из группы пенсионеров использует ту же стратегию, сравнивая стереотипный образ австрийцев с «типичными предстаителями» других наций.

Другая конструктивная стратегия состоит в акцентировании внимания на предполагаемой разнице между нациями или между коренными австрийцами и миигрантами. Она часто служит для самоопределения «от противного», по сравнению с другой национальной группой, как в нижеследующем примере:

Это все такие… такие глубинные особенности менталитета и различия в образе жизни. Я считаю, что это основано уже хотя бы даже на том, что вот южанин, к примеру, под влиянием жаркого климата, господствующего в этих странах, он весь день как бы спит, слоняется туда-сюда, и просыпается по-настоящему только к вечеру, ведь так? Конечно, такие глубокие контрасты и противоречия автоматически провоцируют конфликт (фокус-группа, 1995).

Говорящий подчеркивает различия между австрийцами и живущими в Австрии иностранцами в менталитете и образе жизни. Единственное число существительного «южанин» работает на формирование стереотипа и предубеждения. Говорящий прибегает к своего рода упрощенной теории социального детерминизма, выводя из нее предопределенность и неизбежность конфликта между австрийцами и иностранцами.

Третья сфера анализа охватывает языковые средства, включая лексические единицы и синтаксис, позволяющие выразить

идеи единства, равенства, различия, особенности, непрерывности, автономии, гетерономии и т.п.

Местоимение «мы» во всех формах, так же, как соответствующие притяжательные местоимения, конечно, особенно важны. «Мы» может отсылать к самым разным общностям в зависимости от контекста. Однако в большинстве случаев речь идет именно о «национальном» мы — т.е. об австрийцах.

> *…мы должны быть довольны, что родились здесь и что можем… что мы можем жить здесь*
> *…история, которая у нас за плечами*
> *…наши две войны, которые мы проиграли*
> *…мы, конечно, запятнали себя этим* (о второй мировой войне).

«Мы» может обозначать, таким образом, сегодняшних австрийцев (первый пример), или же, трактуя расширительно, как ныне живущих, так и уже мертвых (второй пример). Третий и четвертый примеры включают формы «исторического» мы — говорящие не пережили лично ни одну из двух войн.

Второе важное средство конституирования групп — использование обобщающих антропонимов: «австрийцы», «немцы», «швейцарцы», поругальцы», «турки», «баварцы» и т.п. Они могут употребляться во множественном или единственном числе, почти всегда в мужском роде. Частое использование в публичном дискурсе и групповых дискуссиях этих коллективных обозначений в единственном числе способствует стереотипному обобщению и реификации.

Еще одним языковым средством конституирования групп являются риторические фигуры — например, синекдоха (перенос: целое вместо части или часть вместо целого) или персонификация. Они придают антропоморфную форму абстрактным общностям, коими являются нации. Таким образом абстрактые концепты приобретают черты живых существ:

> Открывая наше памятное собрание, я должен подчеркнуть, что 27 апреля 1945 г. было в первую очередь радостным днем. Это дата рождения Второй Республики. <…> Драма этой шестилетней войны и травма национал-социалистического террора бросали мрачную тень на это (воз)рождение и его красно-бело-красную колыбель, но ребенок выжил. Посреди руин, нищеты, голода и отчаяния эта малышка-Австрия выжила, потому что в этот день все устремляли свой взор в будущее» (канцлер В. Шюссель, речь 27 апреля 2005 г.)

Этот пример не только является иллюстрацией персонификации, но и демонстрирует, каким образом миф о рождении Австрии в 1945 г., представляющий страну как невинного новорожденного младенца, создает ощущение, что эта Австрия не имеет никакого отношения к событиям 1938—1945 гг.

Конечно, нет никакой возможности привести здесь все полученные результаты и представить все возможные способы чувствовать себя австрийцем. Однако можно попытаться резюмировать важнейшие результаты исследований, основанных на корпусах текстов 1995 и 2005 гг., с позиций сегодняшнего дня. Похоже, что одним из таких результатов является неизменная эмоциональная привязанность и почти религиозная связь с Австрией. Эти чувства проходят красной нитью через дискурсивный корпус — и это при том, что, как мы знаем, они не были частью политической программы в начале XX в.

А что же после 2010 г.? Противоречивые показатели

Трудно оценить те изменения, которые произошли после 2005 г., т.е. предвосхитить результаты исследования, начатого в 2015 г.[13] Можно заметить, что приток беженцев, особенно усилившийся с сентября 2015 г. в результате войны в Сирии, сопровождается (полу)-официальным дискурсом, в котором конструирование идентичности и различия окрашено в зависимости от идеологических позиций. Можно также заметить, что это провоцирует более глубокие, оживленные и даже ожесточенные дебаты по поводу того, что значит быть австрийцем. В центре этих дебатов находятся «австрийские ценности» и вопрос об их совместимости (и в первую очередь — об их несовместимости) с иными ценностями. Австрия организует для мигрантов курсы, где рассказывают о ценностях (а не о первых шагах в новой стране, например). Тем не менее, не следует сводить все содержание дискурса после 2015 г. к этим дебатам, которые, кажется, сужают понятие национальной идентичности. Есть в нем и другие составляющие, как свидетельствует следующий рекламный плакат (рис. 2).

[13] de Cillia, Wodak online: http://nationale-identitaet-2015.univie.ac.at/index.php?id=184266.



Рис. 2

Текст на нем отсылает к строчке из национального гимна: «Ты — родина великих беженцев (в оригинале — «великих сыновей и дочерей») и замечательных патриотов». Не пытаясь переосмыслить содержание австрийской идентичности, эта рекламная кампания предлагает возможность идентификации со страной недавно прибывшим и поощряет солидарность соотечественников.

Противоречивость дискурса об австрийской идентичности проявляется также в дебатах о языке обучения. В 2015 г. эти дебаты достигли кульминации. В ответ на попытки руководства некоторых школ сделать немецкий единственным разрешенным языком в школе, запретив использование любых других языков,

в том числе на переменах, Министр образования отреагировала напоминанием о приверженности Республики многоязычию и уважению других языков. Однако открытый протест Министерства против подобных попыток не помешал на практике рекомендовать использование в школах немецкого языка.

* * *

В заключение обратимся к Конституции[14], и в частности к ст. 8, включающей следующие параграфы.

1. Немецкий язык является официальным, буквально — «государственным» языком Республики, не отменяя прав, предоставленных федеральным центром языковым меньшинствам.
2. Республика (Государство, регионы и муниципалитеты) признает языковое и культурное многообразие различных автохтонных этничсеких групп. Оно уважает, гарантирует и поддерживает язык, культуру, существование и сохранение этнических групп.

В отличие от ряда других государств, Австрия признает свои меньшинства и заявила о своей поддержке их развития. Эта норма восходит к ст. 19 Основного закона 1867 г. Источником проблемы, которая грозит обостриться в будущем, является определение меньшинств, а именно разделение их на автохтонные меньшинства, признанные Конституцией, и пришлые меньшинства, не пользующиеся особыми правами. Тогда как первые, исходя из примордиалистских концепций [de Cillia, 2014, с. 302], являются частью австрийской нации, вторые из нее исключаются. Это тем более проблематично, что с некоторых пор пришлые меньшинства превосходят автохтонов по численности, и эта разница постоянно растет. Можно ли сделать вывод, что государство исключает все возрастающую часть населения, живущего на его территории? Отчасти, вероятно, да, однако в дебатах присутствуют и элементы открытости и переосмысления национальной идентичности, которую становится все труднее понимать в примордиалистском ключе. Тем не менее, разделение на местные, пришлые меньшинства и большинство в будущем может стать одной из серьезных проблем Австрии.

Перевод с французского Е.И. Филипповой

[14] Bundesrecht konsolidiert. https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung/Bundesnormen/10000138/B-VG%2c%20Fassung%20vom%2009.01.2017.pdf.

Библиография

1. *Anderson B.* Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. — Frankfurt. M./New York: Campus, 1988.
2. *Burger H.* Sprachenrecht und Sprachgerechtigkeit im österreichischen Unterrichtswesen 1867—1918. — Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995.
3. *Czeitschner S.* Discourse, hegemony and polyglossiain the judicial system of Trieste in the 19th century. In: *Rindler-Schjerve R.* (ed.): Diglossia and Power. — Mouton De Gruyter, 2003. — P. 69—105.
3. *de Cillia R.* Les notions dйsignant les langues minoritaires en Autriche (Volksgruppensprache, Minderheitensprache, …): approche sociolinguistique». In: *Busquets J.*, *Platon S.*, *Viaut A.* (eds.): Identifier et catйgoriser les langues minoritaires en Europe occidentale, 2014. — P. 291—307.
4. *de Cillia R.*, *Wodak R.* Restitution: Yes, but… In: *Wodak R.*, *Auer Borea G.* (eds.): Justice and Memory. Confronting traumatic pasts. An international comparison. — Wien: Passagen, 2009. — P. 195—121.
5. *de Cillia R.*, *Wodak, R.* Gedenken im «Gedankenjahr». Zur diskursiven Konstruktion österreichischer Identitäten im Jubiläumsjahr 2005. — Wien; Innsbruck: Studien Verlag, 2009.
6. *Engelbrecht H.* Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreichs. — Vol. 4: Von 1848 bis zum Ende der Monarchie. — Wien: Österreichischer Bundesverlag, 1986.
7. *Fellerer J.* Discourse and hegemony: The case of the Ukrainian language in Galicia under Austria rule (1772—1914). In: Rindler-Schjerve, Rosita (ed.): Diglossia and Power. — Mouton De Gruyter, 2003. — Pp. 107—166.
8. *Fischel A. von.* Das österreichische Sprachenrecht. — 2. Ausgabe. — Brünn: Irrgang, 1910.
9. *Fishman J.A.* Domains and the relationship between micro- and macrosociolinguistics». In: *Gumperz J.J.*, *Hymes D.* (eds.) Directions in Sciolinguistics. — New York: Holt, Rinhart, Winston, 1972. — Pp. 435—453.
10. *Frommelt Klaus* Die Sprachenfrage im österreichischen Unterrichtswesen 1848—1859. — Graz; Köln: Böhlau, 1963.
11. *Ille K.*, *Schjerve-Rindler R.*, *Vetter E.* Italienisch- deutscher Sprach- und Kulturkontakt in Wien. Historische und aktuelle Perspektiven». In: *Ehmer J.*, *Ille K.* (eds.): Italienische Anteile am multikulturellen Wien. — Innsbruck; Wien; Bozen: Studienverlag (Querschnitte, 27), 2009. — Pp. 91—110.
12. *Ille K.*, *Vetter E.* Wahrnehmungsaspekte im deutsch-italienischen Varietдtenkontakt in Wien. In: *Krefeld T.*, *Pustka E.* (eds.): Perzeptive Varietдtenlinguistik. — Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 2010. — Pp. 121—144.
13. *Matouschek B.*, *Wodak R.*, *Januschek F.* Notwendige Maßnahmen gegen Fremde? Genese und Formen von rassistischen Diskursen der Differenz. — Wien, 1995.
14. *Menz F.*, *Lalouschek J.*, *Dressler W.U.* Der Kampf geht weiter // Der publizistische Abwehrkampf in Kärntner Zeitungen seit 1918. — Klagenfurt; Celovec, 1989.

15. *Newerkla S.* The seamy side of the Habsburgs' liberal language policy. In: *Rindler-Schjerve R.* (ed.): Diglossia and Power. — Mouton De Gruyter, 2003. — Pp. 167—195.
16. *Rindler-Schjerve R.*, *Vetter E.* European Multilingualism. Perspectives and Challenges. — T. 147. — Multilingual Matters, 2012.
17. *Rindler-Schjerve R.* (ed.) Diglossia and Power. — Mouton: Berlin, New York, 2003.
18. *Schjerve-Rindler R.*, *Vetter E.* Historical sociolinguistics and multilingualism: Theoretical and methodological issues in the development of a multifunctional framework. In: *Rindler-Schjerve R.* (ed.): Diglossia and Power. — Mouton De Gruyter, 2003. — Pp. 35—66.
19. *Stourzh G.* Die Gleichberechtigung der Volksstämme als Verfassungsprinzip 1848—1918. In: *Wandruszka A.*, *Urbanitsch P.* Die Habsburgermonarchie 1848—1918. — Vol. 3 // Die Völker des Reiches. — Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1980. — S. 975—1206.
10. *Vetter E.* Hegemonic discourse in the Habsburg empire: the case of education. A critical discourse analysis of two mid 19th century gouvernment documents. In: *Rindler-Schjerve R.* (ed.): Diglossia and Power. — Mouton De Gruyter, 2003. — Pp. 271—307.
11. *Wallnig T.* Language and power in the Habsburg Empire: The historical context». In: *Rindler-Schjerve R.* (ed.): Diglossia and Power. — Mouton De Gruyter, 2003. — Pp. 15—32.
12. *Wandruszka A. Urbanitsch P.* Die Habsburgermonarchie 1848—1918. — Vol. 3: Die Völker des Reiches. — Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1980.
13. *Wodak R.*, *de Cillia R.*, *Reisigl M.*, *Liebhart K.*, *Hofstätter K.*, *Kargl M.* Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität. — Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998.
14. *Wodak R.*, *de Cillia R.*, *Reisigl M.*, *Liebhart K.* The discursive construction of national identities. — Second and extended edition. — Edinburgh University Press, 009.
15. *Wodak R.*, *Menz F.*, *Mitten R.*, *Stern F.* Die Sprachen der Vergangenheiten: öffentliches Gedenken in österreichischen und deutschen Medien. — Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994.
16. *Wodak R.*, *Nowak P.*, *Pelikan J.*, *Gruber H.*, *de Cillia R.*, *Mitten R.* «Wir sind alle unschuldige Täter». Diskurshistorische Studien zum Nachkriegsantisemitismus. — Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.

ИЗМЕНЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ ИСЛАНДЦЕВ ПОД ВЛИЯНИЕМ КРИЗИСА 2008 Г.: ДИНАМИКА «УДАЛЕННОСТИ»[1]

Кучерова Ирина Алексеевна, младший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Москва, Россия

E-mail: ikucherova@gmail.com

Кризис 2008—2011 гг. стал лейтмотивом моих разговоров с жителями Рейкьявика (и с приезжими, и с исландцами) в 2015 и 2016 гг. Эта тема так или иначе всплывала в ходе большинства бесед: люди отмечали кризис как самое значимое событие последних лет; критиковали политику правительства или, напротив, с уважением высказывались о «народном» движении исландцев за свои права; проводили параллели между ситуацией начала 2000-х гг. и сегодняшним днем. Нет сомнений, что мировой экономический кризис, особенно остро отразившийся на Исландии, во многом изменил представления ее жителей о своей стране: от оценки ее места в мире, соотношения «локального» и «глобального» до восприятия экономической и политической системы и того, что является символами «исландскости». В настоящем тексте я попытаюсь рассмотреть эти изменения с точки зрения концепта удаленности (*remoteness*), предложенного Эдвином Арденером [Ardener, (1987) 2012].

В своей статье «“Удаленные места”: некоторые теоретические размышления» Арденер вводит понятие «удаленности» — свойства (или точнее, некой группы свойств: от труднодоступности до роли «чужаков» в местной экономике), присущего некоторым территориям. Основной характеристикой подобных мест выступает их противопоставление центру (удаленность всегда относительна) и парадоксальная замкнутость «изнутри», сочетающаяся с открытостью внешнему миру.

Однако «удаленность» Арденера — не только и не столько географическая, сколько социальная характеристика. На форуме,

[1] Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 15-18-00099П.

посвященном переизданию статьи Арденера в журнале *HAU*, Эрик Хармс предлагает понимать ее «не просто как представление о пространстве, но также как умонастроение, разновидность социальной практики или способ систематизации идей» [Harms et al., 2014, p. 364]. Удаленность, таким образом, предстает как

> …категория, которая подвержена изменениям в зависимости от государственной повестки дня, основных политических течений, экономических интересов и спорных идентичностей. Удаленность — не просто статичное состояние где-то за пределами территории; скорее, она постоянно создается, уничтожается и трансформируется [Harms et al., 2014, p. 362].

Хармс дополняет категорию «удаленности» категорией «крайности» или «граничности» (*edginess*) [Там же, p. 363], последняя, с его точки зрения, точнее описывает ситуацию в «удаленных» местах, не обязательно являющихся такими географически (например, городской район), но подпадающих под эту характеристику из-за нахождения «на краю», на границе различных зон; живущие там люди «колеблются между ощущениями власти и опасности» (*oscillate between a sense of power and danger*) [Там же], которые проистекают из их маргинальной (в разных смыслах этого слова) позиции.

С этой точки зрения Исландия представляет собой классический пример «удаленного места»: европейская страна, расположенная далеко от условного «центра» континента, которая, как и другие «периферийные» части Европы, долгое время воспринималась «существующей в отличной от “центральных” областей временной шкале» [Ardener, (1987) 2012, p. 521]. На протяжении нескольких последних веков Исландия традиционно представлялась неким изолированным, экзотическим местом. С одной стороны, это результат ее островного положения, колониального прошлого, исключенности из системы экономических и культурных связей из-за датской монополии на торговлю, с другой — следствие романтизма XIX в., благодаря которому природа Исландии (вулканы, горы, водопады) была отнесена к тому типу топографического пространства, которое чаще всего отражается в культурном словаре как «удаленное» (Там же, p. 523), а центральным моментом истории стало «удаленное» во времени героическое прошлое «эпохи саг», противопоставленное обыденному настоящему, в котором нет оснований для гордости.

Предыстория. От дальней колонии к «образцовой европейской стране»

Одним из парадоксов «удаленности» Исландии стало отмеченное многими исследователями стремление приблизиться к другим странам (см. напр.: [Durrenberger, Pálsson, 1989]), включенным в общеевропейское пространство — пространство «цивилизованного» мира. Кристин Лофтсдоухтир рассматривает эту тенденцию как следствие колониального прошлого Исландии: «…отчаянное стремление быть признанной одной из "настоящих" наций, заслуживающих независимости» [Loftsdóttir, 2010, p. 12]. Эта черта осознается и самими исландцами: многие из них отмечают озабоченность соотечественников тем, что о них думают за рубежом [ПМА, 2015].

> И да… мы, прежде всего, индивидуалисты, но у нас сильно развито общественное мышление в том смысле, что мы действительно, действительно идентифицируем себя как исландцы. И мне кажется, что когда исландцы встречают иностранцев, они инстинктивно спрашивают: «Как вам Исландия?» И мы задаем этот вопрос потому, что мы хотим, чтобы нас как-то признали в мире. …Я имею в виду, что [этот вопрос задают] даже такие люди, как я, которые… Я бы сказал, что я в общем очень ненационалистичный человек, — я не верю в границы, мне не нравятся нации [ПМА, 2015: Р., м., ок. 40 л.].

Попытки преодолеть географическую и культурную изоляцию за счет включения себя в «общемировой контекст» имеют в Исландии долгую историю. В XIX в. мировые новости, публикуемые в датских газетах, привозимых из Копенгагена, «одомашнивались», принимая типично исландские формы и повторяя средневековую практику, — они становились материалом для хвалебных поэм или иронических стихов «по случаю новостей» [Sigurdsson, 1978][2].

С другой стороны, исландцам представлялось и представляется важным не просто войти в круг «правильных» стран, но и занять в нем достойное место, подчеркнув свою исключительность. Наиболее успешным проектом такого рода стала средневековая исландская литература — она оказалась интересна жителям европейских стран и послужила (в том числе и по этой

[2] В известной мере такая практика продолжается и сейчас: наиболее резонансные события отражаются в строфах, как правило, выкладываемых в основной соц. сети Исландии — «Фейсбуке».

причине) основой для исландской борьбы за независимость и для исландской идентичности в целом.

Положение Исландии всегда было двойственным. В XIX в. в глазах Старого Света это бедная колония с «дикой природой», расположенная в культурном пограничье (см. *edginess* Хармса), обладающая, однако, ценным интеллектуальным ресурсом — манускриптами саг. С одной стороны, Север романтизировался: исландцы представлялись своего рода «аутентичной» версией германцев/скандинавов, неиспорченных внешним воздействием и сохранивших лучшие черты традиционной культуры [Hálfðanarson, 2014]. С другой стороны, колониальное положение и крайне бедная материальная культура не позволяли считать их «настоящими европейцами» [Там же]. Так, в 1905 г. в Копенгагене состоялась выставка, посвященная народной культуре датских колоний, где наравне с жителями Гренландии и Вест-Индии должны были быть представлены и исландцы. Это вызвало массовое возмущение исландской интеллигенции, в первую очередь студентов, обучавшихся в Копенгагене, — они протестовали против отнесения к жителям «удаленных» стран исландцев. В представлении европейцев быть низведенными до экспонатов этнографической выставки было крайне унизительным — это считалось уделом «дикарей» [Loftsdóttir, 2009].

Начавшаяся в конце XIX в. борьба за независимость увенчалась успехом, и в 1944 г. из датской колонии (периферии) Исландия превратилась в суверенное государство. Как это ни парадоксально, и оккупация британскими войсками, и создание американской военной базы, несмотря на попытки исландцев оградить себя от вторжения и от «загрязнения» чужеземными элементами, способствовали сближению Исландии с миром: были построены аэропорты, дороги, начато радио- и телевещание.

В конце XX — начале XXI в. Исландия, казалось бы, вплотную приблизилась к центру. К 2008 г. считалось, что начатые в середине 1990-х гг. неолиберальные реформы дали прекрасный результат. Вхождение в Европейскую экономическую зону, затем в Шенген; введение системы квот на вылов рыбы и спекуляция ими при минимальном вмешательстве государства; приватизация трех крупнейших государственных банков, завершенная в 2003 г.; наконец появление интернета и новых средств коммуникации — все это привело к быстрому росту исландской экономики. В течение нескольких лет Исландия стабильно входила в число государств с наиболее высоким уровнем жизни, а в 2007 г. была признана ООН страной с наивысшим индексом

человеческого развития в мире [Human Development Report, 2007, p. 229] — событие, широко освещавшееся в СМИ.

Экономические успехи Исландии связывались в общественном дискурсе с престижным историческим и литературным прошлым страны. Существенную роль в этом сыграла и официальная пропаганда, наиболее характерным примером которой стали речи президента Исландии (1996—2016 гг.) Оулавюра Рагнара Гримссона. В течение нескольких предкризисных лет он, выступая на различных мероприятиях в стране и за рубежом, активно использовал образ исландцев как современных викингов; схожая риторика эксплуатировалась и СМИ. В отношении успешных финансистов употреблялись такие метафоры, как «финансовые викинги» (*útrasavíkingar*)[3] и «бизнес-скальды» (*athafnaskáld*). В 2000-х гг. появилось выражение *útrasavíkingar*, дословно означающее «исторжение» как противоположность «вторжению», т.е. «викинги, вырвавшиеся за пределы».

Здесь стоит отметить не только националистичный образ викинга, но и идею «исторжения»: с одной стороны, она связана с преодолением расстояния, отделяющего Исландию от других стран; с другой — бывшая колония превращается в метрополию, успешно завоевывающую мир экономическим путем. Фокус смещается с Европы и США на Исландию — в определенном смысле теперь она становится центром. Сами предприниматели охотно поддерживали подобные ассоциации, окружая себя соответствующими атрибутами: от яхты «Викинг» до трехметровой статуи первопоселенца Лейфа Эрикссона в фойе лондонского офиса одной из исландских компаний [Loftsdóttir, 2010, p. 12]. Фраза Поля Дюрренбергера и Гисли Паулссона о том, что «исландские финансисты… создали образ генетически совершенного скандинава, воспеваемого исландскими сагами, и продвигали его с помощью СМИ» [Palsson and Durrenberger, 2015, p. xxiii], не является преувеличением.

Экономический успех «натурализовывался», представляясь следствием характерных для исландцев как нации качеств, сохранившихся еще со времен «века саг»: мужества, способности к творчеству, предприимчивости, склонности к риску, умения работать, нелюбви к бюрократии[4].

---

[3] Об использовании образа викингов в Исландии до и после кризиса и их связи с национализмом более подробно см., напр.: [Loftsdóttir, 2009; Nielsen Gremaud, 2010].

[4] Подробнее о речах Оулавюра Рагнара Гримссона см., напр.: [Ísleifsson, 2009; Kjartansdóttir, 2009].

Президент выделял десять (в более поздних речах — тринадцать) характерных черт национальной культуры, которые позволили исландцам «обойти на поворотах» большие нации [Grímsson, 2006, p. 6]. Выстраиваемая цепь ассоциаций возвращала Исландию к прежнему блеску и независимости; ее «локальность» превращалась в ценный ресурс, призванный обеспечить конкурентоспособность в условиях «глобальности»:

> Как мы знаем, исландская культура всегда уважала таланты людей, которые слагали поэзию и рассказывали истории, которые были творческими участниками взаимоотношений с другими. Люди, отличавшиеся оригинальностью при выборе слов, всегда пользовались уважением общества, и нация ценила поэтов выше, чем чиновников. Это отношение сегодня перенесено на бизнес-сообщество: исландский термин для обозначения новатора или предпринимателя — *athafnaskáld*, что буквально означает «бизнес-поэт». Восхищение творческими людьми переносится с древних времен в новую эру, и оригинальность — это ресурс, который существует благодаря культуре нашей маленькой нации. Эти качества могут быть решающими в глобальной экономике [Там же, 2003, p. 6].

С другой стороны, президент активно эксплуатировал образ маленькой, но продвинутой страны: небольшой размер означал как безопасность для потенциальных партнеров, так и возможность превратить Исландию в «лабораторию инноваций» (что опять же перекликается с признаками удаленности, полушутливо предложенными Арденером; стремление к постоянным инновациям является одним из них; [Ardener, (1987) 2012]). Последнее наиболее ярко отразилось в противоречивом медико-генетическом проекте компании «DeCode», исходной точкой для которого как раз и стала удаленность Исландии. Островное положение, приведшее к большей, чем в других европейских странах, гомогенности популяции (в сочетании с небольшой численностью населения в стране в целом), позволяло провести массовое генетическое обследование. Обработка полученных данных должна была помочь в расшифровке генома человека, пролить свет на генетические механизмы наследственных заболеваний и, как следствие, способствовать разработке лекарств для их лечения. Одним из побочных продуктов проекта стало формирование «воображаемого генетического сообщества» [Simpson, 2000], а также подтверждение информации о заселении Исландии, полученной из саг.

Ситуация мировой глобальности представлялась для Исландии наиболее выигрышной: преодоление изоляции давало

возможность оставаться удаленной ровно настолько, насколько это было выгодно ей. Инаковость Исландии в эпоху неолиберализма превратилась в потребительский ресурс:

> В мире полно денег, но способность мыслить оригинально и творчески имеется отнюдь не в таком изобилии. И это, как я говорил, стало другим способом, которым маленькие государства могли бы занять ключевые позиции [в мире], потому что история показывает нам, что творческий дух и важные достижения цивилизации со всей определенностью могут возникать в малых сообществах. Флоренция и Венеция эпохи Ренессанса, Афины и Рим классических времен сегодня были бы одними из наименьших государств мира.
>
> Здесь малочисленность нашего общества также является нашим преимуществом. Большие страны реже склонны выходить за пределы своего заднего двора, но мы хорошо усвоили, что «Знает лишь тот, / кто много земель / объездил и видел», еще раз цитируя «Речи Высокого». Нам приходится путешествовать, а затем мы возвращаемся домой, обретя знания; так было в XII—XIII вв., в золотую эпоху литературы и учености, и так до сих пор происходит сейчас. Исландия — место постоянного обновления в сфере познания нового, и закваска активности и инновационности стала основой наших недавних успехов за границей [Grímsson, 2006].

Подконтрольные бизнесменам медиа создавали иллюзию радужных перспектив бесконечного развития. Выросший уровень жизни — «у всех было все», возможность путешествовать по миру в сочетании с реификацией этничности и представлением экономического роста как следствия качеств, имманентно присущих исландской нации, укрепляли массовую уверенность в «обреченности» Исландии на успех. Предупреждения зарубежных экспертов объяснялись завистью других стран; отдельные критические голоса исландских экономистов замалчивались [Mixa, 2009]. Один из моих собеседников сравнил восторженные предкризисные настроения с маниакальной фазой психического заболевания:

> До кризиса 2009 г. мы были невероятно оптимистичны. …Я провел большую часть 2008 г. путешествуя по Юго-Восточной Азии. Так что я как бы пропустил главное событие, но я помню, что когда я вернулся в июне 2008 г., я подумал: «О-о-о, что тут вообще происходит?» …Это было сумасшествием. …Это было похоже на пациента с шизофренией, который находится в маниакальной фазе. Все были словно опьянены, полны оптимизма… Затем грянул кризис [ПМА, 2016: Р., м., ок. 40 л.].

Кризис. «Отдаление» из центра на периферию

Ситуация резко изменилась в октябре 2008 г.: в результате мирового финансового кризиса экономика Исландии пострадала наиболее сильно. Страна вступила в затяжной период, получивший по-исландски название *kreppa* («сгиб, изгиб, затруднительное положение, кризис, депрессия, дизентерия») или *hrunið* («падение, обвал, банкротство») [Берков, Бёдварссон, 1962]. По словам Кристин Лофтсдоухтир, «[в] каком-то смысле сравнение с викингами оказалось справедливым, поскольку, под стать викингам прошлого, бизнес-викинги оставили после себя разрушения как дома, так и за рубежом» [Loftsdóttir, 2010, p. 13]. Кризис, продлившийся до 2011 г., во многом изменил мироощущение исландцев, в том числе и потому, что последующие события привели к резкому «удалению» Исландии от Европы.

Так, руководству страны пришлось закрыть фондовый рынок и вновь национализировать банки, вернувшись к практике 1990-х гг. Правительство Великобритании, возглавляемое премьер-министром Г. Брауном, 8 октября 2008 г. заморозило средства исландских финансовых учреждений на британских счетах — формальным основанием послужил Закон о противодействии терроризму от 2001 г. Это вызвало массовое негодование исландцев: люди были возмущены как экономическими последствиями такого шага, так и тем, что они были приравнены к Аль-Каиде, Талибану и Северной Корее — организациям и государствам, максимально удаленным от Европы (в первую очередь с точки зрения разделяемых ценностей) и олицетворяющим «враждебного другого». Исландия оказалась на грани банкротства и была вынуждена обратиться к Международному валютному фонду, специализирующемуся на помощи «развивающимся» странам; таким образом, категоризация Исландии как «настоящей европейской страны» вновь оказалась под угрозой.

Пребывавшие за границей исландцы впервые столкнулись с выраженным негативным отношением к себе: в конце 2008 г. ходили рассказы о том, что их оскорбляли и отказывались обслуживать в английских кафе и магазинах — потерявшие деньги в связи с банкротством Исландии британские вкладчики выплескивали таким образом свое недовольство [ПМА, 2008]. Пытаясь поправить положение, Исландия подала заявку на вступление в Евросоюз, что также вызвало неоднозначную реакцию общества.

Кроме этого, вскрылись многочисленные злоупотребления: оказалось, что существенная часть политиков, банкиров и предпринимателей действовала в интересах друг друга. Отсутствие коррупции в ее классическом понимании, бывшее гордостью исландцев, оказалось фикцией: практика взяток была заменена практикой «кумовства». Экономический кризис (крона обесценилась в 2,5 раза, втрое выросла безработица, существенно упал уровень жизни в связи с ростом цен на импортируемые товары) и кризис доверия вызвали кризис политический. Впервые с 1970-х гг. начались массовые протесты (получившие название «революции свитеров» или «революции кастрюль и сковородок»), которые приняли в 2009 г. такой масштаб, что в течение шести дней все правительство вынуждено было уйти в отставку.

После роспуска правительства неолибералов сменили «левые», которым тем не менее пришлось продолжить политику жесткой экономии — в первую очередь в социальной сфере. В 2010 г. альтинг принял законопроект о выплате компенсаций британским вкладчикам, но президент наложил на него вето. Вопрос был вынесен на всеобщее голосование (впервые с 1944 г.; возникла даже необходимость принятия специального закона[5]), и на проведенном референдуме исландцы подавляющим большинством голосов отказались от выплаты компенсаций. В том же 2010 г. было решено создать новую конституцию страны — демократичную и отвечающую современным реалиям, в отличие от «архаичного листка бумаги, оставшегося от колониальных времен, дарованного нам датским королем в XIX в.» [Helgason, 2010]. Символом новой, правильной жизни, таким образом, становился главный закон страны — не спущенный сверху, а созданный непосредственно самим исландским народом в ходе демократической процедуры; для этого были случайным образом отобраны люди (большинство не являлось профессиональными юристами), вошедшие в конституционный комитет, задачей которого было создание обновленного текста конституции.

В 2010-м г. произошло еще одно событие: 14 апреля началось извержение вулкана Эйяфьядлайёкюдль. Из-за выбросов пепла на несколько дней были приостановлены авиаперелеты в целом ряде стран: ситуация «удаленности» коснулась большей части территории Западной и Центральной Европы. В долгосрочной перспективе, однако, это положительно сказалось на экономике страны: в большом мире вновь вспомнили про Исландию —

[5] http://www.althingi.is/altext/stjt/2010.004.html.

но на этот раз о ней заговорили не как о государстве-банкроте, а как о нетронутой промышленностью экзотической стране с уникальным природным ландшафтом. В сочетании с низким курсом кроны это привело к быстрому росту туристического потока: с 2008 по 2017 гг. число приезжих увеличилось почти в 4,5 раза — с 502 000 до 2 224 603 человек [Fjöldi ferðamanna, 2017].

Кризисные события вызвали у исландцев ощущение слабости своего государства. Арденер описывает ситуацию с путешественниками в Камеруне, для которых эта страна будто бы окружена невидимым барьером, преодоление которого требует усилий; в то же время местные жители чувствуют себя излишне открытыми для внешнего мира и уязвимыми [Ardener, (1987) 2012, p. 523]. Эти слова в полной мере можно отнести и к Исландии 2008—2011 гг. Кристин Лофтсдоухтир цитирует своих информантов, которые говорят о страхе перед глобальным: как перед большими странами, которые при желании могут изолировать «маленький северный остров неизвестно где» (*small island north in nowhere*), так и перед иммигрантами и иностранными бизнесменами, пытавшимися купить в период кризиса исландскую землю или гражданство [Loftsdóttir, 2014a, p. 170]. Многие исландцы вынужденно стали экономическими мигрантами (прежде всего в Норвегии и Дании) и, таким образом, были приравнены к жителям других «удаленных» стран (Восточной Европы, Турции, Африки), занимавшим более низкое место в социальной иерархии. Многим, напротив, пришлось вернуться из-за рубежа: удаленность приняла форму финансовой недоступности. Из-за удешевления кроны и потери сбережений большинство исландцев потеряло возможность свободно путешествовать по миру, получать образование в Европе или жить в другой стране.

> Многие люди были очень злы на парламент, на политиков и на бизнесменов тоже. Ну, вы, конечно, знаете, в этом смысле… у нас была революция, вы знаете. Вероятно, многие люди в Исландии были злы, в общем. Я сам был в ярости. Говорил, что никогда не буду работать в Исландии — это просто деньги на ветер и так далее. Я собирался… начал процесс поступления в учебное заведение во Франции… И кто-то из фольклорного клуба позвонил мне и сказал, что это произошло… Я был в ярости. Глупо работать за исландскую крону, никогда не буду больше этого делать! …Но вот я здесь [ПМА, 2015: S., м., 33 г.].

Однако истинным символом «удаления» Исландии стало закрытие в 2009 г. ресторанной сети «Макдональдс». Кристин

Лофтсдоухтир отмечает, что это оказалось последней каплей даже для тех исландцев, кто пренебрежительно относился к фастфуду, и было воспринято как знак исключения страны из цивилизованного мира, перемещения в «глубинку» [Loftsdóttir, 2014b].

Кризис предсказуемо вызвал новую волну националистической риторики, которая, однако, несколько отличалась от докризисной. «Завоевания» по понятным причинам больше не упоминались — разве что в саркастическом контексте; практически все исландцы были объединены возмущением и ощущением несправедливости происходящего: почему вся страна должна платить за некомпетентность «бизнес-викингов»? Однако в то же время предпринимались попытки обелить слово «викинг», отделив героев прошлого от псевдогероев бизнеса и уменьшив его агрессивную составляющую (например, выражение Гвюдмундура Андри Торссона «бумажные викинги» (*pappírsvíkingar*), которое отсылает к культуре манускриптов Исландии) [Там же, 2009, p. 131—132]. Сложившиеся в докризисные годы представления применялись к «настоящему Мы»: исландцы по-прежнему оставались достойными наследниками персонажей саг, сплоченными, привычными к ударам судьбы, способными за счет авантюрной жилки и трудолюбия быстро переключаться на новые творческие виды деятельности [Там же].

В то же время сформировалось мнение, что в последние несколько лет Исландия вела «неправильную» жизнь; теперь предлагалось вернуться к истокам, здоровым основаниям, не испорченным жадностью и консьюмеризмом[6]. Именно в этот период в газетах печатались вдохновляющие «агитплакаты», призывавшие исландцев объединиться и, трудясь сообща, перетерпеть несколько лет экономии ради того, чтобы построить новое, лучшее общество [ПМА, 2009].

Таким образом, кризис — по крайней мере, частью жителей Исландии — рассматривался не только как кара за неправильный образ жизни, но и как возможность для развития: и экономического (местного сельского хозяйства и предпринимательства, внутреннего туризма), и нравственного (возврат к настоящим ценностям, стимул для дальнейшего совершенствования демократии и общественного контроля):

[6] «Мы стали слишком жадными, нам все время говорили, что нужно потреблять, потреблять, что это хорошо» [ПМА, 2015: М., ж., 58 л.].

> И все были очень, очень расстроены. Но в течение короткого времени была такая оптимистичная… ну, было «о, мы можем все начать заново, в этот раз мы все сделаем лучше!». А потом мы ничего не сделали. Я имею в виду, практически все осталось по-старому. Ничего, ничего по-настоящему не изменилось [ПМА, 2015: Р., м., ок. 40 л.].

Кризис и ощущение того, что страна вновь оказывается в изоляции, вызвали к жизни ряд «удаленных» практик, отчасти объясняющихся экономией (предпочтение внутреннего туризма поездкам за границу, элементы «импортозамещения»), но в первую очередь связанных с попыткой сплотиться, найти нечто, что могло бы стать заменой провалившемуся «завоеванию мира»: «… своего рода активная солидарность, заключавшаяся в том, что люди пытались сделать нечто, чтобы изменить свои обстоятельства и придать этим действиям глубокое значение с помощью национальной символики» [Loftsdóttir, 2009. p. 136]:

> Я думаю, это [кризис] вроде как сплотило нас. Я думаю, это было что-то… так что по меньшей мере половина населения вроде как одобряла новые находки, искала свои корни, это было видно и по моде. Знаете, в том, как мы носили эти традиционные шерстяные… *lopapeysa*, да. Я думаю, это произошло со многими людьми, которые начали смотреть не наружу, а вовнутрь [ПМА, 2015: S., м., 33 г.].

Так, вновь активизировалась практика изготовления «шестов нида» — описанного в сагах магического действа, которое должно было привести как к утрате адресатом удачи, так и к его публичному позору. В современной Исландии «шесты нида», основанные на описании из «Саги об Эгиле», стали частью протестных движений и используются в определенных ситуациях, как правило, связанных с представлением об угрозе нации (подробнее см.: [Кучерова, 2017]); экономический кризис, безусловно, попал в эту категорию. Другая средневековая практика — сложение хулительных стихов — стала реакцией на отнесение Исландии к «террористическим» странам: Хильмар Эрн Хильмарссон (*Hilmar Örn Hilmarsson*) — верховный жрец неоязыческой организации «Исландское общество асатру» (*Ásatrúarfélagið Íslands*) написал строфу про Гордона Брауна, которая была напечатана в «The Guardian», получила широкую известность и даже, по словам Хильмара Эрна, оказала магическое воздействие, как и полагается ниду: Гордон Браун в итоге ушел в отставку [ПМА, 2015: Хильмар Эрн Хильмарссон].

Ощущение оторванности от внешнего мира привело к массовому увлечению вязанием — практически все мои респонденты упоминали эту моду как характерную черту кризиса. Импортную фабричную одежду заменили вещи, связанные самими исландцами и ставшие символом нового положения страны: «До этого все носили только флис, флис, мы все время ходили во флисе. А когда начался кризис, многие начали вязать: как из экономии, так и потому, что в это время мы стали немного националистичными, если можно так сказать» [ПМА, 2015: М., ж., 58 л.]. При этом в большинстве случаев речь шла не просто о вязании как таковом, а о создании шерстяных кофт (*lopapeysa*), которые во время кризиса превратились из туристического сувенира в своего рода национальный костюм[7]; реже — носков и шапок. Так, значительная часть интервью в исландских газетах 2008—2009 гг. сопровождалась фотографиями интервьюируемых в *лопапейса* [ПМА, 2008, 2009]; в настоящее время число подобных снимков существенно уменьшилось. Альтернативным вариантом «кризисного хобби» (хотя и менее популярным) оказалось изготовление домашних колбас.

Наконец, своего рода квинтэссенцией кризисных настроений стала записанная к Рождеству 2008 г. песня группы «Baggalútur» «Það koma vonandi jól» («Как можно надеяться, Рождество придет»). Исполняемая на мотив шлягера Барбры Стрейзанд «Woman in Love», она представляется игрой локального и глобального: всемирно известная песня перепевается с другими — «местными» — словами, что возможно только в достаточно удаленном месте. Кроме того, подобные перепевы были стандартной практикой исландской эстрады 1950-х гг., когда Исландия еще считалась изолированной страной. Саркастический текст, сочиненный Браги Валдимаром Скуласоном, противопоставляет жизнь до кризиса, в которой были «квартира, “Бенц”, домик для отдыха, и все *мейкало сенс*», печальному настоящему, в котором «перспективы мрачны, свет погашен, и мы в глубоком дерьме» из-за «сброда захватчиков» (*útraspakk*), которые «обжирались так, что воздушный пузырь лопнул». Но несмотря на нехватку «миндаля в каше и американских нарядов», Рождество празднуется «обжиранием» «домашней едой». Докризисная роскошь явно ассоциируется с «глобальным»: английским языком и американской одеждой (или елочными украшениями); упадок, напротив, локален

[7] Об истории «создания» *lopapeysa* и конструирования ее как национальной исландской одежды см. подробнее: [Helgadottir, 2011].

и «этнографичен», соотносясь в первую очередь с местной едой и «сывороткой с солодом». Тем не менее в тексте «обжираются» не только «бизнес-викинги», но и простые исландцы — «мы»; несмотря на кризис и отсутствие денег, привычки к «злоупотреблению сахаром и солью» остаются прежними. Ответственность за кризис, таким образом, ложится на всех жителей Исландии. Стихотворный размер с цезурой перед Спасителем в последней строфе подчеркивает эту идею — в предыдущих строфах цезуры ставились перед такими словами, как «банкротство нации», «крохотный пенсионный фонд», «валютный займ в кронах».

Ситуация после кризиса. Исландия: далекая или близкая?

Стабилизация мировой экономики и рост туристического потока в Исландию привели к окончанию кризиса в 2011 г. Тем не менее он, как и любая травма, вызвал пересмотр ценностей и самовосприятия — особенно среди молодых людей, которые не застали упадка 1960—1970-х гг. и выросли в относительно благоприятных экономических условиях.

Для части населения, однако, кризис перешел в «хроническую стадию», когда он, по выражению Хенрика Вига, предстает не как разрыв, а как «фрагментация; состояние телесной, социальной или экзистенциальной несвязности. <…> Не момент решительной перемены, но состояние» [Vigh, 2008, p. 9]. Упавший уровень жизни так и не восстановился окончательно. Люди вынуждены больше работать за меньшие деньги, продолжают урезаться расходы на образование и медицину. Многие жалуются на дороговизну продуктов, алкоголя и сигарет, одежды и техники, запредельную в связи с наплывом туристов стоимость аренды жилья в Исландии по сравнению с другими европейскими — даже скандинавскими — странами [ПМА, 2015, 2016). Число бедных жителей Исландии, в том числе иммигрантов, получающих социальную помощь, после кризиса увеличилось, что также контрастирует с изобилием 2000-х гг.

> Ну, я думаю, что официально правительство заявляет, что кризис кончился, но кризис… для работающих людей он не кончился, так что это как… ну, судя по тому, что я слышу в новостях, лучше так и не стало. Все равно до сих пор много людей приходит [за социальной помощью] каждый месяц, и сейчас, перед Рождеством, очень, очень много людей подает

заявку на помощь, чтобы получить продукты, получить рождественские подарки для детей и одежду, так что это вроде… Я думаю, это слишком. Я думаю, что для слишком многих людей проблема в том, что они бедны, что они не могут выжить самостоятельно. И я думаю, что правительство немного закрывает на это глаза [ПМА, 2016: G., ж., 45 л.].

На этот раз восстановлению экономики способствовал поток туристов, но он воспринимается как не вполне надежный источник дохода. Один из моих респондентов сравнил эту ситуацию с временами, когда Исландия полагалась практически исключительно на лов рыбы: если в какой-то год рыбы вдруг оказывалось меньше, чем обычно, наступал голод [ПМА, 2015: Р., м., ок. 40 л.]. Многие люди говорили о том, что они ощущают вероятность нового кризиса: когда пройдет туристический бум, Исландия вновь рискует остаться у разбитого корыта.

Каждый обвал рынка, после него все возвращается обратно… бедные становятся еще беднее, это уже говорилось много раз, это говорили Энгельс и Маркс. И это все равно происходит, и это произошло здесь, я имею в виду, по-настоящему богатые стали еще богаче. И теперь пузырь снова раздувается, и процесс снова идет, и наша система социального обеспечения разваливается …наша система школьного образования разваливается …наша медицина тоже разваливается [ПМА, 2015: Á., ж., 24 г.].

Беспокойство вызывает и то, что уроки из прошедших событий так и не были извлечены, практически все вернулось на круги своя: прежняя партия снова у власти, новая конституция так и осталась проектом, часть избежавших тюрьмы банкиров опять занимается бизнесом; исландцы вновь жадничают, на этот раз пытаясь заработать на туристах: «заламывают сумасшедшие цены <…> И я думаю, что это как будто каждый хочет разбогатеть. <…> так что если мы не будем осторожны, мы снова можем пасть!» [ПМА, 2016: G., ж., 45 л.]. Катарсиса не произошло, как и выхода на новый этап развития; возможности, предоставленные кризисом, были упущены:

Я имею в виду, что мы могли бы сделать столько всего. У нас не было работающей банковской системы, мы могли бы сделать все банки общественными. Мы могли бы попытаться сделать наши соседские сообщества более… более самоуправляемыми. Я имею в виду во всех смыслах. Мы могли бы попробовать создать парламент, работающий по принципу единогласного голосования, когда необходимо достигнуть общего согласия,

это не совершенная система, но… по крайней мере, она лучше, чем когда кто-то что-то говорит… кто-то что-то говорит, и затем идет голосование по большинству голосов. Это очень, очень порочная система. Но мы просто решили: «О, все эти структуры развалились, давайте потихоньку их восстанавливать!» <…> Практически в том же самом виде. Я имею в виду, что сделать что-то новое потребовало бы неимоверных усилий, это было бы очень, очень трудно и болезненно. Но было бы интересно попытаться! [ПМА, 2015: Р., м., ок. 40 л.].

Однако кризис коснулся не только материальной сферы. Упомянутая выше «экзистенциальная несвязность» сильнее всего затронула молодежь и людей среднего возраста, приведя к изменениям в идентичности. Маятник качнулся в другую сторону: националистическая риторика, активно эксплуатирующая исторические и культурные образы в предкризисные и кризисные годы, привела к тому, что у определенной части образованных молодых людей практически все «исландское» стало вызывать негативные ассоциации. Национализм, понимаемый максимально широко — от ощущения превосходства над другими до самого факта идентификации себя с конкретной нацией, — воспринимается ими не только как опасный феномен, но и как основная причина кризиса:

Я стал очень, очень, очень бояться националистического диалога, дискурса. Но во многих отношениях таково исландское общество и исландский дискурс. Они очень националистичны. Это все о нас, исландцах, это все о том, чтобы быть исландцем и о нашем особом положении в мире. И это, говорили мы, наша особенность. Мы особенные. Мы придумываем эти идеи о мире и нашей значимости в мире, что не обязательно правда. И это… Я имею в виду, это, собственно, и стало причиной кризиса 2009 г. Что мы сделали: мы заняли кучу денег в Европе — кучу денег! Мы положили эти деньги в банки, а затем банки отправились в Европу и покупали отели, газеты, магазины в Европе, и каких только глупостей не делали с этими деньгами. Мы сказали: «Мы особенные. Мы знаем, как это делать. Мы никогда не занимались банками, но мы знаем, как это делать, потому что мы особенные, потому что мы исландцы». А затем все рухнуло. Так что это один из способов, которым мы создаем нашу идентичность — будучи особенными [ПМА, 2015: Р., м., ок. 40 л.].

Характерно, что, судя по взятым мной интервью, в обществе существуют некие стереотипные представления о «настоящих» исландцах, во многом совпадающие у людей всех возрастных категорий — различие состоит в отношении к ним. С одной точки

зрения, в большей степени свойственной представителям старшего поколения, этническая идентичность «как исландцев» важна, она, как правило, позитивна и не подвергается сомнению: «Я не могу выразить, насколько я счастлив [что я исландец]. Я счастлив, здесь нет солдат, здесь очень красивая страна, здесь я свободен…» [ПМА, 2015: V., м., 79 л.]. Для них основу идентичности во многом составляют исландский язык и литература, которые ценны сами по себе — в том числе и в связи с их «редкостью».

> Я думаю, что быть исландцем для меня означает быть частью исландской истории и культуры. Потому что здесь возникает сильное ощущение — или, по крайней мере, возникает лично у меня, — что людей, говорящих по-исландски, так мало. И в то же время у меня есть эта литературная традиция, и я чувствую, что это важно — принимать участие в ее сохранении. <…> И да, это самое важное в том, чтобы быть исландцем. Если бы у нас не было литературы и …если бы мы не смогли сохранить язык, тогда… это не имело бы большого значения. Да, конечно, мы знаем, что сама по себе страна — отдаленная и странная, и в некоторых отношениях очень особая, но я думаю: возможно, все страны очень особые [ПМА, 2015: Þ., м., 66 л.].

Национализм в этой системе представлений не несет большой угрозы — он существует в центре, а не на периферии. Для не имевших колоний исландцев он, как и расизм (см.: [Loftsdóttir, 2013]), выносится за скобки, его наличие (по крайней мере, в угрожающей форме) отрицается. В отличие от Германии исландцы могут гордиться своей идентичностью без опасений, что это кого-то заденет: «…мы так невинны, что это не имеет большого значения. И потому, что мы такой маленький народ, может быть, в большей степени необходимо, знаете, подчеркивать национальные черты и тому подобное. Так что, я думаю, беспокоиться нужно, скорее, [не о национализме, а] о ксенофобии» [ПМА, 2016: А., м., 35 л.].

Один из моих пожилых собеседников проводил различие между «нейтральным» национализмом (*þjóðernishyggja*), отрицательным шовинизмом (*þjóðremba*) и патриотизмом (*þjóðrækni*).

> Вот сейчас это мода — предать национализм анафеме. Он плохой, он скверный, он разжигает вражду и все такое. Это далеко не обязательно. Причем национализм маленького народа очень отличается от национализма крупного народа. Национализм крупного народа обычно связан с каким-то чувством или пропагандой собственного превосходства над

другими. <…> Национализм маленького народа — он вряд ли вредный, потому что шовинизма особенного тут не будет. Это просто культурный национализм… У нас есть два слова. Три слова! *Þjóðernishyggja* — это национализм. *Þjóðerni* — это вот твой идентитет, это твоя национальность… *Þjóðernishyggja* может быть разной, но в любом случае твой национальный идентитет — это важно… И мне кажется, что в этом плане *þjóðernyshyggja* — довольно нейтральное слово. Отрицательное слово — это *þjóðremba*. Это значит «шовинизм». *Þjóðrækni*… *Þjóðrækni* — это, собственно, это патриотизм. *Já*… Это ты знаешь, что ты не датчанин, ты знаешь, что ты не русский, ты знаешь, что ты не англичанин, и… и что тогда? Ты хочешь как-то вот своими интересами культурными, своим отношением к собственному языку и все такое, ты хочешь сохранить это. Ты знаешь, что если ты и твой маленький народ исчезнет, то мир от этого лучше не станет. И он только немножко победнеет [ПМА, 2015: ÁB, м., 80 л.][8].

Напротив, для части достаточно молодых людей идентификация себя с Исландией оказывается болезненной. Они не могут полностью отказаться от нее, но их идентичность фактически становится негативной. Ярким примером является цитата из интервью ниже: несмотря на «исландские гены», девушка не хочет идентифицировать себя с Исландией, которая в ее восприятии кажется квинтэссенцией негативных последствий удаленности — зашоренности, бедности, нестабильности, изолированности и уязвимости, враждебности по отношению к чужакам в сочетании с гордостью, раздутой до мании величия. Даже такое, вроде бы, положительное качество, как трудолюбие, в этой картине мира оказывается результатом хронической бедности и манипуляций со стороны работодателей, пытающихся нажиться на привычных к усердному труду работниках. Национализм также является следствием удаленности: в стране, долгое время бывшей практически моноэтничной, люди иного антропологического типа автоматически воспринимаются «чужими». В этом смысле преодоление национализма необходимо для того, чтобы уйти от дихотомии «периферия — центр».

Долгое время я просто ненавидела это [быть исландкой]. Я знаю, что я исландка, потому что это в моих генах, я не могу отрицать этого. Но это не моя идентичность. <…> Ну, мне кажется, что значительная часть исландской идентичности заключается в упрямстве. И… и в важности того, чтобы усердно работать. Ты обязан быть усердным работником. И долгое время мы были так бедны, что это просто вбито нам в голову, что мы должны усердно работать или мы ничего не добьемся. И мне кажется, это

[8] Интервью взято на русском языке.

иллюзия, созданная для работников. Это так угнетает. <…> И мне кажется, что люди здесь постоянно беспокоятся. <…> И может быть, потому, что мы остров, мы так изолированы. И у нас нет армии, которая — конечно, это хорошо, когда нет армии — но наша армия — это мысль, что мы все равно должны защищать своих родичей всеми способами. Например, когда здесь была американская армия, она должна была следовать правилу: присылать сюда только солдат-европеоидов. <…> И я пыталась проанализировать свои мысли по этому поводу, потому что это меня беспокоило. Потому что долгое время мне не нравилось здесь жить, потому что я не идентифицировала себя с общепринятым определением исландца. И я думаю, что это было сочетанием многих причин. Например, я воспитана вегетарианкой, а здесь в культуре много мясных блюд. Мне, например, неприятно видеть вареную овечью голову, это отвратительно [смеется]. И также моя старшая сестра, она на шесть лет старше меня, ее усыновили из Шри-Ланки. И уже то, что я видела, как она росла в обществе, где ее цвет кожи бросался в глаза, видела дискриминацию, с которой она сталкивалась из-за исландцев и их озабоченности идеологией чистоты, расстраивало меня. Когда я бунтовала против этого, я пыталась как-то защитить ее или солидаризоваться с ней, потому что никто больше этого не делал. <…> И меня воспитывали очень творческие люди, их, пожалуй, можно было бы назвать хиппи. И они подвергали сомнению общепринятые правила. И научили меня также подвергать их сомнению. Но даже они… даже они любят некоторые вещи в исландской идентичности и истории, которые мне кажутся отвратительными. Мы так гордимся тем, что мы остров, так гордимся. И эта гордость — такая иллюзия. И я чувствую, что мы настолько малы, что в наших головах мы должны быть такими большими. Это как… это называется *mikillmennskubrjálaði* [мания величия]. <…> Одержимость тем, чтобы быть признанными большим миром, и также одержимость независимостью. <…> И там [на вечеринках] есть эти молодые люди, у которых эти невероятно старомодные представления о независимости… И их идентичность *так* завязана на исландской идентичности! Меня это пугает, потому что… я думаю, это *þjóðernishyggja* [национализм] [ПМА, 2015: Á., ж., 24 г.].

Ощущение удаленности, которое в современном западном мире часто связано с провинциальностью, беспомощностью и второсортностью, остро ощущается молодыми людьми. Этому способствует и отсутствие постоянного сообщения внутри самой Исландии: в холодное время года до некоторых населенных пунктов страны можно добраться только на самолете или морем, т.к. не все дороги зимой открыты для проезда. Как отмечает Арденер, «удаленные места полны чужаков» [Ardener, 2012 [1987]: 527], и это означает узость репертуара взаимодействий: ты либо свой — и с неизбежностью включен в систему соответствующих ролей, отношений, способов контроля, либо чужой — чьи возможности доступа к социальным благам ограничены;

нейтральная анонимность отсутствует как таковая, в отличие от более крупных городов Западной Европы.

> И еще мы изолированы, и, думаю, это сильно раздражает. Невозможность поехать куда-то на поезде или то, что ты знаешь стольких людей, живешь в сообществе, где все друг друга знают. Это как будто… мы так сплочены, как будто мы южный штат или крохотный, маленький рыбацкий городок. Единственная разница — что мы иногда надеваем костюмы. Мы носим костюмы, мы разговариваем, например, об экономике, у нас большие взрывы, но мы все равно… мы всего лишь деревня. Около моря, здесь все еще рыба и эта висящая в воздухе вонь. Худшая комбинация. И многие из моих сверстников, и многие друзья, знаете, находят облегчение в толпе. Потому что здесь ты не можешь затеряться в толпе. В конце концов, всегда найдется кто-нибудь, кто тебя знает… [ПМА, 2015: Á., ж., 24 г.].

Моего другого собеседника острое ощущение удаленности — в том числе и удаленности от идеала (в сочетании с принявшим хронический характер кризисом) — приводит к чувству почти невыносимой беспомощности. Упоминавшаяся президентом «лаборатория инноваций» — сознательно или нет — рифмуется с метафорой Исландии как результата эксперимента, причем эксперимента неудачного, после которого лаборатория может быть только закрыта:

> Иногда я думаю, что было бы к лучшему, если бы случился природный катаклизм таких масштабов, что мы не смогли бы здесь жить. И нам всем пришлось бы куда-то переехать. <…> Иногда мне просто хочется начисто стереть с лица земли эту нацию, я бы просто сказал: «Так, 15 000 из вас едут в Осло, 20 000 — в Мальмё, остальные в Берген. Уезжайте и давайте просто забудем обо всем этом эксперименте, он провалился, и до свиданья» [ПМА, 2015: P., м., ок. 40 л.].

Наконец, саги, долгое время бывшие основой исландской идентичности, также переосмысливаются с точки зрения современных ценностей. В этой системе координат мужественные герои-воины с их распрями и конфликтами оборачиваются убийцами, готовыми прикончить своего соседа за любую мелочь: «Мы были ужасны, ведь мы убили столько своего же народу. <…> И я думаю, теперь мы немножко этого стыдимся, и поэтому мы не говорим об этом и не слишком хотим об этом читать» [ПМА, 2016: G., ж., 45 л.]. Вызывает сомнения даже необходимость изучения саг в школе: помимо сложности и скучности текста изображенные конфликты представляются не лучшим материалом для детского чтения.

Место саг в идентичности занимают природа и музыка; вероятно потому, что они дают лучший баланс локального и глобального. Будучи несомненно исландскими, они в то же время универсальны и хорошо воспринимаются всеми. Исландская музыка (которая, по оценке моего респондента, на 50 % англоязычна; [ПМА, 2016: А., м., 35 л.]) известна за рубежом благодаря Бьорк и «Сигур Рос»; множество молодых людей организовывают собственные группы и дают концерты, а музыкальные фестивали в Рейкьявике привлекают значительное количество туристов. Музыка «заменила поэзию как средство самовыражения, творческого выражения» и позволяет исландцам «по-прежнему… считать себя своего рода творческой нацией» (Там же). Наконец, как прежде литература, исландская музыка тесно связывается с природой: в видеорядах клипов и звуковых эффектах песен, в интервью исполнителей (см.: [Dibben, 2009]).

Природа, в свою очередь, одновременно локальна и глобальна. Это «то, с чем люди вокруг ассоциируют себя в значительно большей мере, чем с сагами <…> у Исландии особенная связь с природой — и я не думаю, что это просто ложь для туристов, люди действительно в это верят» [ПМА, 2015: S., м., 33 г.]. Более того, суровые погодные условия формируют исландский характер [Там же]. В отличие от культуры природа рассматривается как общее достояние человечества; хорошая экология может даже считаться вкладом страны в мировое развитие. Наконец, это способ «продать» Исландию туристам, которые едут сюда как раз за «диким», необычным, «лунным» ландшафтом — в общем, за всем тем, что подпадает под категорию «удаленности».

Как уже говорилось выше, массовый поток туристов[9] внес основные изменения в жизнь исландцев после кризиса. Огромное количество приезжих не только пополнило казну страны, но привело к появлению большого числа иностранных работников (в основном из Польши и Литвы) и изменению повседневных

[9] Отказ от локального в пользу глобального для привлечения туристов начался значительно раньше (см.: [Sigurðsson, 1994]), но нынешние масштабы рекламная кампания по активизации туризма приобрела после кризиса. Например, в рамках кампании «*The nation invites you home*» было создано видео *Inspired by Iceland*, которое предназначалось для активного распространения самими исландцами: в соцсетях, по электронной почте, через звонки и сообщения живущим за границей родственникам, друзьям и бизнес-партнерам. Сам министр финансов предложил руководителям фирм и учреждений дать свободу своим сотрудникам распространять видео в рабочие часы; с этой же целью звонки за границу были сделаны бесплатными на одни выходные [Grétarsdóttir et al., 2015: 98].

практик жителей столицы. Ранее типичным для рейкьявикцев в выходные было сесть в машину и кататься по центральной улице Лёйгавегур — как ради самой поездки, так и ради того, чтобы пройтись по магазинам, посидеть в кафе или поболтать с такими же разъезжающими по кругу знакомыми [ПМА, 2008: И., ж., 28 л.].

Сейчас Лёйгавегур — главная туристическая улица, заполненная кафе с «исландскими блюдами» и сувенирными магазинами, продающими все подряд; из ландшафта «местных» она фактически исчезла. Значительно труднее стало снять жилье: почти весь доступный жилой фонд сдается в краткосрочную аренду туристам по завышенным ценам. Другая проблема, которую упоминали практически все мои собеседники, — невозможность заказать что-то в кафе или ресторане в центре Рейкьявика на родном языке, т.к весь сервис ориентирован на иностранцев, а приезжие работники, как правило, не владеют исландским [ПМА, 2015, 2016]. Туристы, таким образом, преодолевают удаленность Рейкьявика, приближая его к формату европейского туристического города со всеми его плюсами и минусами:

> Мне нравится видеть людей и мне нравится энергия, которую это приносит. Но в то же время, я имею в виду, все туристические города становятся в каком-то смысле одинаковыми. И все впечатления становятся, скорее, поверхностными. И, я имею в виду, конечно, тяжело снять жилье в центре — это изменилось, это очень дорого. И эта всеобщая увлеченность *Airbnb*, которое везде… это темная сторона этого. Хорошая сторона этого — это то, я имею в виду, что приезжает много людей, это меньше похоже на пустыню и больше — на город. Мне это нравится [ПМА, 2015: Р., м., ок. 40 л.].

Семантическая насыщенность ландшафта сагами уходит вместе со старшим поколением, несмотря на попытки сохранить ее с помощью памятных знаков, информационных щитов и т.п. Это, скорее, представляет интерес для местных жителей (так же, как и проект ЮНЕСКО «Рейкьявик — город литературы», в рамках которого по городу развешаны памятные доски в честь поэтов и писателей, поставлены небольшие памятники). Из-за наплыва туристов (а также из-за отсутствия большого интереса к средневековой литературе у большинства молодых исландцев) пространство исландской природы переосмысляется в новых категориях: рамка местной героической истории и культуры сменяется рамкой широко известных фильмов. Так, рекламируются

туры по местам, где снимались эпизоды «Звездных войн» и «Игры престолов», — еще одна попытка преодолеть удаленность через глобальное.

Проводимая Исландией рекламная политика в области туризма нацелена на создание впечатления максимальной удаленности (нетронутая природа, почти полное отсутствие местных жителей на плакатах — на них, как правило, изображены туристы на фоне пустынного ландшафта [Sigurðsson, 1996; Lund et al., 2017]. В результате приезжие, согласно данным опроса, отмечают прежде всего прекрасную природу и небольшое количество людей — или (значительно реже), напротив, слишком большое количество людей [Ferðamálastofa, 2016, p. 42—57]; при этом в первом случае под «людьми» подразумеваются местные жители, а во втором — другие туристы, наводняющие ключевые для исландского туризма еще XIX в. места: центр Рейкьявика и так наз. исландское золотое кольцо: Долину Тинга, Долину гейзеров, водопад Гюдльфосс. При этом туристы ведут себя так, как если бы страна была действительно удаленной: например, стучатся во все подряд двери в городе и настойчиво просят местных жителей бесплатно пустить их переночевать; такая практика вряд ли возможна в городах Европы или Северной Америки.

Поскольку иностранцы едут за «удаленной и экзотической» Исландией, их ожидания конструируют ее определенным образом. Рекламные кампании и туристические нарративы во многом совпадают с описанными Дэвидом Спёрром в книге «Риторика империи» [Spurr, 1993] стратегиями колониального дискурса (учитывая характер материалов, как правило, с теми, которые представляют положительный образ «другого»): Исландия эстетизируется, присваивается (в том числе через продажу сувениров вроде «исландского воздуха в консервной банке» или «лавового печенья»), идеализируется, натурализуется и пр. — включая несколько неожиданную в XXI в. стратегию эротизации, представленную, к примеру, скандальной книгой Ворека Рооша [Дариуша Вализаде] «Bang Iceland: How to Sleep with Icelandic Women in Iceland» и сомнительной кампанией *Icelandair* начала 2000-х годов «Fancy a dirty weekend in Iceland?».

Характерным примером своего рода квинтэссенции авто- и гетеростереотипов стал широко рекламируемый и популярный у туристов моноспектакль Бьяртни Хёйкура Торссона на английском языке «Как стать исландцем за 60 минут» («How to become Icelandic in 60 minutes»):

Одна пара приехала сюда, и они сходили на это шоу, и им страшно понравилось. И я сказала: дайте-ка я угадаю, как быть исландцем за 60 минут. И сказала им: ну, нужно много пить, много ругаться и много есть. И они сказали, что, в общем, достаточно много пить [смеется] [ПМА, 2016: G., ж., 45 л.].

* * *

Таким образом, с точки зрения концепции «удаленности» Арденера, в определенном смысле кризис 2008—2011 гг. вновь передвинул Исландию по шкале «нормальная европейская/скандинавская страна — дикая, экзотическая страна» в сторону последней. Исландия, имеющая долгую историю восприятия ее другими как удаленной колонии, столь же долго старалась «приблизиться» к центру, заняв достойное место среди европейских стран, — значительную часть времени находясь на границе между дикостью и цивилизацией, историей и современностью, категоризируясь в зависимости от ситуации, интересов и политических целей.

Получение Исландией независимости в 1944 г., вхождение в международные организации в качестве суверенного субъекта; стремительный экономический рост, ставший следствием неолиберальных реформ середины 1990-х годов, максимально приблизили страну к условному «центру». В то же время включенность в систему властных отношений, увеличение международного престижа привели к росту националистической риторики, заигрывавшей с «удаленностью» и ее преодолением. Изолированность Исландии предстала как ресурс, благодаря которому жителям страны удалось сохранить редкие и ценные для современного глобального мира качества, восходящие непосредственно к «эпохе саг». Экономические успехи исландских бизнесменов описывались с помощью метафоры «исторжения» «финансовых викингов» и «бизнес-скальдов», которые вновь завоевывали Европу — но на этот раз мирным путем.

Опьянение успехом, коррупция и нежелание замечать предупреждения экспертов в сочетании с мировым экономическим кризисом окончились осенью 2008 г. крахом финансовой системы, который привел к существенным изменениям в идентичности исландцев — особенно молодежи и людей среднего возраста. Исландия вновь оказалась отброшена назад: из образцовой европейской страны она превратилась в изгоя. На определенном этапе это вызвало чувство общности и способствовало

восприятию кризиса как потенциала для развития; национальная риторика несколько видоизменилась, приняв форму «поиска корней», которые должны были помочь преодолеть тяжелые времена «удаления»; возникли новые практики, основанные на старых традициях и направленные на выход из сложной ситуации экономической и моральной истощенности.

Несмотря на официально провозглашенное окончание кризиса в 2011 г., для части населения он перешел в хроническую стадию — как в материальном плане, так и с точки зрения кризиса идентичности. Чувство изоляции, усилившееся из-за финансовых трудностей и причисления Исландии к «террористическим» странам, для части молодых людей сделало идентификацию себя со страной затруднительной и даже болезненной. Если люди старшего поколения воспринимают «удаленность» Исландии скорее как следствие ее недооцененности миром, то для образованной городской молодежи она оказывается следствием переоцененности страны самими исландцами; печальный опыт 2008—2009 гг. выглядит итогом некомпетентности и гордыни, а восстановление прежних структур в том же виде вызывает беспокойство по поводу нового краха. Исландия предстает в глазах нового поколения страной, пораженной «удаленностью», которая на данный момент не может быть преодолена — разве что через исчезновение острова как такового. Символом «удаленности» становится национализм: четкое деление на «своих» и «чужих», контроль и дискриминация, идеологизированность и мания величия; он понимается максимально широко и вызывает страх, ассоциируясь с будущим коллапсом.

Прежняя «литературноориентированная» идентичность в связи со сменой поколений трансформируется в основанную на уникальной исландской природе (которая была единственным моментом, положительно оцениваемым респондентами независимо от их убеждений) и творчестве — в первую очередь музыке. Природа и музыка дают возможность выразить локальное через глобальное: они достаточно универсальны, чтобы не ассоциироваться исключительно с «исландским», но в то же время являются его выражением и тем самым представляют интерес как для самих исландцев, так и для приезжих.

Наконец, на «удаленность» Исландии существенно влияет поток туристов, которые, с одной стороны, «приближают» ее, принося с собой стандартные для большинства европейских и американских стран туристические практики, с другой — т.к. иностранцев привлекает именно удаленность, они

соответствующим образом формируют восприятие Исландии (в том числе и самими исландцами) как «экзотической» страны, следуя привычным стратегиям колониального дискурса. Пока прибытие туристов усиливает «пограничность» Исландии: между Европой и США, между природой и культурой, локальностью и глобальностью; что будет дальше, вероятно, зависит от того, как сами исландцы готовы воспринимать свою страну:

> …когда мы ездили в ту турпоездку, мы сидели на улице во Флориде и смотрели на небо, и не было видно звезд. И один парень сказал: «Ну, в совершенной Исландии все по-другому, там у нас везде звезды!» [со смехом] Здесь, во Флориде, звезд нет! Так что это… да, я думаю, это типично исландское. Усердно работать. Пить. Есть. И думать, что Исландия — лучшее место для жизни на земле. Я так думаю [со смехом]. Типично исландское! [ПМА, 2016: G., ж., 45 л.].

Источники и материалы

1. Полевые материалы автора, сентябрь 2008 — август 2009. Респонденты: И., ж., 28 л., студентка.
2. Полевые материалы автора. Рейкьявик, октябрь 2015 г. Респонденты: Á., ж., 24 года, студентка; Á.B., м., 80 лет, писатель, преподаватель, переводчик с русского (интервью взято на русском); M., ж., 58 лет, репетитор; P., м., ок. 40 лет, программист и журналист; S., м., 33 года, работает в туристической отрасли; V., м., 76 лет, пенсионер; Þ., м., 66 лет, поэт и писатель; Хильмар Эрн Хильмарссон, м., 57 лет, верховный жрец «Ásatrúarfélagið Íslands”.
3. Полевые материалы автора. Рейкьявик, декабрь 2016 г. Респонденты: A., м., 35 лет, лингвист; G., ж., 45 лет, домохозяйка.
4. *Берков В.П., Бёдварссон А.* Исландско-русский словарь. — М.: ГИИиНС, 1962.
5. Ferðamálastofa — Icelandic Tourist Board. International Visitors in Iceland. Summer 2016 // Ferðamálastofa. Icelandic Tourist Board. https://www.ferdamalastofa.is/static/files/ferdamalastofa/Frettamyndir/2017/januar/sunarkonnun/sumar-2016-islensk.pdf.
6. Fjöldi ferðamanna með flugi og Norrænu 1949—2017 // Ferðamálastofa. Icelandic Tourist Board. https://www.ferdamalastofa.is/is/tolur-og-utgafur/fjoldi-ferdamanna/heildarfjoldi-erlendra-ferdamanna.
7. Keynote Address by the President of Iceland Ólafur Ragnar Grímsson at “A Country of Progress – A World of Opportunities” Investment Conference. Copenhagen, 23 October 2003. http://english.forseti.is/media/files/03.10.23.Kaupm.hofn.business.pdf.
8. Icelandic Ventures. Lecture by the President of Iceland Ólafur Ragnar Grímsson in the series of lectures presented by the Icelandic

Historians' Society. 10 January 2006. http://wayback.vefsafn.is/wayback/20160130013417/http://www.forseti.is/media/files/06.01.10.Sagnfrfel.utras.enska.pdf.
9. *Helgason E.* Iceland Two Years after the Crash // The Reykjavík Grapevine. 04.10.2010. http://grapevine.is/mag/articles/2010/10/04/iceland-two-years-after-the-crash.
10. Human Development Report 2007/2008. Fighting climate change: Human solidarity in a divided world. NY, 2007.

Библиография

1. *Кучерова И.А.* По стопам Эгиля: *шест нида* в современной Исландии (вторая половина XX – начало XXI в.) // Сибирские исторические исследования, 2017. — № 1. — С. 52—73. https://doi.org/10.17223/2312461X/15/5.
2. *Ardener E.* «Remote Areas»: Some Theoretical Considerations // HAU: Journal of Ethnographic Theory, 2012. — No. 2 (1). — (1987). — Pp. 519—533.
3. *Dibben N.* Nature and Nation: National Identity and Environmentalism in Icelandic Popular Music Video and Music Documentary // Ethnomusicology Forum, 2009. — Vol. 18. — No. 1. — Pp. 131—151. https://doi.org/10.1080/17411910902816542.
4. *Durrenberger P.*, *Pálsson G.* Introduction. In: «The anthropology of Iceland» / Eds. P. Durrenberger, G. Pálsson. — Iowa: University of Iowa Press. 1989. — Pp. ix—xxvii.
5. *Tinna G.*, *Ásmundsson Á.*, *Lárusson H.* Creativity and Crisis. In: «Gambling debt: Iceland's rise and fall in the global economy» / Ed. by E.P. Durrenberger and G. Palsson. — Boulder: University Press of Colorado, 2015. Pp. 93—105.
6. *Harms E.* et al. HAU Forum. Remote and edgy: New takes on old anthropological themes / Eds. E. Harms, S. Hussain, S. Shneiderman // HAU: Journal of Ethnographic Theory, 2014. — Vol. 4. — No. 1. — Pp. 361—381.
7. *Hálfðanarson G.* Iceland Perceived: Nordic, European or a Colonial Other? In: «The Postcolonial North Atlantic Iceland, Greenland and the Faroe Islands» / Eds. L.-A. Körber, E. Volquardsen. — Berlin: Nordeuropa-Institut der Humboldt-Universität, 2014. — Pp. 39—66.
8. *Helgadottir G.* Nation in a Sheep's Coat: The Icelandic Sweater // FORMakademisk, 2011. — Vol. 4. — No. 2. — Pp. 59—68.
9. *Ísleifsson Sumarliði R.* Icelandic National Images in the 19th and 20th Centuries Images of the North. In: «Histories — Identities — Ideas» / Ed. S. Jakobsson. — Amsterdam; New York: Rodopi, 2009. — Pp. 154—155.
10. *Kjartansdóttir K.* Remote, Rough and Romantic: Contemporary Images of Iceland in Visual, Oral and Textual Narrations. In: «Histories — Identities — Ideas» / Ed. S. Jakobsson. — Amsterdam; New York: Rodopi, 2009. — Pp. 277—278.
11. *Loftsdóttir K.* Kjarnmesta fólkið í heimi. Þrástef íslenskrar þjóðernishyggju í gegnum lýðveldisbaráttu, útrás og kreppu // Ritið tímarit Hugvísindastofnunar, 2009. — No. 2—3. — Bls. 113—139.

12. *Loftsdóttir K.* The Loss of Innocence: The Icelandic Financial Crisis and Colonial Past // Anthropology Today, 2010. — Vol. 26 (4). — Pp. 9—13.
13. *Loftsdóttir K.*Republishing «The Ten Little Negros»: Exploring nationalism and «whiteness» in Iceland // Etnicities, 2013. — Vol. 13. — No. 3. — Pp. 295—315.
14. *Loftsdóttir K.* «The Enemy Outside and Within»: The Crisis and Imagining the Global in Iceland. In: «Crisis in the Nordic Nations and Beyond: At the Intersection of Environment, Finance and Multiculturalism»/ Eds. K. Loftsdóttir, L. Jensen. — L.: Ashgate, 2014a. — Pp. 161—180.
15. *Loftsdóttir K.* Iceland, Rejected by McDonald's: Desire and Anxieties in a Global Crisis // Social Anthropology, 2014b. — No. 22. — Pp. 340—353.
16. *Lund A.K.*, *Loftsdóttir K.*, *Leonard M.* More than a Stopover: Analysing the Postcolonial Image of Iceland as a Gateway Destination // Tourist Studies, 2017. — Vol. 17. — No. 2. — Pp. 144—163.
17. *Mixa M.W.* Once in Khaki Suits: Socioeconomic Features of the Icelandic Collapse. In: «Rannsóknir í Félagsvísindum» / Ed. I. Hannibalsson. — Reykjavík: Háskólaútgáfan, 2009. — S. 435—447.
18. *Nielsen Gremaud A.-S.* The Vikings are Coming! A Modern Icelandic Self-Image in the Light of the Economic Crisis // NORDEUROPAforum, 2010. — Vol. 20. — No. 1—2. — Pp. 87—106.
19. *Palsson G.*, *Durrenberger P.* Introduction: The Banality of Financial Evil. In: «Gambling debt: Iceland's rise and fall in the global economy» / Ed. by E.P. Durrenberger and G. Palsson. — Boulder: University Press of Colorado, 2015. — Pp. xiii–xxix.
20. *Sigurdsson E.* Contemporary Foreign Subject-Matter in Icelandic Poetry ca 1750–1930 / PhD Thesis. — University of London 1978.
21. *Sigurðsson G.* Icelandic National Identity: From Romanticsm to Tourism. In: «Making Europe in Nordic Context» / Ed. P. Antonen. — Turku: NIF, 1996. — Pp. 41—75.
22. S*impson B.* Imagined Genetic Communities: Ethnicity and Essentialism in the Twenty-First Century // Anthropology Today, 2000. — Vol. 16. — No. 3. — Pp. 3—6.
23. *Spurr D.* The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration. — Durham: Duke University Press, 1993.
24. *Vigh H.* Crisis and Chronicity: Anthropological Perspectives on Continuous Conflict and Decline // Ethnos: Journal of Anthropology, 2008. — Vol. 73. — No. 1. — Pp. 5—24.

ДИСКУРС ИДЕНТИЧНОСТИ И ОТЛИЧИЯ В БРЕТАНИ: «ПРАВО СЕРДЦА»

Le Coadic Ronan, профессор Университета Ренн-2, Франция
E-mail: ronan.lecoadic@univ-rennes2.fr

Принято считать, что население двух сотен существующих на Земле государств говорит примерно на шести тысячах языках[1]. Это приблизительная оценка, поскольку, если государства подсчитать легко, учет языков, напротив, задача сложная и рискованная, настолько само понятие «язык» спорно и противоречиво. Однако эти цифры все же дают представление о внутреннем языковом многообразии государств. Если принять во внимание, что в среднем приходится по три десятка языков на страну, а также что человеческое разнообразие отнюдь не исчерпывается языковыми различиями, то можно допустить, что почти во всех государствах существуют меньшинства, т.е. группы людей, не разделяющих все характеристики (языковые, культурные, религиозные и прочие) доминирующего в этих государствах населения[2] В. Кимлика называет «национальными меньшинствами» прежде автономные и территориально ограниченные сообщества, интегрированные в более крупное государство [Kymlicka, 2001, p. 24]. Во избежание путаницы он отличает эти «национальные меньшинства» (потенциально способные осуществлять в той или иной мере автономное управление) от этнических групп (мигрантов, покинувших свою страну и поселившихся в другой), а также «новых социальных движений»: сексуальных меньшинств, женщин, бедняков, инвалидов [Там же, p. 36]. Мы также будем придерживаться этого различения и сосредоточим свое внимание в данном случае на национальных меньшинствах.

[1] В настоящее время членами ООН являются 197 государств.

[2] Если верить Программе ООН по устойчивому развитию, около миллиарда человек принадлежат к группам, являющимся жертвами той или иной формы исключения по этническому, религиозному или, более широко, «культурному» признаку [PNUD, 2004, p. 6].

Каково влияние ситуации меньшинства на концепции идентичности? Можно ли сказать, что национальным меньшинствам присущи особые представления об идентичности и отличии?

В ходе англо-американских дебатов 1980-х гг. между либералами и коммунитаристами речь шла о том, что представители меньшинств защищают досовременные ценности [Kymlicka & Mesure, 2000, p. 144]. Во Франции и других франкоязычных странах многие наблюдатели подозревают национальные меньшинства в «коммунитаризме» [Dhume, 2016]. Говоря более конкретно, считается, что меньшинства отказывают индивиду в праве свободно выбирать свою коллективную принадлежность, «цепляются» за свою идентичность, что якобы порождает у них нетерпимость и отторжение Другого [Nassaux, 2005]; наконец, их «этнизм» будто бы ведет к дифференциалистскому расизму.

Невозможно дать общий ответ на вопрос об особенностях понимания идентичности национальными меньшинствами; последние слишком многочисленны и разнообразны, как и государства, в которых они живут. С другой стороны, внутри каждого меньшинства (которое может состоять как из нескольких десятков, так и из нескольких тысяч человек), могут существовать различные, а иногда и прямо противоположные представления на этот счет.

В рамках данной статьи мы ограничимся рассмотрением конкретного случая, относящегося к Западной Европе: Бретани. Какие концепции идентичности преобладают или кажутся преобладающими сегодня (в конце XX — начале XXI в.) среди ее населения? Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, мы сначала охарактеризуем в общих чертах бретонскую ситуацию с точки зрения меньшинства; затем проанализируем представления ее населения об идентичности, зафиксированные нами в ходе исследований; наконец, изучим немногие имеющиеся в нашем распоряжении данные относительно форм и способов интеграции в Бретани.

Бретань как меньшинство

Бретань принадлежит Франции уже на протяжении нескольких столетий: она была завоевана в 1491 г., присоединена королевским эдиктом в 1532 г. и утратила всякую автономию в 1789 г. (см. [Cornette, 2005a, 2005b; Monnier & Cassard, 2012]). Поэтому невозможно понять ее особенности вне контекста французской традиции.

Французская традиция

То, что мы понимаем в данном случае под «французской традицией», определяется как политической и юридической теорией, так и многовековой практикой.

Теория. Если для Руссо Социальный договор заключается между народом как целым и индивидом, создавая тем самым «общую волю» и гарантируя свободу каждого, то в послереволюционной Франции сувереном считается уже не народ, а «Нация». Эта последняя, существующая «прежде всего и в начале всего» [Sieyès, 2009], делегирует суверенитет управляющим органам, создавая таким образом Государство. Такой сдвиг от «народа» к «Нации» отнюдь не безобиден, поскольку он придает суверенитету французское, «почти этническое» измерение [Nicolet, 1995, p. 16]. Французская нация скрепляется на деле общностью культуры и языка (см. [Barère, 1794]).

Однако в то же самое время французская Республика провозглашает себя универсальной. С одной стороны, она отказывается, во имя равенства, устанавливать какие-либо различия между гражданами. С другой — с самого начала заявляет о себе как о «единой и неделимой». Наконец, ее представители и горячие сторонники веками твердят о возложенной на Францию цивилизаторской миссии во благо всей планеты: не будь Франции, пишет, например, Мишле, на Земле наступил бы ледниковый период [Michelet, 1946, p. 246]. Таким образом, французская Республика хочет видеть себя одновременно «особенной» (в языковом, культурном и «почти этническом» измерении) и «универсальной», в чем и заключается парадокс. Возникает риск того, что ее универсализм на деле окажется «отражением культурной гегемонии» [Taylor, 1999, p. 63].

Практика. История показывает, что руководители французской Республики, охотно считавшие себя носителями факела цивилизации в борьбе против дикости и невежества, устанавливали на местах политику управления культурным многообразием в зависимости от конкретных обстоятельств. В своих заморских колониях они балансировали между ассимиляцией, которая подталкивала «аборигенов» к необходимости «потерять свою самобытность, чтобы существовать» [Palle, 2015, p. 253], и дискриминацией, граничащей с «государственным расизмом» [Le Cour Grandmaison, 2009]. На территории метрополии, хотя дискриминационная политика иногда сохранялась — например, в отношении алжирских «аборигенов» [Там же, p. 152—164], все же основной упор был сделан на ассимиляцию национальных меньшинств.

Эта ассимиляция заключалась, с одной стороны, в борьбе с языками меньшинств путем их исключения из публичного пространства. Речь шла не просто о необходимости обучения всего населения французскому языку — для этого было бы достаточно двуязычия, — но об уничтожении «конкурирующих говоров» [De Monzie, 1925][3]. С другой стороны, в процессе нациестроительства целенаправленно стиралась из памяти история меньшинств[4], в соответствии с рецептом Э. Ренана, утверждавшего, что «забвение, можно даже сказать историческая ошибка, является важнейшим фактором создания нации» [Renan, 1992, p. 42—43]. Наконец, идеология, провозглашавшая французский язык и культуру «универсальными», привела к тому, что культурные особенности национальных меньшинств (называемых «провинциями», а позже — «регионами»), стали восприниматься как «фольклор», а сами меньшинства стали считаться не способными к самоуправлению и не заслуживающими признания. Вплоть до настоящего времени Франция не признает ни одного меньшинства на своей территории.

Поэтому руководители государства сознательно уклоняются от исполнения международных норм в сфере защиты меньшинств, которые, по их мнению, «неприменимы в условиях Республики». Так, они выразили несогласие со статьей 27 Международного пакта о гражданских и политических правах, со статьей 30 Международной конвенции о правах ребенка, с Декларацией прав лиц, принадлежащих к национальным, этническим, религиозным или языковым меньшинствам и с параграфом 2 статьи 2 Международного пакта об экономических, социальных и культурных правах[5]. Действительно, ни один другой народ не признан во Франции, кроме французов. В 1991 г. Консти-

[3] Основания этой политики были заложены в годы Большого террора, когда «самый красивый язык Европы» был противопоставлен «варварским жаргонам» и «грубым наречиям» [Barère, 1794], но эффективно воплощаться в жизнь она начала только с конца XIX века.

[4] Э. Вебер приводит в пример одного учителя из департамента Лот, убежденного в том, что местная история должна быть растворена в истории нации: «Он действовал в соответствии с собственными представлениями о цели работы учителя. Он и его коллеги выполнили свою задачу настолько тщательно, что до недавнего времени мы даже не подозревали о том, что была и другая история, и другая реальность» [Weber, 1983, p. 171].

[5] «В тех странах, где существуют этнические, религиозные и языковые меньшинства, лицам, принадлежащим к таким меньшинствам, не может быть отказано в праве совместно с другими членами той же группы пользоваться своей культурой, исповедовать свою религию и исполнять ее обряды, а также пользоваться родным языком».

туционный совет признал антиконституционным «упоминание в тексте закона “корсиканского народа как части французского народа”». Он также выступил против ратификации в 1999 г. Европейской хартии региональных языков и языков меньшинств, поскольку последняя «предоставляет <…> особые права “группам” носителей региональных языков или языков меньшинств в рамках “территорий”, на которых используются эти языки [и] наносит [тем самым] ущерб принципам неделимости Республики, равенства перед законом и единства французского народа»[6].

Бретонская специфика

Что же отличает бретонцев в этом французском контексте непризнания меньшинств?

Не этническая связь. Бретонцы, первые сведения о существовании которых относятся к IV в. до н.э., прежде жили на острове Бретань (нынешняя Великобритания), будучи в то же время близкими по языку, обычаям, религии населению Армориканского полуострова (нынешняя Бретань), с которым они поддерживали интенсивные торговые связи[7]. В древности прослеживаются взаимные миграционные перемещения между двумя территориями, но в начале новой эры бретонцы в два этапа переселились на материк. Первая волна, в IV в. н.э., была связана с выступлением бретонских военных формирований на стороне приходившей в упадок Римской империи. Эта волна рассеялась по всему северу Галлии. Вторая волна, начиная с V в., напротив, была поселенческой миграцией, которая быстро «приобрела характер прилива», поскольку сконцентрировалась на «очень ограниченной территории» на западе Армориканского полуострова [Fleuriot, 1980, p. 207]. Эта вторая миграционная волна вновь принесла с собой кельтский язык, который местные элиты к тому времени утратили в результате латинизации. В то же время на востоке полуострова романские язык и культура утвердились устойчиво. Следствием этого стало то обстоятельство, что в созданном в 851 г. королевстве Бретань[8] с самого начала сосуществовали два языка и две культуры. Этот дуализм, одновременно пространственный (кельтская культура на западе,

[6] Конституционный совет. Решение n° 99-412 DC от 15 июня 1999 г.

[7] «В Античности оба берега Ламанша принадлежали одной цивилизации. Это море было для них не большей преградой, чем Эгейское» [Fleuriot, 1980, p. 13].

[8] Королевство Бретань было основано в сентябре 851 г. после победы бретонских войск над армией императора Карла Лысого 21—22 августа того же года.

романская на востоке) и социальный (элиты достаточно рано сделали выбор в пользу латыни, а затем — французского языка) является постоянной характеристикой Бретани на всем протяжении ее истории. Таким образом, бретонцев не объединяют ни язык, ни «этничность». Но если это так, то что же у них общего?

Желание жить вместе. Можно констатировать одинаково сильную привязанность к Бретани по обе стороны границы[9], разделяющей запад и восток полуострова. Мы выявили это сначала в 1990-е гг. на основании серии полуструктурированных интервью [Le Coadic, 1998, p. 319—322], а затем в результате двух опросов в 2003 и 2013 гг. [Le Coadic, Ouest-France & TMO, 2003; BCD & TMO, 2013]. Бретонцы разделяют общую приверженность их территории и сообществу, а также общее желание жить вместе, вне зависимости от культурных и даже административных границ полуострова. Как пишет Морван Лебек, «*Бретань не имеет паспорта.* Она существует лишь постольку, поскольку в каждом следующем поколении есть люди, считающие себя бретонцами» [Lebesque, 1970, p. 18].

После присоединения к Франции в 1532 г. Бретань поначалу сохраняла свои географические границы и относительную автономию, в частности, в сфере налогообложения, а вплоть до 1789 г. и Ассамблею — представительный орган трех сословий (духовенства, дворянства и третьего сословия). Затем, в ходе французской Революции, она утратила законное существование и была разделена на пять департаментов. Когда в 1956 г. французское правительство решило разделить страну на «регионы», был создан административный регион Бретань, но в его состав вошли только четыре департамента, тогда как пятый — Атлантическая Луара, где находится древняя столица Бретани город Нант, отошла к другому региону. Эта географическая разделенность сохраняется до сих пор. Тем не менее, по данным многочисленных опросов, большинство бретонцев по-прежнему хочет разделять общую судьбу, вопреки административным препятствиям (См. [Construire la Bretagne, 2014]). Можно ли попытаться понять причины их настроения?

Культура повседневности. Привязанность бретонцев к Бретани объясняется отчасти любовью к окружающей природе [Le Coadic, 1998, p. 65—69] и отчасти — привычкой к определенной повседневной культуре. Речь идет не только о так называемой

[9] Сегодня эта граница является скорее этнокультурной, нежели языковой, поскольку все население Бретани уже говорит по-французски (См. [Diaz, 2018]).

«бретонской культуре» в узком смысле слова (языке, музыке, танцах, гастрономии, архитектуре и т.п.), но о культуре — носителе смыслов, культуре, которой определяются образ жизни и вся совокупность общественных практик в сфере образования, религии, досуга, экономики [Kymlicka, 2001, p. 115]. Одним словом, имеется в виду форма общественной жизни, которая с трудом поддается определению, но при этом не является плодом воображения. В нашем исследовании двадцатилетней давности мы выявили несколько признаков дорогой бретонцам повседневной культуры: регулярно подчеркиваемое в разговоре и во время опросов ощущение счастливой жизни[10]; различные формы солидарности (прочность семейных уз, плотность кооперативной сети, развитые организации взаимопомощи, динамично работающие ассоциации, проявления политической солидарности в определенные моменты); достаточно плотная социальная ткань (формируемая сетью городов среднего размера, вкрапленных в более сельское, чем на остальной территории страны, пространство); низкая популярность крайне правых; сохранность ценностей, направленных на сплоченность общества — возможно, унаследованных от религии (трудолюбие, добрая воля, честность, верность в дружбе); наконец, активная и изобретательная культура сопротивления [Le Coadic, 1998, p. 386—417]. С тех пор на фоне ухудшающейся ситуации во Франции и в остальном мире Бретань столкнулась с серьезными социальными проблемами и пережила вспышки народного возмущения [Baguenard et al., 2013; Cornette, 2016; Le Coadic, 2014]. Тем не менее, несмотря на все эти трудности, повседневная культура сохраняется и развивается, согласно данным института опросов *Ipsos*:

> Если человеческие отношения ценятся превыше всего на всей территории Франции, то некоторые регионы еще более выделяются на общем фоне. Это Бретань, где близость между жителями выражена особенно сильно. Этот регион выглядит *экспериментальной лабораторией* новых типов общественной солидарности: помощь людям, попавшим в трудную ситуацию, совместное использование личных автомобилей, покупки продуктов в местных сельскохозяйственных кооперативах, обмен услугами между соседями — только некоторые примеры этого [Nguyen & Potéreau 2012] (курсив авторов).

[10] Согласно последнему по времени из известных нам опросов, бретонцы чувствуют себя там, где они живут, лучше, чем жители всей остальной территории Франции [Ipsos, 2012].

Какое место в бретонской повседневной культуре отводится носителям других культур?

Как в Бретани представляют себе отличие?

Наше время отмечено настоящим цивилизационным кризисом, многомерным и разносторонним: технологическим, финансовым, экономическим, социальным, политическим, военным, гуманитарным, экологическим, моральным, духовным... В общем контексте беспокойства и неуверенности легко поддаться старому рефлексу поиска козла отпущения, тем более, что некоторые политические партии сделали борьбу с иммиграцией центральным пунктом своей программы. Во Франции это прежде всего Национальный фронт, но его аргументы взяли на вооружение и другие партии. Как обстоит дело в Бретани? Является ли бретонская культура включающей или исключающей по отношению к «чужакам»?

Слишком много иностранцев?

Одним из индикаторов уровня ксенофобии[11] в государстве могут служить ответы его жителей на вопрос: «Считаете ли вы, что в вашей стране сегодня слишком много иностранцев (или иммигрантов[12])»? На протяжении многих лет этот вопрос регулярно задают французам.

Согласно институту опросов BVA, в 2003 г. 41 % французов дали на этот вопрос положительный ответ [BVA, 2003]. Однако применительно к Бретани в том же году так ответили только 24,6 % ее населения [Le Coadic, Ouest-France & TMO, 2003][13], или на 16,4 процентных пункта меньше среднего показателя по стране.

[11] Ксенофобия, напоминает В. де Рюддер, этимологически обозначает враждебность к чужому или к тому, что от него исходит» [Simon & De Rudder, 1990, p. 12].

[12] В начале 2000-х гг. у опрошенных спрашивали, считают ли они, что во Франции слишком много «иностранцев». Теперь вместо этого спрашивают об «иммигрантах». Надо помнить, однако, что эти две категории не полностью совпадают: иммигрант не обязательно является иностранцем, и наоборот. Можно перестать быть иностранцем, тогда как иммигрант остается таковым пожизненно, даже если он приобретает французское гражданство.

[13] Опрос проводился по телефону агентством TMO в марте 2003 г. на территории исторической Бретани (а не в административном регионе, включающем только четыре департамента). Репрезентативная выборка составила 1300 человек в возрасте от 18 лет.

Разница стала еще более заметной в 2013 г.: 70 % населения Франции сочли тогда, что в стране слишком много иностранцев [Ipsos, 2013], тогда как только 21 % населения Бретани согласились с тем, что в Бретани слишком много иностранцев (не французов)[14] [BCD & TMO, 2013)[15], или на 49 % меньше среднего показателя. Контраст бросается в глаза.

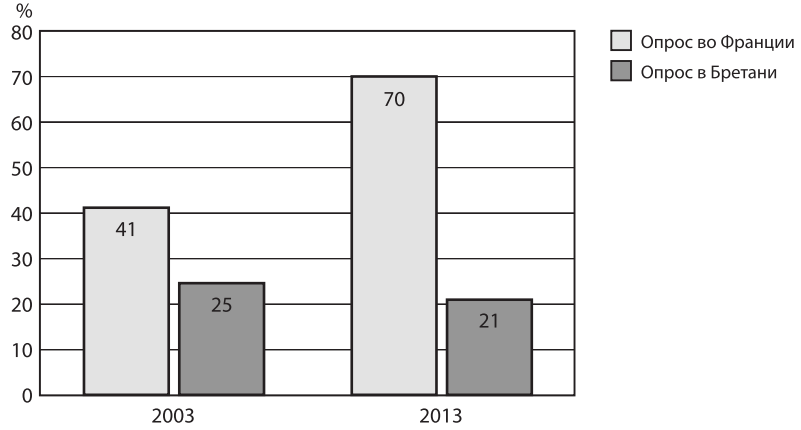


Рис. 1. Доля лиц, заявивших в 2003 и в 2013 гг., что во Франции или в Бретани слишком много иммигрантов[16]

Можно, конечно, возразить, что бретонцы так спокойно относятся к проблеме иммиграции потому, что доля лиц иностранного происхождения в Бретани явно ниже, чем во Франции в целом. Действительно, иммигранты составляли всего 1,7 % населения региона Бретань[17] в 1999 г. (в среднем по стране — 7,3 %) и 2,7 % в 2009 (в среднем по стране — 8,5 %). Тем не менее, их доля стабильно растет на протяжении последних 40 лет и увеличилась в четыре раза между переписями 1962 и 1999 гг. К тому же этот аргумент относительно низкой доли иммигрантов основывается на предположении, что ксенофобия усиливается по мере ро-

[14] Уточнение «не французы» было введено в 2013 г., чтобы избежать неправильного понимания вопроса из-за многозначности слова «иностранцы».

[15] Опрос проводился по телефону агентством TMO в декабре 2013 г. на территории исторической Бретани. Репрезентативная выборка составила 1300 человек в возрасте от 18 лет.

[16] Источники : Zappi, 2003; Brouard & Tiberj, 2007; Mayer, 2007; Laurent, 2013; Ipsos.fr, 2017.

[17] Имеется в виду административный регион, не включающий департамент Атлантическая Луара.

ста доли иностранцев в населении, тогда как на деле, к счастью, все не так однозначно: «географическое совпадение между проявлениями насилия, высокой долей иммигрантов и голосованием за Национальный фронт весьма приблизительно», — напоминает Э. Ле Брас. Оно более выражено в крупных городах, нежели на менее населенной периферии. Нельзя исключать влияния плотности и структуры населения [Le Bras, 1995, p. 391]. С другой стороны, на местном уровне люди, наиболее склонные жаловаться на «слишком большую долю иностранцев», часто живут в тех населенных пунктах, где их меньше всего [CNCDH, 2006].

Итак, ксенофобия[18] в Бретани, похоже, гораздо ниже чем во Франции в целом, что не противоречит другим показателям[19], и в особенности традиционно более низким результатам, которые получает здесь на выборах Национальный фронт[20]. Это подводит нас к вопросу о национализме.

Враждебность к иностранцам и признаки национализма

Два опроса, проведенных по нашей инициативе [Le Coadic, Ouest-France & TMO, 2003; BCD & TMO, 2013], выявили с интервалом в 10 лет позитивную корреляцию между ксенофобией и эмоциональным восприятием национального гимна — Марсельезы (рис. 2).

Лица, заявившие о том, что звуки национального гимна вызывают у них положительные эмоции, чаще других выбирают ответ «в Бретани слишком много иностранцев (не французов)». Конечно, французский национализм — понятие более широкое, чем только эмоциональные проявления чувства принадлежности к нации, о которых свидетельствует привязанность

[18] Во всяком случае, та, которую можно приблизительно оценить на основании ответов на вопрос «считаете ли вы, что в вашем регионе (или стране) сегодня слишком много иностранцев?».

[19] Вот, например, что выявило применительно к слову «иностранец» семиометрическое исследование ценностей французов, проведенное в 1991 г. Предложенное в списке из 210 не связанных между собой и семантически стабильных слов выборке из 20 тысяч человек с просьбой оценить каждое слово по шкале от –3 (очень неприятное) до +3 (очень приятное), слово «иностранец» было оценено как «приятное» большинством бретонцев и как «неприятное» большинством их соотечественников. Сведения предоставлены Яном Баттаром, сотрудником департамента семиометрии Службы изучения общественного мнения Sofres, 11 сентября 1995 г.

[20] Так, на региональных выборах 2015 г. Национальный фронт получил 27 % голосов жителей французской метрополии в целом, но только 19 % в административном регионе Бретань. О слабости поддержки Национального фронта в Бретани см. также: [Richard, 1999].

к национальному гимну. Он включает в себя, кроме того, как показали политологи Мишла и Тома, «ощущение превосходства Франции», а также «идеологический национализм», связанный с приверженностью национальному суверенитету [Michelat & Thomas, 1966, p. 113—124). Возможно, тем не менее, что нам удалось выявить позитивную корреляцию между одной из составляющих французского национализма — чувством принадлежности к нации — и ксенофобией.

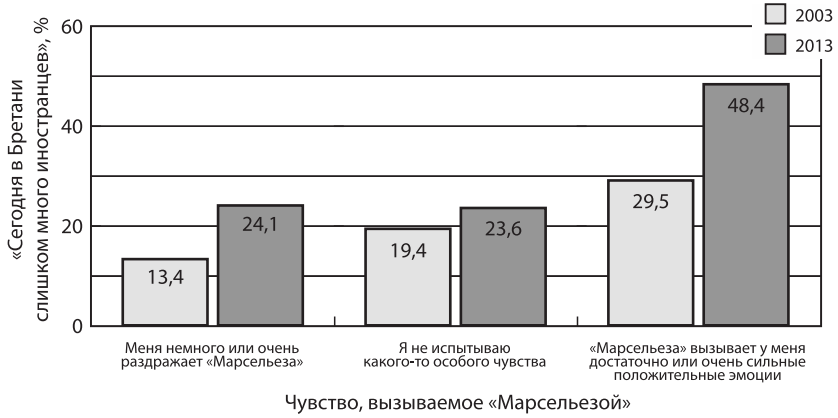


Рис. 2. Связь между заявлением «сегодня в Бретани слишком много иностранцев» и чувствами, вызываемыми национальным гимном

Мы также попытались выявить связь между ксенофобией и тем, что могло бы лучше всего выражать бретонский национализм. Для этого мы посчитали корреляцию между вариантом ответа «в Бретани слишком много иностранцев (не французов)» с самоопределением опрошенных как «регионалистов»[21] (в 2003 г.) или как сторонников Бретонского демократического союза (БДС)[22] в 2013 г. Эта связь оказалась негативной. Так, в 2003 г. только 14,8 % «регионалистов» считали, что в Бретани слишком много иностранцев, что меньше среднего показателя для Бретани; в 2013 г. этот ответ и вовсе набрал 0,0 % среди сторонников БДС. Все приведенные данные представлены на рис. 3.

[21] В 2003 г. 50 % опрошенных, назвавших себя «регионалистами», высказались за независимость Бретани, 29 % — за автономию и 22 % были регионалистами в полном смысле этого слова.

[22] В 2013 г. вариант ответа «регионалист» не предлагался в ходе опроса. БДС, Бретонский демократический союз — левая автономистская партия.

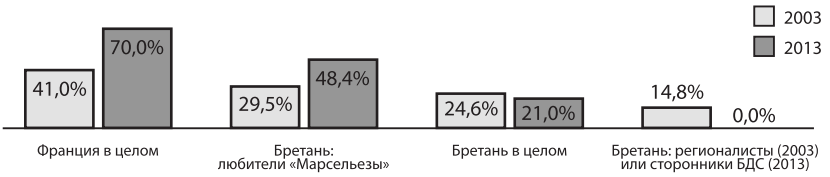


Рис. 3. Распределение согласных с тем, что иностранцев (иммигрантов) слишком много

На рис. 3 видно, что как в 2003, так и в 2013 гг. ощущение того, что в стране слишком много иностранцев, широко распространено среди французов, немного меньше — среди бретонцев, испытывающих эмоциональную привязанность к «Марсельезе», еще меньше среди населения Бретани в целом и меньше всего — среди сторонников «регионалистов» или автономистов.

Эти цифры, однако, следует интерпретировать с осторожностью. Во-первых, всегда сложно сравнивать результаты разных опросов. Мы знаем из одного опроса (Ipsos), что в 2013 г. 70% французов считали, что в стране «слишком много иностранцев», а из другого (TMO) — что в том же году так ответили (применительно к Бретани) только 23,2% бретонцев. Ничто не мешает нам предположить, что значительная часть бретонцев считает, что во Франции иностранцев много, а в Бретани — нет… Во-вторых, встает вопрос о наложении причинно-следственных связей. Опрос TMO выявил тесную связь между возрастом опрошенных, уровнем их образования и отношением к «Марсельезе»: пожилые и малообразованные люди (два фактора, в свою очередь, связанные между собой) чаще остальных испытывают эмоциональный подъем при звуках национального гимна. Какие выводы можно из всего этого сделать? Может быть, никакой связи между «Марсельезой» и ксенофобией вовсе нет, а последняя коррелирует исключительно с возрастом и уровнем образования? Или все три фактора совместно влияют на убежденность в том, что иностранцев «слишком много»? Трудно дать однозначный ответ. В этом могли бы помочь углубленные интервью. Пока же обратимся еще к одному вопросу, разделяющему общественное мнение: о месте мусульман в обществе.

Мусульмане и их место в обществе

«Среди народов западной христианской цивилизации всегда существовали и поныне сохраняются предрассудки против Ислама», — писал еще 1910 г. А. Кельен. «Для некоторых, —

добавлял он, — мусульманин есть естественный и непримиримый враг христианина и европейца» [Quellien, 1910, p. 133]. Таким образом, предубеждения против ислама родились задолго до 11 сентября 2001 г. Похоже, они берут начало в глубине веков, — замечает Уда Азал: «Средневековый ориентализм, пропитанный религиозными войнами между Христианством и Исламом; эпоха Просвещения, отторгающая мусульманскую религию как иррациональную и отсталую, или колониальный период, который поныне определяет образ мусульман во Франции — все это требует исторического анализа» [Asal, 2014].

Во Франции регулярно проводятся опросы, позволяющие нам проследить развитие этого сюжета. Опрашиваемым предлагается оценить «совместимость» различных религий с «ценностями французского общества». В 2013 г. почти три четверти опрошенных заявили, что ислам «не совместим» с этими ценностями. Среди оставшихся только 4 % сочли его «вполне совместимым», остальные 22 % выбрали вариант «скорее совместим» [Ipsos, 2013].

Отметим, что Бретань — один из регионов Франции, где католицизм сохранил наиболее сильное влияние: 67 % живущих здесь называют себя католиками, что на 4 % выше среднефранцузского показателя [Tranvouez, 2014, p. 24]. Можно было бы ожидать, что что отторжение Ислама здесь будет еще сильнее, чем в других регионах. Однако этого не наблюдается. В том же 2013 г. 60 % заявили, что «можно быть одновременно бретонцем и мусульманином», 30 % не согласились с этим утверждением и 10 % не дали определенного ответа. Среди ответивших утвердительно 46 % выбрали вариант «полностью согласен» и 14 % — «скорее согласен» [BCD & TMO, 2013]. Эти результаты наглядно представлены на нижеследующем графике (рис.4).

На рис. 4 продемонстрирован контраст между 60 % бретонцев, согласных с тем, что «можно быть бретонцем и мусульманином» и всего 26 % остальных французов, считающих, что мусульманская религия «совместима с ценностями французского общества». Кроме того, этот рисунок выявляет диспропорцию между долями «уверенных» и «сомневающихся» в такой «совместимости».

Если предубеждения против Ислама намного менее выражены в Бретани, где католическая религия сохранила к тому же несколько большее влияние, чем в остальной Франции, это, вероятно, объясняется тем, что истинной причиной отторжения мусульман не является их религия. Возможно, объяснения того

феномена, который ныне принято называть «исламофобией» [Asal, 2014], следует искать в колониальной истории, алжирской войне и истории иммиграции? Этот последний термин — иммиграция — подводит нас к необходимости изучить, как происходит интеграция в Бретани.

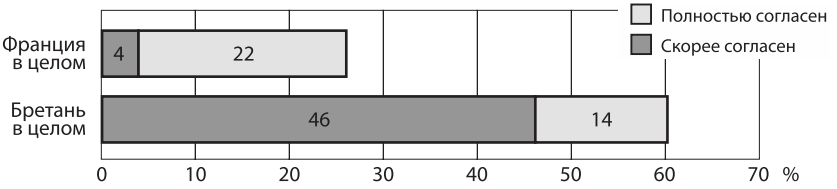


Рис. 4. Доля положительных ответов, полученных в Бретани и во Франции в целом в ходе опросов 2013 г. о совместимости мусульманской религии и общественных ценностей

Об интеграции в Бретани

Под «интеграцией» мы понимаем в данном случае формы включения в бретонский социум лиц иного географического происхождения — будь то французы, приехавшие из других регионов, или иммигранты. Что нам известно о том, как они интегрируются? Несколько интервью помогут нам ответить на этот вопрос.

Интервью с несколькими интеллектуалами

Прежде всего, обратимся к интервью, записанным нами в 1990-х гг., во время которых мы спрашивали у интеллектуалов и публичных персон Бретани (ученых, университетских преподавателей, политиков, музыкантов): «кого можно считать бретонцем?» [Le Coadic, 1998, p. 376—381]. Выяснилось, что «бретонец — это внутреннее состояние человека, а не цвет его кожи» (музыкант Алан Стивел); что «бретонскую идентичность можно выбрать» (композитор и исполнитель Гленмор); что «быть бретонцем — это, прежде всего, разделять с другими бретонцами общую судьбу» (депутат Ронан Лепрон); что бретонец — это «тот, кто считает себя бретонцем» (профессор Ив Ле Галло) или «тот, кто говорит, что он бретонец» (политический активист Ян-Бер Пирью). В одном из интервью это было сформулировано особенно удачно:

РЛК[23]**:** То есть бретонцем можно стать?

Л. Лоран[24]**:** Ну, я думаю, что можно, да.

РЛК: Значит, это ни право крови, ни право почвы?

Л. Лоран: Это право сердца!

Это выражение — «право сердца» — формулирует широко распространенное чувство: если бретонцем можно **быть** по месту рождения или происхождению из бретонской семьи, то точно также им можно **стать**. Связь с Бретанью возникает прежде всего из «глубокой симпатии», чтобы не сказать «настоящей любви», к ее населению и территории.

Р. Лепрон : Когда люди приезжают в Бретань — по работе, по службе, — я, например, замечаю у некоторых из них (а среди моих подчиненных есть не бретонцы, постепенно превращающиеся в бретонцев) признаки своего рода «болезни», вижу, как они «заражаются» бретонской идентичностью. Как я это замечаю? Я вижу в них особое внимание к людям, к культуре, к природе, и говорю себе: «надо же, этот, похоже, влюбился в Бретань». Да, это как истории любви! И если к тому же этот парень работает бок о бок с тобой, участвует во всех делах, разделяет твои ценности, и в один прекрасный день, когда ты ждешь от него, что ему все это в конце концов надоест и он уедет работать в Марсель, заявляет тебе: «Нет, ни за что» — тогда становится ясно: еще один бретонец!

Такого рода рассуждения весьма распространены среди бретонских интеллектуалов, но насколько их разделяет остальное население?

Выборочные интервью с населением

В выборочных интервью с фермерами, рыбаками и предпринимателями те же мысли выражаются немного иными словами: чтобы стать бретонцем, нужно любить Бретань, ее природу и ее жителей. Отвечая на вопрос: «кого можно назвать бретонцем», мои собеседники обычно начинали с упоминания «классических» признаков — места рождения или семейного происхождения, но затем объясняли, что бретонцем можно и стать, приводя в подтверждение этого утверждения конкретные примеры. Вот

[23] Ронан Ле Коадик.

[24] Л. Лоран (1934—2015), биофизик по образованию, статистик, в момент нашей встречи был региональным директором Национального статистического института в Бретани.

несколько из них: Танги[25] с удивлением и удовольствием говорит об известных ему приезжих людях, называющих себя бретонцами: «Ну да, конечно, я бретонец! У меня выработался бретонский характер!». Пьер[26] вспоминает случай одного рабочего: «Он алжирского происхождения, я даже думаю, что он сначала и был алжирцем, пока не получил французское гражданство — но он бретонец! Эта страна стала своей для него, и этого достаточно». Филипп[27] приводит пример из собственной семьи: мать моей невестки — из числа тех французов, которым пришлось бежать из Алжира после 1962 г., а отец ее эльзасец <…> Я думаю, она большая бретонка, чем я сам!». Он не говорит о «праве сердца», как Л. Лоран, но считает, что «человек бретонец, если у него сердце бретонца» [Le Coadic, 1998, p. 381—383]. Идея «права сердца», встречающаяся в интервью (речь идет, конечно, о чистой метафоре) свидетельствует об инклюзивной концепции бретонской идентичности: по мнению опрошенных, общая поведенческая культура и желание жить вместе важнее «этнических» различий. Однако интервью, как бы информативны они не были, охватывают лишь около полусотни человек, и к тому же были записаны почти 20 лет назад. Есть ли у нас более свежая и особенно более репрезентативная информация по данному вопросу?

Массовые опросы

По нашей просьбе служба опросов общественного мнения TMO в 2003 и 2013 гг. включила в выборочные опросы населения Бретани следующий вопрос:

> Иногда можно услышать два суждения, приведенных ниже. Какое из них ближе лично Вам?
>
> 1. Чтобы быть бретонцем, нужно родиться в Бретани или иметь родителей-бретонцев.
>
> 2. Можно стать бретонцем, если любишь Бретань, ее природу, ее жителей и культуру».

Оба раза оказалось, что больше половины бретонцев считают, что бретонцем можно стать: так ответили 67 % опрошенных в 2003 г. [Le Coadic, Ouest-France & TMO, 2003] и 63 % в 2013 г. [BCD & TMO, 2013]. Таким образом, гипотеза «права сердца»

[25] Танги, 65 лет в момент опроса, предприниматель, Сант-Ке Портриё.

[26] Пьер, 46 лет в момент опроса, фермер, Пэмполь.

[27] Филипп, 54 года в момент опроса, руководитель предприятия, Пэмполь.

нашла свое подтверждение, а значит, нет оснований упрекать бретонцев в «замкнутости», «гетерофобии», «коммунитаризме» или «дифференциалистском расизме», как это принято делать во Франции по отношению к меньшинствам. В то же время, мы констатируем небольшое сокращение доли ответов, благоприятствующих интеграции, за прошедшие 10 лет. Вероятно, это связано с современным контекстом снижения толерантности во Франции, в Европе, да и во всем мире.

При всем том, как наши собственные интервью, так и опросы, проведенные по нашей инициативе, позволяют судить (с учетом необходимой осмотрительности при интерпретации данных опросов) лишь об установках бретонцев. А как обстоит дело с их реальным поведением?

Есть ли у нас необходимые данные, чтобы судить о том, как конкретно население Бретани интегрирует приезжих? На этот вопрос нам приходится ответить отрицательно. Есть только разрозненная, фрагментарная информация. Мы сами зафиксировали некоторые свидетельства французов, переехавших из других регионов. Например, вот такое:

> **Тома**[28]**:** Что меня удивляло поначалу в Бретани, это то, что когда бретонец с вами здоровается или спрашивает: «как дела?», с непривычки может показаться, что он на вас почти орет. Потому что это говорится очень сухо, даже грубо. Но я быстро к этому приспособился, и в итоге очень хорошо себя чувствую в Бретани. Тут у меня никогда нет ощущения, что я не у себя дома [Le Coadic, 1998, p. 383—384].

О. Этрийяр провела диссертационное исследование миграции в Бретань из Великобритании. Она показала, что британское присутствие уже достаточно заметно на слабо заселенных территориях, и что это может привести к более или менее глубокой и конфликтной трансформации экономической, социальной и культурной жизни этих территорий. Она описывает, в частности, взаимодействие между иммигрантами-британцами и местным населением в нескольких коммунах Бретани и в частности, взаимные представления, и даже стереотипы, касающиеся Другого и наличествующих языков [Etrillard, 2015].

Чанг Лю провела исследование среди китайцев, живущих в Бретани, в частности — в Бресте. Она показала, например, что:

[28] Тома, 45 лет в момент опроса, руководитель предприятия, Биник.

Опрошенные китайцы находят бретонцев «симпатичными» и «искренними». Свои отношения с ними они считают более «простыми» «менее холодными», чем те, которые у них складывались в других местах. Они утверждают, что не чувствуют отторжения со стороны жителей Бреста, и эта дружественная атмосфера для них очень важна [Liu, 2017].

Однако до сих пор не существует, насколько нам известно, масштабного исследования среди иммигрантов, которое могло бы выявить особенности интеграции в Бретани. Недавно начато диссертационное исследование проблемы идентичности и социальной интеграции (Menez, диссертация в процессе подготовки). Возможно, оно даст нам ключи к пониманию этих вопросов. Во всяком случае, по мнению А. Морийон и А. Этьембль, двух специалистов по иммиграции, хотя идея о «гуманистической традиции, берущей начало в миграционном опыте бретонцев и их положении национального меньшинства и заставляющей их “естественным образом” проявлять гостеприимство по отношению к Другому», является почти общепринятой в Бретани, ее нужно воспринимать с оговорками: «иностранцев, будь то беженцы или трудовые мигранты — если взять только две архетипических фигуры современного мигранта — не всегда принимали с распростертыми объятиями». Тем не менее, добавляют исследователи, «идеи не могут не оказывать влияния на реальность, в соответствии с “теоремой Томаса”»[29]. В будущем интересно более детально проанализировать эти представления бретонцев о самих себе и их практические проявления» [Etiemble & Morillon, 2017].

* * *

Напомним в заключение основные результаты нашего исследования.

1. Коллективная идентичность бретонцев не основывается ни на едином языке, ни на преувеличенном внимании к каким-либо этническим различиям, направленном в конечном итоге на исключение Другого, но на их повседневной культуре поведения и желании жить вместе, разделяя общую судьбу.

[29] «Теорема Томаса», согласно формулировке Р.К. Мертона, выводящего из нее свои «самоисполняющиеся пророчества» (*self fulfulling prophecy*), гласит: «когда люди определяют те или иные ситуации как реальные, они становятся реальными по своим последствиям». *Simon P.-J.* Histoire de la sociologie. — Paris, Puf («Quadrige»), 2002. — P. 615. — *Примеч. авторов.*

2. Отторжение Другого — будь то иностранец или мусульманин — гораздо меньше распространено в Бретани, чем среди всего населения Франции.
3. Представления бретонцев об условиях интеграции в местное сообщество являются одновременно инклюзивными и аффективными, основанными на идее разделяемого чувства.

Как объяснить эти характеристики? Мы предполагаем, что они отчасти могут быть следствием жизненного опыта населения Бретани и различных влияний, которым оно подверглось. Так, прежде всего, а-этническая концепция бретонской идентичности не противоречит французской теории[30] нации. Точно также можно сказать, что открытость по отношению к Другому согласуется с ценностями католической культуры (в ее евангелическом, а не институциональном измерении). Наконец, опыт существования в положении меньшинства, по-видимому, может иметь отношение к каждой из выявленных характеристик (важности поведенческой культуры, открытости Другому, а также инклюзивной и аффективной концепции идентичности). Но нельзя сказать, что такая концепция автоматически свойственна любым меньшинствам. Контексты и выраженность ситуации меньшинства настолько отличны в разных случаях, что порождаемые ими общественные представления могут быть весьма контрастными. Тем не менее, можно предположить, что существование, осознанное или нет, в статусе меньшинства — поскольку чаще всего оно связано с той или иной формой непризнания данной группы в рамках государства, в состав которого она включена, порождает у членов этой группы особую чувствительность к инаковости.

Эта гипотеза нуждается в подтверждении и, если она подтвердится, в осмыслении.

Перевод с французского Е.И. Филипповой

Источники и материалы

1. BCD & TMO. Baromètre Bretagne culture diversité. Consulté à l'adresse, 2013. http://bcdiv.org/les-resultats-du-sondage-bcd-en-ligne.
2. *Brouard S.*, *Tiberj V.* Les tensions autour de l'immigration dans l'opinion : crispation et polarisation, 2007. http://www.cevipof.com/bpf/barometre/vague3/v3-synthese/SB_VT-rapport_BPF_V3.pdf.

[30] Речь идет именно о теории, поскольку практика оказалась ближе к коммунализации, нежели к социализации, если использовать терминологию М. Вебера.

3. BVA. Xénophobie, antisémitisme, racisme et antiracisme en France, 2003. — Pp. 1—58. http://www.bva.fr/data/sondage/sondage_fiche/249/fichier_antisemitisme_200303_7d589.pdf.
4. CNCDH. Rapport de la Commission nationale consultative des droits de l'homme présenté à Monsieur le premier ministre, 2006. http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/074000226/0000.pdf.
5. Construire la Bretagne. Enquêtes d'opinion sur la réunification de la Bretagne, 2014, juillet 13. http://www.construirelabretagne.bzh/enquetes-sur-la-reunification-de-la-bretagne.
6. *De Monzie A*. Circulaire du 14 août 1925.
7. Ipsos. Fractures françaises, 2013. — Vague 1. http://www.ipsos.fr/ipsos-public-affairs/actualites/2013-01-24-france-2013-nouvelles-fractures.
8. Ipsos. Comment va la vie en Bretagne? 2012. — Pp. 1—38.
9. Ipsos.fr, 2017. http://www.ipsos.fr.
10. *Laurent S*. Le racisme progresse-t-il en France ? Le Monde.fr., 2013, novembre 13. http://www.lemonde.fr/politique/article/2013/11/13/le-racisme-progresse-t-il-en-france_3512902_823448.html.
11. *Le Coadic R*., Ouest-France & TMO. Enquête sur l'identité bretonne. Rennes: TMO et Ouest-France, 2003.
12. *Nguyen T*., *Potéreau J*. Les Français redécouvrent les bienfaits du local. à l'adresse, 2012. http://www.ipsos.fr/decrypter-societe/2012-02-22-francais-redecouvrent-bienfaits-local.
13. PNUD. Programme des Nations Unies pour le développement // Rapport sur le développement humain : la liberté culturelle dans un monde diversifié. — Paris: Économica, 2004.
14. *Zappi S*. 2002: le racisme progresse en France, les actes antisémites se multiplient. Le Monde.fr. Consulté à l'adresse, 2003, mars 28. http://www.lemonde.fr/societe/article/2003/03/28/2002-le-racisme-progresse-en-france-les-actes-antisemites-se-multiplient_314637_3224.html.

Библиография

1. *Asal H*. Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche // Sociologie, 2014. — 5(1) . — P. 13. https://doi.org/10.3917/socio.051.0013.
2. *Baguenard J*., *Charlès E*., *Pérez R*., *Thouement H*., *Todd E*. L'automne des bonnets rouges : De la colère au renouveau. — Brest: Editions dialogues, 2013.
3. *Barère B*. Rapport et projet de décret présentés au nom du comité de salut public, sur les idiomes étrangers, et l'enseignement de la langue française. — Paris: Impr. nationale, 1794.
4. *Cornette J*. Histoire de la Bretagne et des Bretons. — T. 1: Des âges obscurs au règne de Louis XIV. — Paris: Seuil, 2005a.
5. *Cornette J*. Histoire de la Bretagne et des Bretons. — T. 2: Des Lumières au XXIe siècle. — Paris: Seuil, 2005b.
6. *Cornette J*. La Bretagne révoltée: de 1675 et de 2013: colère rouge et concordance de temps. — Langres: La Manufacture, 2016.

7. *Dhume F.* Communautarisme. Enquête sur une chimère du nationalisme français. — Paris: DEMOPOLIS, 2016.
8. *Diaz A.* Gallos et Bretons: représentations de l'Autre et mobilisation de la frontière linguistique dans les processus de construction identitaire: une approche anthropologique de la limite entre Haute et Basse-Bretagne. — Thèse. Université Rennes 2, 2018. https://hal.inria.fr/tel-01868251v1.
9. *Etiemble A.*, *Morillon A.* Histoire de l'immigration en Bretagne: In A. Épron & R. Le Coadic (éd.) // Bretagne: migrations et identité. — Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2017.
10. *Etrillard A.* La migration britannique en Bretagne intérieure : une étude sociolinguistique critique des idéologies, des assignations et des stratégies interactionnelles. — Université Rennes 2, 2015. http://www.theses.fr/2015REN20035.
11. *Fleuriot L.* Les Origines de la Bretagne: L'émigration. — Paris: Payot, 1980.
12. *Kymlicka W.* La Citoyenneté multiculturelle. — Paris: La Découverte, 2001.
13. *Kymlicka W.*, *Mesure S.* Comprendre N°1, 2000 // Les identités culturelles. — Presses Universitaires de France (PUF), 2000.
14. *Le Bras H.* Les trois France. — Paris: Éditions Odile Jacob, 1995.
15. *Le Coadic R.* L'identité bretonne. — Rennes: Presses Universitaires de Rennes (PUR) et Terre de Brume, 1998.
16. *Le Coadic R.* Brittany's New «Bonnets Rouges» and Their Critics // Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium, 2014. — Vol. 34. — Pp. 136—165. http://www.jstor.org/stable/24640157.
17. *Le Cour Grandmaison O.* La République impériale: politique et racisme d'État. — Paris: Fayard, 2009.
18. *Lebesque M.* Comment peut-on être breton ? Essai sur la démocratie française. — Paris: Seuil, 1970.
19. *Liu C.* De la «France romantique» à l'image de Brest : représentations chinoises. In: *Épron A.*, *Le Coadic R.* (éd.) Bretagne : migrations et identité. — Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2017.
20. *Mayer N.* Comment Nicolas Sarkozy a rétréci l'électorat Le Pen // Revue française de science politique, 2007. — 57 (3) . — P. 429. https://doi.org/10.3917/rfsp.573.0429.
21. *Menez G.* (thèse en cours). Identité et Intégration sociale: le cas des Bretons «de cœur» ou l'intégration à la bretonne.
22. *Michelet J.* Le Peuple. — Paris: Lucien Refort, 1946.
23. *Monnier J.-J.*, *Cassard J.-C.* (éd.). Toute l'histoire de Bretagne : des origines à la fin du XXe siècle (Nouvelle éd. refondue et augmentée, Vol. 1-1). — Morlaix: Skol Vreizh, 2012. http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb436256633.
24. *Nassaux J.-P.* L'ethnisme, le projet d'autonomie sociale et individuelle et la mondialisation // Pyramides. Revue du Centre d'études et de recherches en administration publique, 2005. — 9. — Pp. 111—132.
25. *Nicolet C.* L'idée républicaine en France: 1789—1924 essai d'histoire critique. — Paris: Gallimard, 1995.

26. *Palle É*. Retour aux fondamentaux : vers une République civique // Manuel à l'usage du citoyen, 2015. — Vol. 1-1. — Lyon: Éditions Baudelaire.
27. *Quellien A*. La Politique musulmane dans l'Afrique occidentale française. — Paris: E. Larose, 1910. http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb34138100x.
28. *Renan E*. Qu'est-ce qu'une nation? — Paris: le Mot et le reste, 1992.
29. *Sieyès E.-J.* Qu'est-ce que le Tiers état? — Paris: Flammarion, 2009.
30. *Simon P.-J.* Réflexions sur la situation minoritaire. In: Le Coadic R. (dir.). De la domination à la reconnaissance : Antilles, Afrique et Bretagne. — Rennes: Presses Universitaires de Rennes (PUR), 2013.
31. *Simon P.-J.*, *De Rudder V.* Questions de vocabulaire : ethnocentrisme, xénophobie. — Migrants-Formation (80), 1990.
32. *Taylor C*. Multiculturalisme: Différence et democratie. — Paris: Flammarion, 1999.
33. *Tranvouez Y.* Religion[s] en Bretagne aujourd'hui. — Brest; Vannes: Centre de recherche bretonne et celtique, Université de Bretagne Occidentale ; Institut culturel de Bretagne, 2014.
34. *Weber E*. La fin des terroirs. Fayard, 1983.

КОНСТРУИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОЙ ЧАСТИ БЕЛОРУССКОГО ПОЛЕСЬЯ

Терешкович Павел Всеволодович, кандидат исторических наук, независимый исследователь. Минск, Республика Беларусь

E-mail: pavel.tereshkovich58@gmail.com

Пролог. Деревня Доброе

В декабре 1979 г. во время одной из самых первых экспедиций я занимался сбором этнографической коллекции для Музея народной архитектуры и быта в большом селе, в прошлом — райцентре и местечке Дивине, что в Кобринском районе Брестской области, всего в нескольких километрах от границы с Украиной. Там я услышал историю о Добром, небольшой деревне среди непроходимых болот. История была повторена несколько раз, разными людьми, с одинаковыми подробностями, и у меня нет оснований сомневаться в ее достоверности. Как мне рассказывали, во времена разделов Речи Посполитой у одного помещика взбунтовались крестьяне. В наказание их с семьями вывезли на остров, окруженный болотами. Дорогу туда знал только пан.

«Ну что, до́бра вам тут?» — спросил он у крестьян.

«До́бра».

«Вот и будет деревня Доброе».

По словам жителей Дивина, добраться до Доброго можно было лишь зимой, в лютую стужу, когда болота промерзают до дна. Однако соваться туда не советовали. Сами островитяне, по их словам, изредка привозили кабанчиков, которых меняли на соль и спички. Как они пробирались через болота на лодках, никто не знал.

Эту историю позже я рассказал своим родителям, пережившим войну подростками. «Наверное, эти крестьяне были счастливы на своем острове», — сказали они, — «ни войны, ни коллективизации, ни 37-го года». Сложно сказать однозначно. Наверное, все-таки, нет. В конце 1980-х гг. до Доброго дошла

мелиорация. Часть болот осушили, построили дорогу. Жители уехали кто куда. Сейчас Доброе можно найти на гугловской карте. Но там никто не живет.

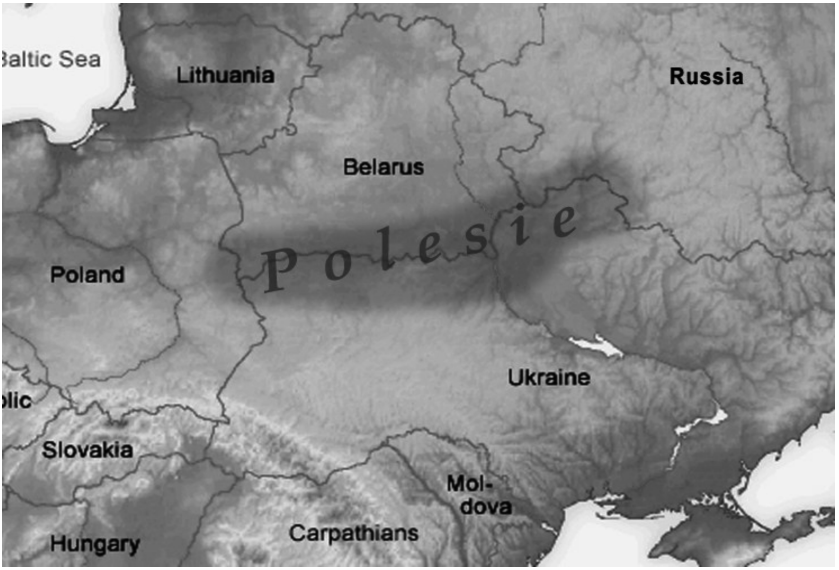
* * *

Цель, которую ставит перед собой автор, — продемонстрировать, каким образом различные практики классификации населения (статистические, административные, этнографические и лингвистические) работают в условиях культурного пограничья. При этом Полесье, подобно всякому иному пограничью, понимается как территория, для которой культурная гибридизация, гибкость и эластичность идентичности жителей является одним из базовых условий успешной социальной адаптации, необходимым элементом стратегии существования. Представление о Полесье как о пограничье непосредственно связано с популярными в последние десятилетия исследованиями по этой теме. Их можно определить как форму переосмысления и способ изучения сложных, неоднородных в геополитическом, этническом, национальном, расовом и т.д. отношении пространств [Chang, 1999].

Само пограничье (*border studies*) представляется политическим и социально-психологическим пространством, в котором демотические этнии адаптируют свои культурные практики к господствующей в данный момент времени культуре латеральных сообществ. При этом обитатели пограничья постоянно находятся в ситуации выбора: они должны определять, в какой степени хотят идентифицироваться со своей собственной или с другой/другими культурами. Исключительно важно, что на индивидуальном уровне культурные границы стираются, поскольку компоненты разнообразных культур скорее включаются в индивидуальную культурную идентичность, чем остаются отделенными друг от друга. Актуализация проблематики *border studies* на постсоветском пространстве во многом была связана с реализацией международного исследовательского проекта «Социальные трансформации в Пограничье: Беларусь, Украина, Молдова» (2003—2014) (см.: [Абушенко, 2004; Усманова, 2004; Шпарага, 2004; Бобков, 2005]). Объектами анализа служило Восточноевропейское пограничье в качестве воображаемой целостности и входящие в него национальные сообщества. Проблема наличия пограничий внутри пограничья поставлена не была, однако выработанные методики и исследовательская оптика могут быть успешно использованы и применительно к Полесью.

Концептуализация Полесья

Полесье — это регион, включающий широкую полосу белорусско-украинского пограничья, а также, примыкающие к ней Люблинское Полесье в Польше и Брянско-Жиздринское Полесье в России. Считается, что древнейшее упоминание термина «Полесье» относится к XII в., а в XIV—XVI вв. оно закрепилось в географических описаниях и картах как понятие, однопорядковое Волыни, Жмуди, Мазовии и т.д. [Бондарчик и др., 1988]. Локализация его была не достаточно четкой. В XIX в. этот термин мог применяться к территориям нынешней Литвы и Беларуси в целом. Необходимо подчеркнуть, что изначально Полесье — прежде всего географическое понятие, этнические и национальные коннотации вторичны.



Полесье на карте Восточной Европы.
Источник: Полесье. https://ru.wikipedia.org

Концептуализация Полесья как физико-географической провинции Беларуси произошла в 1960—1980-х годах. Особенности геоморфологии этого края во многом определяются тем, что он оставлся незатронутым воздействием самого мощного в геологической истории Беларуси Сожского оледенения. Это обширная низменность с незначительными относительными

высотами и высоким уровнем грунтовых вод. Заболоченные почвы составляют до 65 % поверхности провинции, открытые болота — 10 %. Уровень лесистости (40 % территории) выше, чем в среднем в Беларуси. Особенностью Полесья является значительное, в два раза больше среднего, распространение широколистных лесов. Тут самый продолжительный в Беларуси вегетативный период, сравнительно небольшая годовая амплитуда температур. Для Беларуси Полесье имеет особое значение. Это крупнейший по площади регион (28 % территории), где сконцентрирована значительная часть сельскохозяйственных угодий и большая часть полезных ископаемых, в том числе и имеющих стратегическое значение для современной экономики республики запасов калийных солей. С этой точки зрения социальная значимость Полесья для Беларуси несопоставимо выше не только по сравнению с аналогичными регионами в России и Польше, но и с Украиной, в которой к Полесью относится до 19 % территории.

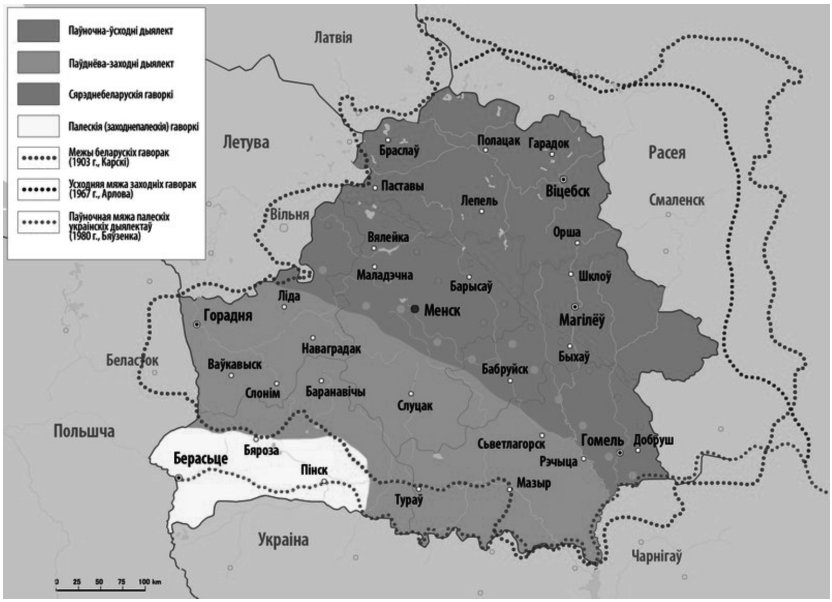
Понимание Полесья как историко-этнографического или этнического региона вторично, является производным от географического. Топоним «полешуки» — это экзоэтноним с очевидными оценочными коннотациями. В соседних регионах полешуки воспринимались как символ отсталости и дикости, что доказывает белорусская пословица середины XIX в.: «Полешуку-то и серп — диво». Попытки локализовать этот этноним в ходе этнографических экспедиций в 1980—1990-х гг. не увенчались успехом: жители белорусского Полесья отрицали свою принадлежность к полешукам, однако называли так своих более или менее отдаленных соседей. При этом практически в каждом случае модель интерпретации («мы — не полешуки, полешуки — там...») повторялась.

В лингвистическом отношении белорусское Полесье не представляет собой целостного образования. Полесские говоры подразделяются на два диалектных типа: западные и восточные, которые не только противопоставляются территориально, но и различаются пучком изоглосс, который разграничивает и характеризует основной массив белорусского диалектного языка, с одной стороны, и западнополесские говоры, с другой.

Восточнополесские говоры — это часть мозырской группы юго-западного диалекта белорусского языка. Иначе говоря, одно и другое объединение полесских говоров … имеет совершенно разную диалектную принадлежность и специфику, хотя одни и другие полесские говоры имеют все же некоторые общие черты. Изоглоссы (границы) распространения и проти-

вопоставления этих и ряда других особенностей данной группы говоров (западнополесских) соответственным явлениям в говорах основного массива белорусского диалектного языка образуют мощный и довольно плотный пучок по условной линии Пружаны — Телеханы — Лунинец — Столин. Данный пучок изоглосс представляет собой северную и восточную границы локализации указанных говоров… [Климчук и др., 1988, с. 59].

Именно интерпретация этнической и национальной принадлежности носителей этих говоров является предметом споров на протяжении последних полутора столетий и предметом исследования предлагаемой статьи. Статистика численности носителей западнополесского диалекта отсутствует. По самым приблизительным подсчетам на основании численности населения административных единиц на сегодняшний день на территории распространения западнополесских говоров проживает до 955 тыс. человек (10 % населения Беларуси), в том числе в небольших городах и сельской местности, где эти говоры сохраняются лучше — до 477 тыс. человек (до 5 %).



Диалекты белорусского языка.
Источник: Дыялекты беларускае мовы //https://be-tarask.wikipedia.org

Необходимо отметить, что, несмотря на очевидную лингвистическую специфику населения юго-западной части белорусского Полесья, материальная составляющая его традиционной

культуры, часто описываемая как украинская, при всех локальных особенностях значительно ближе общебелорусскому этнографическому массиву, чем украинскому. Это касается, например, преобладающей традиционной планировки крестьянского двора («погонный двор») [Цітоў, 1996, с. 126; Титов, 1983, с. 147], композиции и орнаментики традиционного костюма, нередко воспринимаемого как архетип белорусского.

Инструментами конструирования идентичности населения западного белорусского Полесья, на мой взгляд (в порядке убывания значения), стали административная принадлежность, связанная с ней официальная статистика, лингво-этнографический научный дискурс, а также опыт региональных (этно)-политических проектов. Эти инструменты сформировали возможность трех основных опций в сфере выбора идентичности: украинскую, белорусскую и региональную (западные полешуки, ятвяги, берестяне и т.д.).

Административная принадлежность Полесья

Административное деление — на редкость инертный феномен. Именно этим определяется сила его воздействия на формирование идентичности. Принципиальное значение для формирования административной принадлежности западного белорусского Полесья имели события середины XVI в., в частности, создание Речи Посполитой, в результате чего территория значительной части современной Украины, ранее входившей в состав Великого Княжества Литовского, была переподчинена собственно Польше (Короне). Таким образом, сложилась административная граница, которая во многом совпадает с современной границей между Украиной и Беларусью. Причина этого совпадения в том, что, несмотря на смену государственной принадлежности в XVIII—XX вв. (Речь Посполитая, Российская империя, межвоенная Польша, Советский Союз, Украина и Республика Беларусь), административные единицы устойчиво воспроизводили пограничную полосу, сформировавшуюся в XVI в. Это произошло с южными границами Минской и Гродненской губерний на рубеже XVIII—XX вв., Полесским воеводством (1921—1939), границами между Украинской ССР и Белорусской ССР в составе Советского Союза.

История знает по меньшей мере две попытки пересмотреть сложившееся положение вещей. Во-первых, это включение

западного белорусского Полесья в состав Украинской Народной Республики в 1918 г. При всей символической значимости этого факта, на фоне событий 1917—1921 гг. он выглядит лишь одним из эпизодов, не имевшим долговременных существенных территориально-административных и иных последствий.

Куда большее, если вообще не решающее значение для формирования современной массовой идентичности имел конфликт, связанный с попыткой Никиты Хрущёва осенью 1939 г. включить в состав Украинской ССР бóльшую часть современной Брестской области. Его история заслуживает подробного описания.

Первоначально на вошедшей в состав СССР территории было использовано административное деление, существовавшее раньше в Польше, и Полесское воеводство было включено в сферу расширения Белорусской ССР. Соответственное решение было принято Политбюро ЦК ВКП(б) на заседаниях 4 сентября — 3 октября 1939 года:

> **252. Вопросы Западной Украины и Западной Белоруссии.** 1. Созвать Украинское Народное Собрание из выборных по областям Западной Украины (территория быв. воеводств Станиславского, Львовского, Тарнопольского и Луцкого) и Белорусское Народное Собрание из выборных по областям Западной Белоруссии (территория быв. воеводств Новогрудского, Виленского, Белостокского и Полесского).
>
> Эти Народные Собрания должны: 1) утвердить передачу помещичьих земель крестьянским комитетам; 2) решить вопрос о характере создаваемой власти, т.е. должна ли быть эта власть советская или буржуазная; 3) решить вопрос о вхождении в состав СССР, т.е. о вхождении украинских областей в состав УССР, о вхождении белорусских областей в состав БССР; 4) решить вопрос о национализации банков и крупной промышленности[1].

Однако позднее руководство Украинской ССР выдвинуло требования пересмотреть границу, что привело к конфликту между Никитой Хрущёвым (в то время — Первым секретарем Компартии Украины) и Пантелеймоном Пономаренко (Первым секретарем Компартии Белорусси). Подробности противостояния известны по воспоминаниям Пономаренко, записанным историком Георгием Куманёвым, скорее всего, не раньше второй

[1] Протокол № 7 решения Политбюро ЦК ВКП(б.) за 3 сентября — 4 октября 1939 года // http://www.runivers.ru/doc/d2.php?SECTION_ID=6382&CENTER_ELEMENT_ID=146987&PORTAL_ID=6379.

половины 1960-х гг., т.е. через тридцать лет после самих событий. Из них следует, что Хрущёв предлагал провести границу таким образом, чтобы Брест, Пружаны и бóльшая часть Беловежской пущи вошли в состав Украины. Хрущёв настаивал на том, что на этой территории «жили и продолжают жить украинцы, что (Северин) Наливайко, Богдан Хмельницкий и др. включали население этих территорий в свои войска, что исторические книги вовсе не упоминают в связи с этими районами о белорусах» [Снапковский, 2013, с. 92]. Решение о границе принимал лично Иосиф Сталин. Пономаренко воспроизводит события следующим образом:

> После моего выступления и ответов на ряд вопросов Сталин твердо заявил: «Граница, которую предлагает товарищ Хрущёв, совершенно неприемлема. Она ничем не может быть обоснована. Ее не поймет общественное мнение. Невозможно сколько-нибудь серьезно говорить о том, что Брест и Беловежская пуща являются украинскими районами. Если принять такую границу, то западные области Белоруссии по существу исчезают. И это была бы плохая национальная политика».
>
> Потом, обращаясь к Хрущёву, чтобы несколько смягчить свое заявление, он заметил: «Скажите прямо, выдвигая эти предложения, вы, наверное, имели в виду другое: вам хотелось бы получить лес, его на Украине ведь не так много?»
>
> На это Хрущёв ответил: «Да, товарищ Сталин, все дело в лесе, которым так богато Полесье, а у нас леса мало».
>
> «Это другое дело, — заметил Сталин, — это можно учесть. Белорусы предлагают правильную, обоснованную границу. Объективность их варианта подчеркивается, в частности, и тем фактом, что они сами предлагают район Камень-Каширска отнести к Украине. Мы утвердили границу, в основном совпадающую с проектом товарища Пономаренко, но с некоторой поправкой в соответствии с желанием украинцев получить немного леса».
>
> Он взял карту и прочертил линию границы, почти совпадающую с нашими предложениями. Только в одном месте сделал на зеленом массиве карты небольшой выгиб к северу и сказал: «Пусть этот район отойдет к Украине» [Снапковский, 2013, с. 93].

Естественно, проверить достоверность предложенной Пономаренко интерпретации этой исторической драмы не представляется возможным. Впрочем, дело в другом. В любом случае это означает, что государство в категорической форме предписало населению региона белорусскую идентичность в качестве единственно «правильной и обоснованной».

Официальная статистика населения

Сведения об этническом составе населения Полесья появляются не ранее середины XIX в. Наиболее ранний источник — так называемые «Приходские (парафиальные) списки», которые с определенными оговорками можно считать первой переписью в истории Российской империи, систематически учитывавшей этнический состав населения. Сбор материалов проводился в 1857—1858 гг. по инициативе академика Петра Кеппена. В составленной им анкете было три вопроса: о численности, вероисповедании и этнической принадлежности прихожан. Последний вопрос был сформулирован в следующей форме: «Какого племени прихожане (Великорусы, Белорусы, Мордва и пр.)». Анкеты заполняли приходские священники (отсюда и название источника), которые, по мнению Кеппена, должны были быть хорошо знакомы с местными условиями. Однако, как оказалось на самом деле, отсутствие фиксированного списка этнонимов поставило их в достаточно сложное положение. Об устойчивом этническом самосознании населения в то время говорить еще не приходится. Поэтому материалы «Приходских списков» отражают, как правило, представления самих священников об этничности своих прихожан, часто основанные на книжном знании, например, «Повести временных лет» или учебниках по истории. Именно поэтому значительная часть населения Беларуси и Украины была отнесена к полянам, дулебам, кривичам — летописным «племенам», исчезнувшим еще в XIII в. В западной части белорусского Полесья (Брестский, Кобринский и Пружанский уезды) «Приходские списки» зафиксировали, пожалуй, наиболее пеструю ситуацию на территории Беларуси: свыше 42 % населения было отнесено к малорусам, 19 % названы русскими (вероятно, русины), 16 % — литовцами (скорее всего, это литвины, т.е. традиционное самоопределение белорусов в западной части Беларуси — исторической Литве), 1,7 % собственно белорусами, 7,3 % — поляками. Самое удивительное — это то, что 11 % (свыше 24 тысяч человек) были отнесены к летописным ятвягам, а 2,5 % — к бужанам [Терешкович, 2004, с. 18, 88]. Характерно, что, публикация результатов анкетирования М. Лебедкиным [Лебедкин, 1861] вызвала недоверие научной общественности именно вследствие упоминания этнонима ятвяги. П. Бобровский, известный своим фундаментальным трудом о Гродненской губернии, неоднократно подчеркивал, что представления о существовании ятвягов

в его время — «грубая ошибка», что «ятвяги целиком исчезли» [Бобровский, 1863, с. 26, 47].

Методика исследования Гродненского губернского статистического комитета, проведенного совместно с полицией («капитан-исправниками») в 1869 г., не совсем понятна. Исследование представляет более систематизированную картину состава населения Брестского, Кобринского и Пружанского уездов: 44,1 % — украинцы (в Кобринском уезде — 69 %), 42,4 % — белорусы [Терешкович, 2004, с. 88].

Среди статистических источников XIX — начала XX вв. особое место занимает Первая всеобщая перепись Российской империи 1897 г. По обилию информации она превосходит не только источники своей эпохи, но и переписи второй половины XX в. В ней содержится огромный фактический материал об этническом, конфессиональном, сословном, профессиональном составе населения, уровне грамотности и т.д. Этническая принадлежность определялась по «родному языку». Такой подход был обусловлен не только реалиями Российской империи, где процессы формирования устойчивой национальной идентичности были далеки от завершения, но и требованиями международных организаций, в частности, Международного статистического конгресса. Подобный способ определения этнической принадлежности практиковался и в других государствах Европы.

При интерпретации материалов переписи 1897 г. необходимо учитывать особенности механизма ее проведения. Перепись была проведена (в отличие от современных переписей) за один день. Переписные листы заполнялись заранее, а в день самой процедуры подлежали лишь сверке. При этом грамотные, что исключительно важно, самостоятельно заполняли анкеты и, следовательно, самостоятельно определяли, какой язык считать родным. Необходимо учитывать, что графы «родной язык» и «грамотность» в анкетах стояли рядом. Поэтому случаи, когда человек, владея в той или иной степени русским, польским, или другими языками, в то же время считал родным языком белорусский, украинский, литовский и т.д., являются примерами осознанной этнокультурной ориентации и могут быть квалифицированы как факты этнического самосознания. Что касается неграмотного населения, то счетчики (местные чиновники, учителя и т.д.) были обязаны вписывать в анкету название того языка, «который каждый считает для себя родным». Однако, как происходило это на самом деле, сейчас сказать сложно [Терешкович, 2004, с. 19—20].

Согласно материалам переписи, в Брестском уезде украинцы составляли 64 % населения (белорусы — 1,8 %), Кобринском — 79,6 % (белорусы — менее 1 %), Пружанском — 6,7 % (белорусы — 75,5 %), Пинском — менее 1 % (белорусы — 74,3 %).

Уровень грамотности среди украинского населения был относительно высоким— 15,2 %, а это означает, что из 296 тысяч украинцев региона почти 45 тысяч обозначили своим родным языком украинский вполне сознательно. Местная украинская интеллигенция и чиновничество, хотя и были слабо интегрированы в официальные структуры, все-таки представляли собой определенную социальную силу: 116 чиновников, юрист, 14 православных священников, 106 учителей и 37 врачей (всего 274 чел., в том числе 191 с «образованием выше начального»).

Материалам переписи 1897 г. придается особое значение и сегодня в качестве одного из весомых аргументов в пользу украинской опции идентичности. Вместе с тем, очевидно, что в целом в регионе сохранялся баланс между украинцами и белорусами. Характерно, что белорусская идентичность распространялась среди интеллигенции Брестского и Кобринского уездов. Белорусы там составляли не больше 1,3 %, но 11 % учителей и 9,5 % чиновников считали родным языком белоруский [Терешкович, 2004, с. 121].

Остается также вопрос, насколько украинская идентичность была устойчивой. Согласно материалам «Обзора Гродненской губернии за 1913 г.», численность украинцев в Брестском и Кобринском уездах сократилась почти в 2 раза — до 163 тысяч человек[2]. Более того, с 1903 г. по 1913 г. все призывники на воинскую службу из Брестского, Кобринского и Пружанского назвали себя белорусами[3].

Перепись, проведенная польскими властями на территории региона в 1921 г., отразила существенный сдвиг в этнических ориентациях. Самое знаменательное явление — резкий рост численности поляков, в чем и проявился адаптивный характер «пограничной» идентичности. В 1897 г. доля поляков варьировала от 3,9 % в Брестском уезде до 1,4 % в Пружанском. В 1921 г. доля поляков в Полесском воеводстве составила 24,3 %, при этом их численность оказалась в три с лишним раза большей количества католиков! Перепись 1921 г. не содержала в качестве варианта украинской национальной идентичности. Вместо нее предлагалась русинская (17,7 %), местная «тутейшая» (здешняя),

[2] Обзор Гродненской губернии за 1913 г. Гродно, 1914.

[3] Обзоры Гродненской губернии за 1903, 1907, 1913 г. Гродно, 1904, 1908, 1914.

полесская и русская (все вместе — 4,4 %). Вместе с тем, большинство населения — 42,6 % переписаны как белорусы. Характерно, что перепись 1921 г. стала единственной, предлагавшей региональную идентичность в качестве «национальности» (полесская национальность), сопоставимой с польской, белорусской и т.д. Организаторы переписи добавили эту опцию специально для «особ, встречающихся на русинско-белорусском пограничье»[4].

Материалы следующей переписи, проведенной в 1931 г., представили еще более уникальную ситуацию. В отличие от переписи 1921 г., она учитывала только показатель родного языка. В качестве опций были предложены украинский, белорусский и «тутейший» (здешний), специально предназначенный для Полесского воеводства. В итоге «тутейший» в качестве родного обозначили 62,4 % жителей воеводства (или 707 тысяч человек), белорусский — 6,6 %, украинский —4,7 %, польский — только 14,5 %. Удельный вес поляков значительно сократился, однако и в данном случае он почти на треть превышал численность католиков[5].

Первая советская перепись на территории западного белорусского Полесья была проведена только в 1959 г. Согласно ее материалам, 86 % населения Брестской области составляли белорусы, украинцы — только 2,15 %, удельный вес поляков снизился до 3,5 %. Скорее всего, к украинцам были отнесены только украинцы-мигранты из-за пределов БССР. Об этом косвенно свидетельствует то, что в сельской местности доля украинцев составляла лишь 1,2 % (белорусов — 92,9 %), в городах — 5 %[6]. Последующие советские переписи (1970 и 1989 гг.) и переписи Республики Беларусь (1999 и 2009 гг.) фиксировали подобную ситуацию. Согласно переписи 1999 г. в Брестской области белорусы составляли 85 %, украинцы — 3,8 %, поляки — 1,8 %. Рост доли украинцев был обусловлен главным образом притоком трудовых мигрантов из соседних областей Украины. Перепись 2009 г. зафиксировала увеличение доли белорусов в Брестской области до 88 %, в то же время численность украинцев сократилась до 2,9 %, поляков — до 1,3 %[7].

---

[4] Skorowidz mejscowości Rzeczepospolitej Polskiej. T. VIII. Województwo Poleskie. Warszawa, 1924. — C. VI.

[5] Drugi powszechny spis ludności z dn. 9.XII.1931 // Statystyka Polski. Seria C, zeszyt 87. Województwo Poleskie. Warszawa, 1938. — C. 20.

[6] Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. Белорусская ССР. М.: Госстатиздат ЦСУ СССР, 1963.

[7] Перепись населения 2009 г. Население Республики Беларусь: его численность и состав. Т. II. Минск, 2010.

Таким образом, статистические источники настолько разнообразны по своему содержанию, что позволяют при желании сконструировать любую из трех возможных форм идентичности. Неслучайно Пантелеймон Пономаренко в своих воспоминаниях неоднократно упоминал, что его представление о границе между Украиной и Беларусью было основано на этнографических и статистических документах и не вызывало никаких сомнений [Снапковский, 2013, с. 91—92].

Научные представления

В отличие от официальной статистики, которая едва ли не всегда является проекцией властных отношений, картиной желаемого, а не действительного положения вещей, мнения ученых — филологов, фольклористов, этнологов — достаточно часто представляет собой чистое знание, лишенное политических коннотаций. Особенно это касается ранних стадий изучения Полесья, когда проблема территориального разграничения не мыслилась даже в отдаленной перспективе. Необходимо подчеркнуть, что Полесье, с его воображаемой архаикой было и остается чем-то вроде Тробрианских островов или побережья Новой Гвинеи для многочисленных исследователей традиционной культуры Восточной Европы.

Относительно этнической принадлежности местного населения у значительной части ученых сложилось представление, что жители западного Полесья — это украинцы, а их язык — диалект украинского языка. Такой подход был характерен для составителей этнографических атласов Родрига Эркерта [Эркерт, 1863, 1864] и Александра Риттиха [Риттих, 1875], историков Михаила Кояловича [Коялович, 1863] и Леона Василевского [Wasilewski, 1912], этнографов Евдокима Романова [Романов, 1911] и Ефима Карского [Карский, 1917], причем двух последних едва ли можно заподозрить в отсутствии белорусского патриотизма. Особое значение приобрела точка зрения именно Ефима Карского, первого белорусского академика, лингвиста и этнографа, автора многотомного издания «Белорусы» — одного из краеугольных камней становления белорусской идентичности. Карский известен как автор «Этнографической карты белорусского племени» (1903), в которой не только западная, но и центральная часть Полесья, вплоть до Мозыря была исключена из этнической территории белорусов. Карта Карского наряду с материалами переписи

1897 г. по Брестскому и Кобринскому уездах является одним из важнейших аргументов в пользу украинской опции идентичности полешуков. Она, в частности, была использована и при подготовке украинского проекта разграничения Полесья, представленного Никитой Хрущёвым в 1939 г. Именно на ней была сконцентрирована критика в докладной записке Владимира Пичеты, инспирированной Пантелеймоном Пономаренко [Снапковский, 2013, с. 83—90].

Вместе с тем определенная часть исследователей считала, что, несмотря на своеобразие, западнополесское население все же ближе к белорусам, чем к украинцам. Такой точки зрения придерживался Юлиан Талько-Гринцевич, который подчеркивал, что антропологические черты позволяют выделить полешуков в самостоятельную группу [Талько-Гринцевич, 1867]. Аналогичное мнение, исходя из этнографического материала, высказывали историки и этнографы Митрофан Довнар-Запольский [Довнар-Запольский, 1895] и Иван Эремич [Эремич, 1867]. А, например, Е. Белыницкий-Бируля, один из корреспондентов Ефима Карского, считал, что согласно с его собственными наблюдениями белорусами необходимо считать не только население юга Гродненской губернии, но и жителей Ковельского, Ровенского, Луцкого, Овручского и Радомысльского, а также частично Новоград-Волынского и Житомирского уездов, среди которых сохранились следы «первоначального Кривицко-Белорусского говора» [Терешкович, 2004, с. 87].

И, наконец, существовал достаточно большой круг исследователей, которые рассматривали полешуков в качестве самостоятельной этнографической и лингвистической группы. Одним из первых эту позицию занял этнограф Павел Шпилевский, который сознательно отличал «полесский язык» от белорусского и достаточно точно обозначил границы его распространения: от Бялой (Бяло-Падляски) и Хелма (на территории современной Польши — *П.Т.*) на западе до Синявки на северо-востоке, включая Брестский, Кобринский и Пинский уезды. Граница между полесскими и белорусскими говорами, по его мнению, совпадала с границей Минской губернии [Шпилевский, 1858, с. 11, 29, 36]. Павел Бобровский, автор фундаментального исследования Гродненской губернии, называя жителей Западного Полесья «палешуками», «пинчуками», «бужанами» («рушками»), подчеркивал, что язык их («королевский говор») значительно отличается от говора малороссийского, а тем более — от белорусского, однако с тем и с другим имеет много общего» [Бобровский, 1863,

с. 623, 647]. Игорь Зеленский, составитель описания Минской губернии, отмечал, что «полесяне — жители Пинского уезда, не относятся ни к украинцам, ни к белорусам, ни к чернорусам», а язык их — «переход от белорусского говора к волынскому» [Зеленский, 1864, с. 36, 409, 411]. По мнению Адама Киркора, автора тома «Живописной России», посвященного Литовскому и Белорусскому Полесью, «немало этнографических особенностей» отличают полешуков «даже от соседей белорусов или малороссов». При этом к полешукам он относил население Пинского, Речицкого и Мозырского уездов [Семенов, 1882, с. 345]. Павел Чубинский причислял полесский диалект к «малороссийскому» языку наряду с украинским и червонорусским. Он отмечал схожесть полесского диалекта с украинским в грамматическом отношении, однако подчеркивал фонетические отличия как от украинского, так и от червоно-русского [Чубинский, 1872]. Тимофей Флоринский считал «пинчуков» белорусами, хотя и отмечал, что по языку они ближе к малороссам, а язык населения Брестского, Кобринского и Пружанского уездов относил к падляшскому поддиалекту малороссийского языка [Флоринский, 1907, с. 42, 45]. Среди сторонников точки зрения самобытности населения Полесья особо надо выделить позицию Йозефа Обрембского (ученика Бронислава Малиновского), изучавшего Полесье в межвоенный период. Обрембский подошел к этой проблеме с теоретических позиций и считал возможным квалифицировать полешуков в качестве обособленной этнической группы [Obrębski, 1936, p. 5].

Идентичность жителей Полесья: возможные варианты

Как научный лингво-этнографический дискурс, так и статистические материалы предлагают достаточно широкий набор аргументов в пользу практически каждой из форм идентичности. На настоящий момент можно выделить по меньшей четыре ее варианта. При этом речь идет не о конструировании извне, а о более или менее сложившихся региональных практиках.

Украинский проект

Это проект, который можно обозначить как радикально украинский. При этом термин радикальный не имеет каких-либо политических коннотаций. Радикализм проявляется в том, что, согласно риторике его активистов, все коренное население

западного белорусского Полесья априорно рассматривается как украинское. При этом ареал распространения украинских говоров обозначается предельно широко:

> Иногда спрашивают: а разве в Беларуси есть места, где говорят по-украински? Да, есть. Коренное население Брестского, Кобринского, Жабинковского, Малоритского, Каменецкого, Ивановского, Пинского, Дрогичинского, Березовского, Ивановского и частей Столинского, Пружанского, Ганцевичского, Лунинецкого и Ивацевичского районов испокон века говорило по-украински[8].

Сильной стороной аргументации в пользу украинской опции выглядят многочисленные ссылки на украинскую национально-политическую и культурную активность населения западного Полесья в межвоенный период. В частности, упоминается, что здесь родились известные украинские писатели Дмытро Фалькивский, Федор Одрач, Иван Хмель, Остап Лапский, действовали многочисленные украинские общественные организации («Просвита») и партии («Сельроб»), которые имели своих представителей в Сейме, существовали украинские театральные кружки, большой популярностью пользовалась украинская литература и т.д.

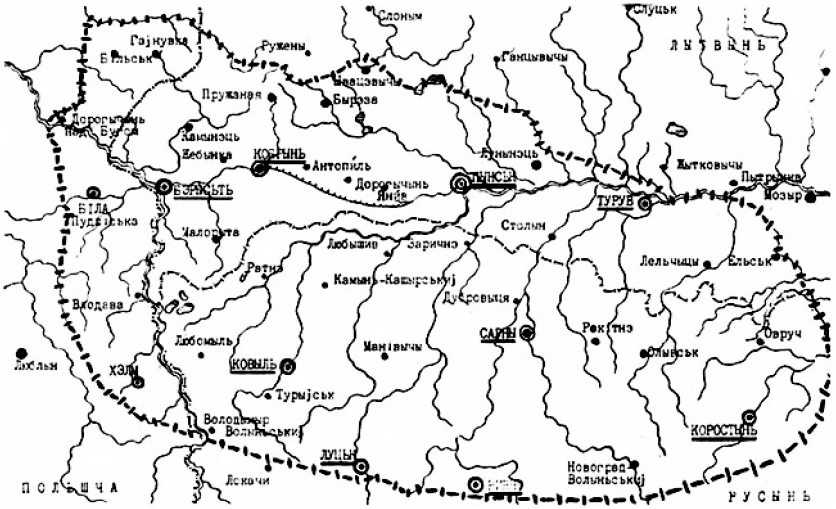
Активисты украинского проекта утверждают, что он не противостоит белорусскому, а реализация прав на культурно-национальную автономию позволит активнее сопротивляться русификации. Позицию их в определенной степени выражает альманах «Справа», издаваемый с 2015 г. обществом украинской литературы при Союзе белорусских писателей. Языковая политика издания отличается толерантностью: в нем печатаются тексты на украинском, белорусском, русском языках и на брестско-пинских говорах.

Ятвяжский проект

Это, пожалуй, самый масштабный проект создания собственно полешуцкой национальной идентичности, условно именуемый «ятвяжским». Он возник во второй половине 1980-х гг. в среде, главным образом, гуманитарной интеллигенции. В декабре 1985 г. появилась первая публикация стихов на полесском диалекте в журнале «Беларусь», а в 1988 г. основано общественно-культурное объединение «Палесьсе». Его целью было создание

[8] Бабина Н. Брестчина, которую надо сберечь. URL http://nn.by/?c=ar&i=162601&lang=ru.

литературного языка на основе западнополесских диалектов и достижение культурно-национальной автономии. В 1988 г. начала издаваться газета «Балёсы Поліська» (Голоса Полесья), позднее — газета «Збудінне» (Пробуждение), которая в период наибольшей активности движения в 1990 г. издавалась тиражом 8000 экземпляров. В 1990 г. в Минске была проведена масштабная Ятвяжская (Полесская) научно-практическая конференция, провозгласившая право населения Брестчины, Пинщины, а также Северной Волыни, польского Подляшья и Холмщины на формирование самостоятельного этноса. Во время распада СССР были выдвинуты более радикальные политические требования, включая проект федерализации Беларуси по образцу Чехословакии и даже идея полного суверенитета. Движение делало попытки участия в политической борьбе: в 1994 г. его лидер Микола Шэлягович баллотировался на выборах первого белорусского президента. Во второй половине 1990-х гг. организованное ятвяжское движение прекратило существование. Некоторые его активисты сейчас принимают участие в реализации радикального украинского проекта.



Карта Ятвяжского этнолингвистического ареала.
Источник: Ятвяжская (Полесская) научно-практическая конференция (13—14 апреля 1990 г.) // Тезисы докладов. Минск, 1990. — С. 2.

За десять лет существования ятвяжский проект выработал масштабную национальную идеологию, центральное место

в которой занял миф происхождения полешуков от раннесредневекового балтского племени ятвягов, независимого ятвяжского государства (существовавшего до начала XIV в.) (подробнее об этом см.: [Цадко, 2106, с. 78—93]). Не последнюю роль в использовании названия «ятвяги» в качестве общеполесского этнонима сыграли и ссылки на переписи середины XIX века. Очевидная искусственность этой идеологии стала одной из причин поражения движения. Такую точку зрения высказывает, например, Андрей Дынько:

> Полесье как понятие культурное оказалось похороненным под Ятвезью, понятием политическим, грубо политическим, неудачно политическим, бездарно политическим, шарлатанским. Идея культивирования и сохранения региональных особенностей Брестчины и Пинщины притягивала и организовывала людей. Ятвяжская же теория своей произвольностью и мошенничеством дезориентировала и действительно нанесла большой вред белорусскому и украинскому возрождениям в регионе — если кто-то добивался этого, то добился [Дынько 2011: 199—213].

Берестянский проект

Это вариант региональной идентичности, представленный Западнополесским научно-краеведческим обществом «Загородье». Как отмечают его создатели, «…топоним «Загородье» — это название местности на юге Брестской области Беларуси. Географы так называют возвышенную равнину, которая расположена между городами Пинском и Кобрином. Лингвисты и этнографы называют Загародьем местность, расположенную между Брестом, который находится на р. Западный Буг, и Столином, расположенным на р. Горынь. Загородье, таким образом, включает основную часть Брестского-Пинского Полесья»[9]. Руководитель общества известный лингвист Федор Климчук предложил условно считать говоры региона единым лингвистическим феноменом, подчеркивая одновременно сложность диалектного ландшафта. Коренное местное население, также условно, предлагается называть «берестянами» в соответствии с древним названием Бреста — Берестье. Исходя из этих допущений, автором была проинтерпретирована статистика региона за последние полтора столетия, и в категорию «берестяне» включены все группы местного населения, включая ятвягов, бужан,

[9] Общество Загородье. http://zagorodde.na.by.

украинцев, белорусов, «тутейших» [Клімчук, 2001, с. 7—16]. Следует подчеркнуть, что, в отличие от украинского и ятвяжского проектов, общество «Загородье» ставило перед собой исключительно научные цели.

Белорусская идентичность

Это вариант белорусской идентичности, выступающей прежде всего в форме идентичности гражданской, но не исключающей этнокультурного компонента. Необходимо учитывать, что, несмотря на негативный шлейф брутальности погловного директивного превращения полешуков в белорусов, белорусская идентичность в регионе не является искусственной, а появилась задолго до 1939 г.

Дело далеко не только в статистике и мнениях ученых. Характерный пример — переписка жителей региона с редакцией первой белорусской регулярной газетой «Наша ніва», издававшейся в Вильне (Вильнюсе) в 1906 —1915 гг. «Наша ніва» на протяжении десятилетия фактически была руководящим центром белорусского национального движения. Она поддерживала активную переписку с читателями, в том числе и из региона Западного Полесья. Только в 1908 г. в газете было опубликовано 18 корреспонденций из Брестского и Кобринского уездов. Характерно, что многие из них были подписаны псевдонимами типа полешук, пинчук, бужанин. Один из авторов (деревня Малый Городец Кобринского уезда), сравнивая свой уезд с «чистой Беларусью», отмечал, что его коренное население составляют «полешуки», язык которых ближе к украинскому [Терешкович, 2004, с. 180].

Такое одновременное соотнесение с Беларусью и с локальными и/или украинскими этнокультурными особенностями во многом и сегодня характерно для массовой идентичности населения западной части белорусского Полесья. При этом кажущаяся на первый взгляд абсурдной практика пограничья, превращающая смену идентичности в обыденность, позволяет не только выбирать между одной из них, но и абсолютно не противоречиво сочетать их. Иными словами, можно быть одновременно или попеременно и украинцем, и белорусом, полешуком-украинцем или полешуком-белорусом, ятвягом, берестянином и т.д. Часто выбор идентичности является абсолютно индивидуальным и может не совпадать не только у родителей и детей, но и у братьев и сестер. И в этом нет ничего необычного. Это Пограничье.

Эпилог. Братья Ивановские

Для иллюстрации хотелось бы привести пример семьи Ивановских, хорошо известный историкам Беларуси, Литвы и Польши (Подробнее об этом см.: [Терешкович, 2009].

Речь идет о судьбе помещика Лидского уезда Виленской губернии (это другое, белорусско-польско-литовское пограничье) Леонарда Ивановского (1845—1919) и его сыновей Ежи, Вацлава и Тадеуша. Юность Леонарда Ивановского совпала с трагической эпохой в истории Польши, Литвы и Беларуси. Восстание 1863 г. и последовавшие за ним репрессии самым негативным образом отразились на положении поляков, польской культуры и католицизма на западных окраинах империи Романовых. Эти обстоятельства, однако, не помешали Леонарду Ивановскому добиться в жизни впечатляющих успехов. После окончания Санкт-Петербургского технологического института Леонард стал инженером-химиком, руководил строительством ряда крупных химических заводов на Урале и в Сибири. Член Императорского научного общества, Леонард Ивановский находился в дружеских отношениях с Дмитрием Менделеевым, сопровождал его во время поездки в Англию и стал переводчиком его знаменитого доклада о периодической системе элементов в Лондонском Королевском институте. Вместе с тем, Леонард не забывал и о своей «малой родине», являясь одним из основателей и попечителей гимназии в Лиде, субсидировал строительство грандиозного неоготического костела в местечке Старые Василишки (1903), неподалеку от своего имения. Согласно некоторым свидетельствам, Леонард считал себя литвином, но не литовцем, и литовского языка не знал. Это означает, что, несмотря на то, что его детство и юность проходили еще в условиях доминирования польской культуры, с поляками полностью он себя не отождествлял и сохранял верность так называемому «краевому» патриотизму, противопоставлявшему исторические земли Великого княжества Литовского собственно этнической Польше. К этому необходимо добавить и откровенную лояльность российскому политическому режиму, без которого карьера Леонарда едва ли была бы возможной.

Унаследовавший польскую идентичность старший сын Ежи (1876—1964), так же, как и отец, окончил Технологический институт в Санкт-Петербурге. Несмотря на все усилия конформиста-отца, направленные на то, чтобы уберечь сына от политической

активности, Ежи скоро оказался в рядах ППС, принимал участие в организации побега Юзефа Пилсудского из петербургской психиатрической больницы в 1901 г. Неоднократно арестовывался, был осужден на каторжные работы в Сибири. Вершиной его политической карьеры стал пост министра промышленности и торговли в первом польском правительстве в 1918—1919 гг. В 1930—1935 г. Ежи Ивановский был сенатором Речи Посполитой. Принимал участие во Второй мировой войне, по окончании ее стал активным деятелем польской эмиграции в Великобритании — председателем Лиги независимости Польши.

Вацлав Ивновский (1880—1943) также окончил Технологический институт в Санкт-Петербурге, защитил докторскую диссертацию в Мюнхене. Неожиданно для родных он осознал себя белорусом, принял активное участие в создании первых белорусских политических партий, основал в Санкт-Петербурге первое белорусское издательство. В 1918 г. Вацлав становится министром просвещения в одном из правительств Белорусской Народной Республики. После 1921 г. Вацлав Ивановский прекращает политическую деятельность и посвящает себя преподавательской работе в Варшавском политехническом институте. Но во время оккупации Беларуси в 1941 г. внезапно возвращается в Минск, становится бургомистром города, возглавляет совет доверия при генеральном комиссаре Беларуси Вильгельме Кубе и одновременно поддерживает связи с представителями польской Армии Краевой. Погиб в 1943 г.

Тадеуш Ивановский (1882—1970) изучал биологию в Санкт-Петербургском университете. В 1905 г. отец, пытаясь уберечь Тадеуша от политической активности, отправляет его подальше от разгоревшейся революции на обучение в Сорбонну. Однако там у Тадеуша внезапно «просыпается» литовская идентичность, он изучает литовский язык, избирается секретарем парижского общества «Литва» и превращается в Тадаса Иванаускаса. В 1919 г. он переезжает во «временную столицу» молодого Литовского государства — Каунас, становится создателем первого в Литве зоологического музея и одним из организаторов Каунасского университета. Политические катаклизмы середины XX в., судя по всему, не отразились на его судьбе. После войны Тадас становится одним первых академиков АН Литовской ССР, создателем и руководителем академического института биологии. До глубокой старости он преподавал в Вильнюсском и Каунасском университетах, был членом редколлегий ряда научных и популярных журналов.

И последнее, что необходимо отметить, касаясь биографии Ивановских. Польский, белорусский и литовский национальные проекты формировались как проекты конкурентные. Исследователи отмечают, что даже тогда, когда польско-белорусско-литовские отношения обострились, отношения между братьями остались прежними. Феномен братьев Ивановских невозможно объяснить обстоятельствами семейного воспитания, генеалогии или образования, это результат социальных практик культурного пограничья, которым являлась как сама Беларусь, так и малая родина семьи. Они аналогичны тем, которые сложились в западной части белорусского Полесья.

Библиография

1. *Абушенко В.* Креольство как ино-модерность Восточной Европы (возможные стратегии исследования) // Перекрестки. Журнал исследования Восточноевропейского пограничья, 2004. — № 1—2. — С. 124—160.
2. *Бобков И.* Этика пограничья: транскультурность как белорусский опыт // Перекрестки. Журнал исследования Восточноевропейского пограничья, 2005. — № 3—4. — С. 127—136.
3. *Бобровский П.О.* Гродненская губерния. Материалы по географии и статистике России, собранные офицерами Генерального штаба. — Т. 1. — СПб., 1863.
4. *Бондарчик В.К.*, *Браим И.Н.*, *Бураковская Н.И.* (ред.) Полесье. Материальная культура. — Киев: Наукова думка, 1988.
5. *Довнар-Запольский М.В.* Песни пинчуков. — Киев: Типография Императорского университета Св. Владимира, 1895.
6. *Дынько А.* Новейшая история ятвягов // Деды, 2011. — № 8.
7. *Зеленский И.* Минская губерния. Материалы по географии и статистике России, собранные офицерами Генерального штаба. — Т. 1. — СПб., 1864.
8. *Карский Е.Ф.* Этнографическая карта белорусского племени. — Пгр.: Тип. Рос. Акад. наук, 1917.
9. *Климчук Ф.Д.*, *Кривицкий А.А.*, *Никончук Н.В.* Полесские говоры в составе белорусского и украинского языков / В.К. Бондарчик, И.Н. Браим, Н.И. Бураковская (ред.) // Полесье. Материальная культура. — Киев: Навукова думка, 1988.
10. *Клімчук Ф.Д.* Моўная сітуацыя ў Берасцейска-Пінскім Палессі ў XIX—XX стст. // Загароддзе-3. Матэрыялы навукова-краязнаўчай канферэнцыі «Палессе ў XX стагоддзі», 1—4 чэрвеня 2000 г. — Беласток — Мінск: Тэхналогія, 2001.
11. *Коялович М.О.* О расселении племен Западного края России. — М.: Тип. Бахметева, 1863.

12. *Лебедкин М.О.* О племенном составе народонаселения Западного края Российской империи // Записки Императорского Русского географического общества. — Кн. 3. — СПб., 1861. — С. 143—44.
13. *Риттих А.Ф.* Этнографическая карта Европейской России. — СПб.: Картографическое заведение А.А. Ильина, 1875.
14. *Романов Е.Р.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. — Вильно: Издание Управления Виленского учебного округа, 1911.
15. *Семенов П.П.* (ред.). Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / Под ред. П.П. Семенова. — Т. 3. — СПб.: [Тип.] М.О. Вольф, 1882.
16. *Снапковский* и др. Из воспоминаний бывшего Первого секретаря ЦК Компартии Белоруссии П.К. Пономаренко об установлении государственных границ между БССР и УССР // Государственные границы Беларуси: сб. док-в и матер. в 2-х т. — Т. 2. (ноябрь 1926 — декабрь 2010) / Сост.: В.Е. Снапковский, А.В. Тихомиров, А.В. Шарапо. Минск: БГУ, 2013.
17. *Талько-Гринцевич Ю.* К антропологии народностей Литвы и Белоруссии // Труды антропологического общества при Военно-медицинской академии. — Т. 1. — Вып. 1. — М., 1867.
18. *Терешкович П.В.* Этническая история Беларуси XIX — начала XX в.: В контексте Центрально-Восточной Европы. — Минск: БГУ, 2004.
19. *Терешкович П.В.* Пограничье как судьба: метаморфозы идентичности в восточноевропейском пограничье // Ab Imperio, 2009. — № 1. — С. 202—208.
20. *Титов В.С.* Историко-этнографическое районирование материальной культуры белорусов. — Минск: Наука и техника, 1983.
21. *Усманова А.* Концептуализируя пограничье: от культурной антропологии к семиотике культуры // Перекрестки. Журнал исследования Восточноевропейского пограничья, 2004. — № 1—2. — С. 209—234.
22. *Флоринский Т.Д.* Славянское племя: Статистическо-этнографический обзор современного славянства. — Киев: тип. Императорского университета, 1907.
23. *Цадко О.* Полесье и опыт национального конструирования // Палітычная сфера, 2016. — № 24 (1) . — С. 78—93.
24. *Цітоў В.С.* Этнаграфічная спадчына. Беларусь. Краіна і людзі. — Мінск: Беларусь, 1996.
25. *Чубинский П.П.* Краткое извлечение из доклада, прочитанного П.П. Чубинским // Географические известия, 1872. — № 1.
26. *Шпарага О.* Как и зачем концептуализировать Беларусь? // Перекрестки. Журнал исследования Восточноевропейского пограничья, 2004. — № 1—2. — С. 198—208.
27. *Шпилевский П.М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. — СПб. [б.и.], 1858.
28. *Эремич И.* Очерки белорусского Полесья // Вестник Западной России, 1867. — Вып. 8. — Вильно.

29. *Эркерт Р.Ф.* Этнографический атлас западнорусских губерний и соседних областей. Берлин, 1863.
30. *Эркерт Р.Ф.* Взгляд на историю и этнографию Западных губерний России (с атласом) . — СПб.: тип. Дома призрения малолет. бедных, 1864.
31. *Chang H.* Re-examining the Rhetoric of the «Cultural Border» // Electronic Magazine of Multicultural Education, 1999. — Vol. 1. — No. 1. — Winter.
32. *Obrębski J.* Dzisiejsi ludzie Polesia. — Warszawa, 1936.
33. *Wasilewski L.* Litwa i Biaiorus. Przeszlosc, terazniejszosc, tendencje rozwojowe. — Krakow, 1922.

ЧУДЬ НА ПИНЕГЕ И В ОКРЕСТНОСТЯХ: 5+ ЖИЗНЕЙ ОДНОЙ СПОРНОЙ КАТЕГОРИИ[1]

Гаврилова Ксения Андреевна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Европейского университета в Санкт-Петербурге. Санкт-Петербург, Россия
E-mail: kgawrilova@eu.spb.ru

Прежде всего является вопрос: живет ли в настоящее время в Архангельской губернии Чудь как особое племя. Вопрос этот для жителей здешней губернии покажется странным: всем здесь известно, что в настоящее время Чуди, как особенного народа, нет ни одного человека в Архангельской губернии. Между тем в разного рода географическо-статистических сочинениях о нашем крае не в редкость встретить уверения в противном.

[Ефименко, 1869 (1), с. 2—3].

Деревня Нюхча с. Пинежского района Архангельской области расположена в верхнем (в пределах района) течении Пинеги, в 2009—2011 гг. насчитывала около 500 человек постоянного населения в обеих частях, *Нюхче* и *Занюхче*, располагала стандартным для небольшого поселения набором объектов социальной инфраструктуры (несколько магазинов, средняя школа, детский сад, клуб, почтовое отделение) и была относительно изолирована от ближайших населенных пунктов — как с точки зрения коммуникаций (мобильная связь отсутствовала, телефония работала с перебоями), так и с точки зрения транспорта (рейсовый автобус, соединявший Нюхчу с нижними деревнями и районным центром, ходил четыре раза в неделю). В начале 2000-х гг. деревня получила известность на уровне района и даже за его пределами благодаря деятельности этнического активиста из Москвы Сергея Григорьева, запомнившегося Пинежью под именем «чудского вождя» и утверждавшего, что в Нюхче до сих пор проживает

[1] Текст подготовлен при поддержке гранта «Российские гавани Трансарктической магистрали: пространства и общества арктического побережья России накануне новой эпохи развития Северного морского пути» (государственное задание Минобрнауки РФ № 33.2257.2017/ПЧ, 2017—2019 гг.).

автономная этническая группа *чудь*[2], учтенная Всероссийской переписью населения 2002 г.

Характерной особенностью полевого исследования *новой пинежской чуди* было постоянное ощущение *ускользания* самого объекта и его следов — и материальных, и дискурсивных — из поля зрения исследователя. Несмотря на то, что за период 2009 — 2011 гг. я успела взять интервью у самого активиста [ПМА 1], провести серии интервью с жителями Нюхчи и других деревень верхней Пинеги [материалы ДКРС], проработать доступную региональную литературу, нюхченские архивы [ПМА 2] и провести систематическое наблюдение в самой деревне, я не могла ответить на простые вопросы: что за люди составляют *новую пинежскую чудь*, кто такой Сергей Григорьев, что он делал и продолжает делать в деревне Нюхча. Безразличие к интересовавшим меня вопросам многих нюхченцев, равно как и отсутствие действующего музея или чудской общины, теоретически могло быть обусловлено временно́й дистанцией (более десяти лет) — и именно поэтому я сочла продуктивным рассмотрение имеющихся источников как *дискурсивного поля*, отражающего набор конфликтующих риторических программ участников ситуации, возникшей вокруг *чудского проекта*. Такой подход позволил мне, с одной стороны, преодолеть методологические трудности, неизбежные при антропологическом исследовании событий (теперь уже) двадцатилетней давности, а с другой — побудил предварить анализ пинежского кейса рассмотрением более широкого контекста бытования *чуди* как этнической категории, ибо интенсивная жизнь *чуди* на категориальном уровне насчитывает больше века.

Полевая работа в регионе проводилась в рамках этнолингвистических экспедиций кафедры русского языка филологического факультета СПбГУ по теме «Духовная культура Русского Севера в народной словесности» (руководитель темы — О.А. Черепанова) в период 2007—2012 гг. Цитаты из архива экспедиции снабжены пометой *ДКРС* и приводятся в орфографической записи с указанием пола информанта, года его рождения и места записи интервью.

Далее последовательно анализируются опыт концептуализации чуди исторических преданий в советской академической традиции, конфигурация «чудских» мотивов устной традиции

[2] Далее для обозначения деятельности Сергея Григорьева, направленной на утверждение и продвижение чуди как народа Пинежья, будем использовать словосочетание *чудской проект*; саму же утверждаемую чудь деревни Нюхча будем называть *новой пинежской чудью*.

Пинежья и их связь с опубликованными (популярными) источниками об истории и фольклоре региона, *чудской проект* Сергея Григорьева в контексте других традиционалистских этнических проектов постсоветского времени с акцентом на анализе специфических этнических «определителей» *новой пинежской чуди* и способов их институциализации, хроника появления *чуди* как этнической категории в официальных перечнях к государственным переписям, и наконец, внешние (СМИ разных уровней) и внутренние (сообщества Нюхчи) реакции на опыт воображения/локализации народа чудь на Пинеге. В итоге изначально задуманная статья о курьезе постсоветской этнической практики трансформировалась в исследование о том, как несколько «жизней» спорной категории делают перекодировку фольклорного персонажа в этнического агента возможной и даже логичной[3].

Чудь исторических преданий: этническая категория или нарративная позиция?

Актуальность лексемы *чудь* для современного севернорусского диалекта русского языка достаточно высока[4] — что обусловлено локальными вариантами фольклорной традиции, включающей чудь как действующее лицо исторических преданий. Наиболее развернутые толкования лексемы (категории) *чудь* представлены в этнографической и фольклористической литературе. Так, согласно словарю «Славянские древности», чудь «в народных верованиях русских Европейского Севера, Урала, Сибири — мифическое население разных эпох, [которому] приписываются свойства инородцев, антагонистов-нехристей,

[3] Отдельные фрагменты этой работы представлялись ранее: в 2009 г. как отчетный текст по курсу «Антропология этничности» факультета антропологии ЕУСПб (руководители Е.В. Головко и С.А. Штырков), в 2012 г. на конференции ВДНХ-6 в качестве доклада «Как в локальном тексте Пинежья появилась новая чудь: уроки краеведов и Всероссийской переписи 2002 года» (ЕУСПб; руководитель секции Е.А. Мельникова). Я выражаю признательность всем коллегам, комментировавшим тему и тексты. Отдельную благодарность я приношу моим коллегам по филологическому факультету СПбГУ, вместе с которыми я проводила полевые исследования на Пинеге — Е.А. Гречишкиной, Е.Е. Ермолаевой, И.С. Кукушкиной, П.А. Офимкиной, Н.С. Симанковой и Е.А. Филонову.

[4] При этом *чудь* не фиксируется толковыми словарями современного литературного русского языка. Наиболее поздняя фиксация относится к середине XX века [Толковый словарь, 1940], где лексема снабжена пометой *истор.* и толкуется как ‘У славян — общее название финских племен’. В диалектных словарях напротив представлен широкий словообразовательный ряд, так или иначе возводимый к корню *чу*(*д*)-.

мифических предков, нечистой силы», причем фольклорную чудь следует отличать от «летописной (исторической), под которой понимают разные группы финно-угорских народов» [Березович, 2012, с. 560]. В данном разделе меня будет интересовать практика проведения категориальных границ между *разной* (условно исторической и мифической) чудью и в целом формирование академической традиции категоризации чуди как этнической группы (а лексемы *чудь* как этнонима) на материале фольклорных источников.

В севернорусской устной традиции репертуар мотивов, связанных с чудью, достаточно устойчив: чудь фигурирует в этиологических и топонимических преданиях как древний устроитель ландшафта, от которого в современности остаются языковые (чаще всего, топонимы) или материальные следы (городища, кладбища или целые поселения, основанные чудью); чудь участвует в древней войне в качестве жертвы или, реже, захватчика (зачастую мотив реализует идею *движения* чуди: чудь *идет*, *бежит*, *проходит*, попутно изменяя данный локус); чудь погибает, исчезает, погребает себя; чудь обладает сокровищами, прячет под землей клады; чудь наделяется чертами, принципиально отличающими ее от современного населения (чудь как великаны, чудь исповедует иную религию, чудь «белоглазая» или ослепшая) и некоторые др. [Ефименко, 1869 (1), с. 1—44; Смирнов, 1972, с. 55—62; Криничная, 1987, с. 81—97; Дранникова, 2008; Березович, 2012, с. 560—562]. Чаще всего чудь определяется как древнее население края, вытесненное или «ассимилированное» предками современных жителей: соответственно, за развернутыми в преданиях мотивами исследователи пытаются реконструировать «реальные» исторические события и общности.

Показательные примеры таких реконструкций сформировали исследовательскую традицию на стыке истории, этнографии и фольклористики. Н.А. Криничная рассматривает связанные с чудью сюжеты Беломорско-Онежского фольклора как цикл преданий о «заселении и освоении края», в котором отразились «воспоминания о первых контактах “чуди” (аборигенов) с новгородцами (IX—X вв.)» [Северные предания, 1978, с. 6—7]. Чудь определяется как *аборигены края* («чужие предки») и на основании общности мотивов помещается в «типологический ряд аборигенов» из фольклора других народов. Несмотря на наличие типологических параллелей, в северных преданиях Криничная, прежде всего, ищет «историческую основу», все «мифологические трактовки» чуди объясняет «синкретизм[ом] преданий и мифологических произведений в начальный период становления

народной исторической прозы», а к набору типичных мотивов, связанных с чудью, применяет стратегию *рационализации* — рассмотрения фольклорных текстов как изложения искаженных восприятием исторических реалий и реинтерпретации их в соответствии с известными историческими фактами (например, мотив самопогребения чуди объясняется типом жилищ или захоронений «некоторых финно-язычных народов»; определитель «белоглазая» — слабой пигментацией глаз аборигенов и т.д.) [Криничная, 1987, с. 77—97]. Прагматика исторических преданий, в которых отразились «рудименты» мифологизирующих нарративов о чуди, видится в данном случае в сохранении «памяти» об исторических событиях — контактах между разными этническими группами или условиях появления археологических памятников.

Советская эпистемологическая традиция — наследуя дореволюционным этнографическим работам М. Кастрена, П.С. Ефименко — утвердила чудь как историческую общность, ретроспективно закрепив за ней эссенциальный параметр *этничности* и связь с финно-угорской языковой семьей. Например, В.В. Пименов (1965) осмысляет чудь фольклорных текстов как консолидированную народность, воплощающую одну из стадий этногенеза вепсов — между летописной («курганной») *весью* и современными представителями народа[5].

В работах Криничной, во многом обобщающих опыт советских исторических исследований, лексема *чудь* последовательно трактуется как этноним и соотносится с «прибалтийско-финскими племенами», которым противопоставляются «славянские пришельцы» — носители устной традиции преданий [Северные предания, 1978, с. 6—7; Криничная, 1987, с. 77, 96]. Источниками, на которых архангельский фольклорист Н.В. Дранникова основывает свой поиск референтной группы для «этнонима» *чудь*, выступают материалы дореволюционной этнографии, «норвежско-саамская повествовательная традиция», тексты современного русскоязычного фольклора. В первом случае рассматривается практика употребления лексемы *чудь* в качестве официального названия вепсов, во втором — обозначение при помощи категории «различных этнических групп, пришедших с востока (реже с запада) на саамские территории и занимавшихся разбоем»,

[5] Идея исторической преемственности этнических сообществ, обозначаемых лексемами *чудь* и *вепсы*, настолько устойчива, что зачастую реализуется в современной этнографии вепсов без каких-либо оговорок [Королькова, 2013].

в третьем — употребление лексемы для описания «аборигенного населения, жившего на территории Севера до прихода русских» [Дранникова, 2008, с. 19—44]. В разных локальных традициях чудь соотносится с разными этническими группами — финнами, карелами, шведами, вепсами или даже русскими, но тем не менее исследовательница не исключает «…возможност[и] существования в глубокой древности народа с таким же названием <…> [который] мог относиться к прибалтийско-финской группе» [Там же, с. 38]. В рамках же севернорусской устной традиции (и архангельской как ее части) память о контактах с древним *народом*, чудью, сохраняется в редуцированном или мифологизированном виде: «В русской культурной традиции название чудь относилось к различным финно-угорским народам, жившим на территории Европейского Севера до прихода русских и позднее ассимилировавшихся с ними» [Там же, с. 37—38].

Интерпретация лексемы *чудь* как этнонима, отсылающего к исторической этнической группе (или группам), не ограничена академической традицией, но представлена в научно-просветительских изданиях, иногда непосредственно влияющих на современный локальный фольклор. Показательным примером в этом случае выступает справочник-путеводитель «Светлое Пинежье» [Светлое Пинежье, 2008; далее — СП], популярный среди жителей деревень Пинежского района разных возрастов и профессий в конце 2000-х гг. Второе издание книги обобщило многолетние полевые фольклорно-этнографические обследования пинежских деревень экспедициями под руководством московских исследователей А.А. Ивановой и В.Н. Калуцкова. Помимо описаний природы Пинежья, «традиционной» пинежской деревни или дома, отдельных разделов о семи «селенческих кустах», в книге собраны образцы пинежского фольклора (содержательно мало чем отличавшиеся от существовавшей в то время устной традиции) в виде цитат или в пересказе — в том числе несколько исторических преданий о чуди. На страницах СП *чудь* интерпретируется как гипероним, используемый носителями фольклора для обозначения ряда реконструируемых этнических групп — «протосаамов», «самоедов», «ненецких родов», «пермян», «заволочской чуди» — населявших регион до русской колонизации [Там же, с. 22—23; Калуцков и др., 1998, с. 42—45]. В рамках данной модели «этноним» не предполагает определенного референтного сообщества, зато упоминания о чуди репрезентируются одновременно как историческое свидетельство о том, что «контактировавшие» группы существовали, и как реалия

современной жизни региона — «следы» чуждых этнических групп, сохранившиеся поныне[6]. Характерными следами авторы считают актуальную топонимику (складывающуюся в целые «чудские карты») и «“чудской” культурный слой», возрастающий «по мере продвижения в верховья» Пинеги. Последнее подразумевает, что реально существовавшая чудь исторических преданий буквально ушла вверх по реке и именно поэтому жителей верхних деревень до сих пор «считают не вполне русскими»: «Оттесненная с поймы Пинеги вглубь лесов, на малые реки, “чудь” вела замкнутый образ жизни и вступала в контакт с русскими в случае крайней необходимости (главным образом, в поисках пропитания, не гнушаясь похищениями детей и людоедством)» [Калуцков и др., 1998, с. 46—49; см. также СП, 2008, с. 23—24, 94]. И поскольку чудь воспринималась (очевидно, носителями фольклора) как «первобытные насельники», все типичные для исторических преданий о чуди мотивы квалифицируются авторами как специфический случай мифологизации нерусских и неправославных соседей.

Я позволила себе представить столь подробный обзор практики категоризации лексемы *чудь* как этнонима, отсылающего к одному или нескольким — чаще всего «финно-угорским» — «народам», чтобы пошагово продемонстрировать механизм натурализации представления о чуди как о реальной, этнически специфичной группе людей. Именно эта процедура привлечения аргументов, рационализации фольклорного материала, допущения интерпретационных сдвигов воспринимается впоследствии популярной, краеведческой литературой, периодическими публикациями и интернетом, описывающими чудь как народ, когда-то существовавший или до сих пор существующий. А раз чудь — стабильное сообщество людей, она подпадает под один из типичных воображаемых сценариев развития «этноса»: обмен культурными навыками с соседями, вытеснение другим сообществом или «ассимиляция», гибель. Более того, благодаря представлениям о чуди «летописной» и Русском севере как территории, некогда заселенной финно-угорскими народами,

[6] «[Н]ынешние пинежане в большинстве случаев идентифицируют себя как потомков новгородцев, а все остальные неславянские этносы, проживавшие (или ныне живущие) на Пинежье, называют собирательным словом “чудь”, утрачивающем в этом случае свою этническую определенность <…> Для нынешних пинежан оппозиция *новгородцы/чудь* равносильна оппозициям *русский / нерусский*, *православный / языческий*» [Калуцков и др.. 1998, с. 46]. Отмечу, что никаких свидетельств об употреблении лексемы *чудь* для обозначения «ныне живущих» «нерусских» или «языческих» этнических групп, мне неизвестно.

чудь исторических преданий получает этническую спецификацию и рассматривается не просто как исторические сообщества, а как примордиальные предшественники этнических групп, известных сегодня и даже имеющих с чудью общие антропологические характеристики, генетические связи, особенности культуры и, возможно, название. Модерная логика деления мира по этническому критерию позволяет утверждать существование в древности изоморфной этнической группы — которая, как я продемонстрирую позднее, в современности может даже заявить освященное историей право на «этноним». Иными словами, переосмысление фольклорных текстов согласно этой логике, с одной стороны, навязывает этническое прочтение описываемого в тексте (нападение чуди в предании означает агрессию одного народа по отношению к другому), с другой — «высвобождает» вакантную этническую ячейку, на которую может найтись претендент.

Этнизирующие трактовки *чуди*, на мой взгляд, не выдерживают критики — и не только потому, что ретроспективно предполагают длительное существование устойчивых и преемственных коллективов, определяющихся через этничность[7], но и потому что требуют интерпретации фольклорных текстов как исторических источников[8]. Я не стану задаваться вопросами о том, существовала чудь на самом деле или нет, как и кем именовалась, когда появились чудские нарративы, так как более продуктивным мне представляется исследование функций чуди как персонажа в структуре текста и прагматики воспроизводства соответствующих нарративов в рамках локальной традиции.

Для устной традиции европейской части России в целом характерны этиологические предания, объясняющие происхождение локального ландшафта или актуальной топонимики посредством апелляции к событиям древности. Так, в основе цикла

[7] Не углубляясь в критику примордиальных (объективирующих, биологизирующих) трактовок этничности как статичного социального феномена, я оговорюсь, что разделяю конструктивистский взгляд на этничность, восходящий к работам Ф. Барта, и нахожу продуктивными методологические предостережения против эссенциализации понятия (этнической) идентичности [Абашин, 2005; Брубэйкер, Купер, 2002], а также замечания о многозначности, ситуативности и ограниченности применения самой категории *этничность* [Banks, 2005].

[8] Критика историзирующего прочтения фольклорного текста стала достоянием истории фольклористики, поэтому я ограничусь ссылкой на классическую работу, в которой упоминаются и предания о чуди: «[П]риурочение чуди к разным местам повторяет движение русской колонизации <…> [Предание] воспроизводит для каждой новой местности единый сюжет, восходящий к широко распространенному типу преданий о некоем прежнем населении» [Байбурин, Левинтон, 1983, с. 8].

новгородских преданий о нашествии «литвы» (по совокупности мотивов близких фольклору о чуди) находится представление о древней войне, обусловившей социальный слом в истории места, в результате которого из региона исчезли *прежние* насельники, оставив после себя «жальники» (курганы). Прагматика этиологических рассказов заключается в формировании представлений о системе пространственных объектов, соотносимых с «миром чужого» и отмеченных как «локусы ритуального тяготения и / или суеверного избегания», а также в объяснении связанных с локусами практик современных жителей [Штырков, 2012, с. 47—52, 158—160, 176—179].

Для исследования прагматики исторических преданий о «литве» или чуди важны две нарративные особенности подобных текстов. Первая — это *инаковость/чужесть* как характеристика участников древней войны, противопоставляющая их современному миру и его обитателям (нашествие становится границей, отделяющей нынешнее население от «раннего»). В ряде случаев похороненные на жальниках люди могут рассматриваться как «забудущие родители» — «чужие» покойники, «лишенные поминовения и семейной памяти», с которыми современная деревенская община выстраивает ритуальные отношения [Панченко, 2012, с. 143—166][9]. Другая важная особенность исторических преданий заключается в нерегулярности, контекстуальной обусловленности связи между нарративным ходом (мотивом), реализованном в предании, и определенным персонажем [Штырков, 2012, с. 146—160]. Выбор конфигурации элементов регулируется нарративной логикой, а не исторической памятью рассказчиков и тем более не историческими событиями[10]: в типологически близких рассказах о древней войне в качестве действующих лиц могут фигурировать разные «ранние люди», с которыми современные рассказчики выстраивают сходные ритуальные и дискурсивные отношения.

[9] Практика почитания «древних чудских кладбищ» описана на материале Вологодской области и Пермского края: «[С]овременное население четко различает “новых” родителей и “древних”: последние лежат на “древних могильниках” («Здесь лежат “не наши”, чужой, прежде живший народ, чудь, которая сама себя захоронила, и что не почитать их — большой грех» [со ссылкой на Л.С. Грибову — *К.Г.*])» [Штырков, 2012, с. 169—170; см. также Панченко, 2012, с. 161—165].

[10] Например, в пинежских преданиях чудь и новгородцы выступают исполнителями «парных» функций: одни наступают (захватывают, прогоняют) — другие бегут (исчезают, погибают). При этом нарративные позиции и номинации оказываются ситуативно заменяемыми: так, чудь может выступать и захватчиком земель, и жертвой нашествия, а вместо «новгородцев» гонителями могут выступать «двиняне» или «отряд Ивана Калиты» [ДКРС: м, 1932 г.р., Нюхча].

Принципиальная вариативность номинаций и нарративных позиций действующих лиц исторических преданий сочетается с неактуализированностью параметра их этнической принадлежности[11] — что особенно четко прослеживается в подборках преданий, записанных в разное время. Так, например, в коллекции преданий о чуди Н.А. Криничной этнические квалификации персонажей относительно редки и появляются исключительно в поздних записях (возможно, под влиянием вопросов собирателей): «коренное население… великорусы» противопоставляются «пришельцам с севера», «белоглазым племенам» (запись 1970 г.); «чушь была народ дикий… нападали на русских» (1969 г.), «одеты как лопаришки» (1969 г.) [Северные предания, 1978, с. 48—54]. И если принять во внимание, что *чужесть* является принципиальной характеристикой чуди как персонажа преданий, то можно утверждать, что *этнической* чужесть становится, прежде всего, в рамках академической традиции и тех текстов, которые так или иначе попали под ее влияние. Этнизирующая логика исследователей такова: существовали реальные этнические группы, которые мифологизировались в фольклоре в силу своей чужести или забвения исторических событий. На мой взгляд, следует говорить о нарративной позиции), характеризующейся через чужесть, которую исследователи последовательно категоризируют как этническую группу[12].

[11] Критика этнизирующих интерпретаций локальной ритуальной и фольклорной традиции представлена у А.А. Панченко [Панченко, 2012, с. 164]: «[Н]екоторые исследователи могли бы усмотреть в почитании *заложных*, *забыдущих* и *чудских родителей* гипотетическое влияние “финно-угорской” культуры. Мне, однако, подобные этноцентричные интерпретации не кажутся правдоподобными. Во-первых, я не склонен разделять эссенциалистские представления об устойчивой этнической специфике, особенно если речь идет об аграрной культуре, скорее здесь стоит говорить о локальных и региональных культурных формах, зачастую не совпадающих с языковыми и диалектными границами. Во-вторых, крестьянскую культуру эпохи Средневековья и Нового времени вряд ли стоит изображать и исследовать как нечто исключительно стабильное и неподверженное историческим изменениям».

[12] С осторожностью предположу, что эта практика корнями уходит в интерпретацию летописных категорий. Ср. [Березович, 2012, с. 560]: «Народные представления о чуди, отраженные главным образом в исторических преданиях, диалектной лексике и ономастике, находятся в сложных отношениях со сведениями о чуди летописной (исторической), под которой понимают разные группы финно-угорских народов — в первую очередь прибалтийско-финские племена, проживавшие к югу от Балтийского моря». Именно эти «сложные отношения», как кажется, заставляют исследователей искать и проводить семантические (категориальные) и референциальные (контекстуальные) границы внутри лексемы *чудь* — создавая таким образом протяженность от чуди «исторической» к чуди «мифической».

Для данного исследования важно, что именно этническую категоризацию чуди усваивают популярные публикации, СМИ и локальная устная традиция — в том числе в Архангельском регионе.

Чудь в устной традиции Пинежья и региональных популярных изданиях

На основе ряда публикаций фольклорной несказочной прозы Пинежья, сделанных в конце XX — начале XXI вв., а также полевых материалов экспедиции ДКРС (2007–2011 гг.) я охарактеризую репертуар мотивов, реализуемых в преданиях о чуди, и проанализирую способы ее категоризации в локальной устной традиции, краеведении и региональной периодике.

Совокупность мотивов, формирующих «чудской текст» на Пинеге, в целом коррелирует с уже описанной севернорусской устной традицией. Наиболее распространены топонимические и этиологические предания, задающие точку «исторического» слома, в результате которого чудь исчезла из региона, оставив распознаваемые рассказчиками следы в виде современной топонимики, объектов ландшафта или даже потомков[13]. Достаточно часто чудь соотносится с деревнями верхних селенческих кустов, причем такая локализация является частным случаем нарративного конструирования *дистанции* между рассказчиком и чудью, характерной для устной традиции Пинежья в целом[14]. Чаще всего дистанцию создает иная темпоральность, в которой существует чудь и происходят основные события, с ней связанные — заселение региона, нашествие, противостояние, исчезновение.

Временно́й разрыв, проводящий границу между нынешними жителями региона и чудью, в нарративах задается при

[13] О «чудском» происхождении топонимов, в том числе при реализации сюжета о битве с чудью см. в [Дранникова, 2008: № 1, с. 4, 12—15, 21, 24—29, 50; Калуцков и др., 1998, с. 20, 45—46]. В нарративах о чуди также фигурируют мотивы самопогребения, «ухода в землю» [Дранникова, 2008: № 21; Калуцков и др., 1998, с. 46), сокрытия кладов (Дранникова, 2008: № 4, с. 49, 50; Калуцков и др., 1998, с. 49].

[14] Дискурсивная локализация чуди в верховьях, в Кучкасе, Нюхче, Суре, Городецке, Острове фиксируется Дранниковой [Дранникова, 2008: № 3, с. 4, 5, 13, 14, 21, 25, 29]. Локализация самой границы между «верховьями» и «низовьями» варьирует в зависимости от географического положения рассказчика, но Нюхченский куст деревень, расположенный у южной границы района, жители Пинежья безоговорочно относят к верховьям.

помощи глагольных форм прошедшего времени («*Это такая наверно был люди… это население, люди такие жили, чудь*», «*чудь жила, там вверху она была*», «*там когда-то была чуш… она везде была поселёна*» [ДКРС]), наречий, местоимений или словосочетаний, обозначающих условный исторический период или неопределенное прошлое за пределами опыта рассказчика («*в чудские времена*», «*тогды когда-то до нашей эры ишшо*», «*когда-то давно-то на веках*», «*это было в Средние века, даже и раньше еще может*» [Там же]), а также при помощи прямых утверждений значимого отсутствия чуди на данном этапе («*чудь-то здесь я не знаю была ли нет… дак уж теперь все вымерли век веком*», «*чудь дак эта чудь у нас была раньше там, и поселения были говорят эти чудские… ак уж сейчас-то никого-о нету!*» [Там же]). «Чудские времена» отсылают к воображаемой древности, когда Пинежье было населено *чужими*, не-«нашими», «первыми людьми»[15] — «чудью белоглазой» — по отношению к которой современный рассказчик чаще всего не ощущает преемственности: «*У нас тут по преданию чудь белоглазая когда нашла была, наши-то местные вроде с чудью-то говорят что дружно жили, так ничо нормально ни чудь на наших, ни наши на чудь ничего, но вот почему-то на месте городков… было вот побоище очень сильное*» [Там же: м., ок. 1960 г.р., Городецк].

Сема *чужести*, *инаковости* доминирует в структуре образа персонажа, что особенно ярко проявляется в описаниях внешних отличительных признаков чуди или утверждении ее иной «социальной природы». Основное визуальное отличие, которое приписывается рассказчиками чуди, навязано лексикализованной формулой «чудь белоглазая», которая в устной традиции даже более устойчива, чем описанный корпус мотивов. Компонент *бело-* в определении интерпретируется как *очень светлый*, *лишенный пигмента* и соотносится с цветом глаз (светлые глаза в ряде случаев осмысляются как голубые), волос или кожи чуди — что противопоставляет ее местному населению или, наоборот, делает возможной преемственность между чудью и современными пинежанами с соответствующей внешностью. Показательно, что формула «чудь белоглазая» выступает не только

[15] В некоторых текстах чудь квалифицируется как «старые», «первые люди» или «первоходцы» — *аборигены края* в терминологии Н.А. Криничной — население региона, которое было вытеснено и сменено (например, «новгородцами»): «*Чудь-то наверно это старые люди первые люди были которые, там наверно в верховьях*» [ДКРС: ж., 1925 г.р., Веркола], «*Кеврола-то да все дак вот это наверное первые-то поселения вот этих чуди было*» [ДКРС: ж., 1935 г.р., Шотогорка].

как стержень, вокруг которого вырастает нарратив, но и как точка встраивания чуди в настоящее пинежских деревень: «*Вот там вверху, я думаю люди, белобрысые, белые волосы, я думаю что это останки от чуди*» [ДКРС: м., 1936 г.р, Шотова]. Граница между чудью и современными пинежанами (или их предками) также проводится при помощи описания иных культурных и религиозных практик обитателей «чудских поселений». Чаще всего чудь соотносится с «первобытными» людьми, которые — как известно из школьных уроков истории — были язычниками: «*Чудь-то уничтожали. Потому что чудь-то ведь преклонялись не одному богу, а у них богов-то было: бог солнца, бог неба, и дождя и всего. У них друга вера, у этих, у чуди-то*» [Там же: м., 1956 г.р., Городецк]. Идея *чуждости* наиболее полно выражается в нарративах, помещающих чудь за пределы культурно или социально приемлемого: например, чудь ассоциируется со способностью к колдовству, знахарству, чудь «космата», лишена одежды или заменяет ее собственным волосяным покровом, чудь ассоциируется с антропофагией («*Люди такие, которые детей таскали, ели их. Без штанов ходили. Где одежду-то брать? Детей воровали*» [Калуцков и др., 1998, с. 46—48]). Расподобление современного человека и чуди достигает пика в нарративах, прямо соотносящих последнюю с нечистой силой («*От чуди пошли все лешие*», «*Этих чудей боялись* <…> *Ставни в домах делали от них. Чуди — это и есть полудницы*» [Там же, с. 48—49]).

Итак, в локальной традиции распространены способы категоризации чуди как чужих, исчезнувших людей из прошлого и/или групп людей/существ с отличными от современного населения (социальными) характеристиками. Особый интерес для меня представляют случаи категоризации чуди — максимально удаленные друг от друга по шкале спецификации: как этнической общности (при помощи лексем *народ*, *племя* и этнонимов) или при помощи «нулевой» категоризации (чудь как *неважно/неясно кто*). Во втором случае рассказ о чуди редуцируется до ссылок на неопределенное событийное прошлое и констатации того, что сама лексема рассказчику известна, или представляет собой цепочку тяготеющих друг к другу мотивов с неопределенным действующим лицом. «Нулевая» категоризация чаще всего подразумевает, что чудь определяется не столько как сущность (кто она есть), сколько через значимое событие (с которым ассоциируется лексема): «*Раньше Городе́цк называлась Пога́нца потому что здесь поганцы, ну раньше были какие-то белые или чо ли, там сильная короче говоря война шла, драка, речка кровью текла*. [Это когда было?] *Это не знаю когды, давно было, белые да красные были что ли, или не белые да красные а какие там были не знаю, чудь*

кака-то что ли» [ДКРС: м., 1932 г.р., Городецк]. На другом полюсе спецификации находятся те нарративы, в которых чудь не только определяется как устойчивое — чаще всего, этническое — сообщество, но и помещается в широкий типологический ряд современных и исторических этнических групп.

В большинстве нарративов, где чудь фигурирует как социальная группа, рассказчики определяют ее при помощи лексем и словосочетаний со значением «этническая общность»: *народ*, *народность* («*народ такой чудь-то*, *чудью-то называли вот*», «*ну это народность раньше была чудь называлась*» [Там же]), *нация* («*Как уже это*, *чудь — это как вроде*, *чудь бело-вежская ли как ли. Звали. Это люди как на-нация такая как*» [Там же]), *племя* или *племена* («*а ну слыхать-то я слыхала*, *что чудски племена здесь были да всё*» [Там же]), *раса* («*ну чудь*, *чудь — это люди* <…> *они-от както похожи глазами все тёмноват-*, *узкогла-*, *ну* <…> *раса как така*» [Там же]), *местное* или *коренное население* («*белоглазая чудь — это белы финны* <…> *они ну местное-то население*, *коренное-то*, *здесь были же финны*» [Там же]). Чудь как этническая группа в рамках локальной традиции концептуализируется на пересечении двух осей — диахронической и собственно этнической. С точки зрения диахронии она описывается как историческое сообщество, которое либо бесследно исчезло, либо — реже — оставило после себя потомков. По этнической же оси чудь соотносится с одной из современных, известных рассказчику этнических групп — чаще всего с теми, кого академическая традиция и наследующая ей научно-популярная обобщенно называет «финно-угорскими народами» или «народами», населяющими регион: «*Сначала здесь чудские племена были*, *карело*, *ну типа карело-финских* <…> *глаза наверно светлые*, *у них эт- скулы ведь выступающие* <…> *а похожи-то они на этих ведь*, *на ненцев ли где ли*» [Там же: ж., 1949 г.р., Сура], «*там* [на чудских городках — *К.Г.*] *когда-то была чуш*, *фины каки-то чуши*, *по рассказам мужиков*» [Там же: м., 1927 г.р., Городецк], «*чудь белоглазая*, *дак у нас-то кругом болота*, *так северней до нас зыряне*, *вот это видимо коми да ненцы*» [Там же: ж., 1931 г.р., Пиринемь]. Проекция современной этнической карты на неопределенный исторический период утверждает тождественность (или, по крайней мере, преемственность) между воображаемыми людьми из прошлого, современными этническими / локальными группами и фольклорной чудью.

Констатация влияния популярных исторических и этнографических публикаций, краеведческих проектов и газетных статей на устную традицию стала общим местом исследований современного состояния «традиционного» фольклора.

На пинежские фольклорные нарративы вполне предсказуемо оказывает влияние областная и районная периодика[16], а также издания, посвященные различным аспектам истории, культуры и фольклора региона.

На рубеже веков этнографическое внимание к Пинежью было стабильно высоким: каждое лето в районе работали индивидуальные исследователи и экспедиции из научных центров Москвы, Петербурга, Архангельска. Тогда же продукты их изысканий стали массово появляться в районных и деревенских библиотеках. Если еще в 1990-е гг. на краеведческих полках в основном стояли книги о природе или искусстве края (например, [Мильчик, 1971; Пинежье, 1988]), то начало XXI в. ознаменовалось наплывом научно-популярных работ, некоторые из которых издавались совместно московскими или архангельскими специалистами и Управлением Культуры Пинежского района[17] — и впоследствии распределялись по местным библиотекам. Тогда же особую популярность приобрело второе издание уже упомянутого «Светлого Пинежья», вышедшее тиражом 2000 экземпляров: книга рассматривалась как сборник сведений о традиционной культуре региона, снабженный фотографиями деревень и упоминаниями о конкретных жителях, и покупалась не только местными краеведами и работниками клубов, но и «рядовыми» читателями[18].

---

[16] В архангельской областной прессе начала XXI в. чудь чаще всего упоминается в условно «историческом» контексте — в качестве первопоселенцев архангельских земель, одного из легендарных и/или летописных финно-угорских племен, культуру которого помогают «разгадать» археологические находки. Цель подобных статей варьирует от (ре)конструкции ранней истории собственной деревни до поиска «корней» всего архангельского севера, но так или иначе предполагает формулировку этнической генеалогии чуди, соотнесение ее с историческими или современными «народами», утверждение «генетической» связи между чудью и нынешним населением региона. Например: «*Такие финно-угорские племена как весь*, *меря*, *мурома*, *мещера*, *чудь были полностью истреблены или ассимилированы славянами*, *образовавшими таким образом северорусской народность*» [Занина, 2015а]; см. также [Там же, 2015б; Кто наши предки 2005; Здесь Русома, 2017; По чудским городищам, 2003].

[17] Например, [Пинежская свадьба, 2006; Пашкова, 2008; Пинежские сказители, 2008; СП, 2008].

[18] Материалы из СП использовались при организации деревенских праздников, в публикациях районной газеты, но главное — книгу действительно активно читали. Так, в 2009 г. участники экспедиции ДКРС отметили около десятка случаев, когда информанты отвечали на вопросы этнографического характера либо со ссылкой на СП, либо отказом, мотивируя его тем, что есть СП, в котором и так все уже написано.

Влияние печатных источников распространяется и на местные краеведческие проекты[19], и на устный фольклор в целом. В уже упомянутой книге [Дранникова, 2008, с. 101, 104—105, 109—110, 116—118, 122—123] автор указывает те публикации, которые обусловили появление сюжетов или структурные особенности записанных преданий о чуди. Кроме того, сами рассказчики нередко упоминают источники, в которых они почерпнули ту или иную версию событий: «*Дак чудь-то она была по всему Пинежью, считай, свои племена. В Нюхче чудь была и здесь тоже чудь была. Нынче вот газетка пришла про Ваймушу — "Пинежье". Там вот пишет Нетёсова, что там чудь-то была, ее вытесняли потом племена новгородцев*» [Там же: № 1, с. 92—93][20]. Риторической целью подобных ссылок чаще всего служит легитимация собственной версии представлений о чуди через опору на авторитетный печатный источник — лучше всего, книжный. Для меня, впрочем, важно не столько заимствование конкретных сюжетных ходов, сколько усвоение (риторическое *освоение*) практики помещения чуди в этническую систему координат.

Категоризация чуди как исторического народа, к которому приложим типичный сценарий — контакты / исчезновение / ассимиляция — в данный момент служит риторической основой представления о сохранении в регионе «потомков» чуди. В большинстве случаев «потомки» — как и сама чудь — локализуются «в верховьях», в другой деревне или в другой семье и отличают-

[19] Переосмысленная как историческое сообщество, чудь занимает свою нишу в краеведческих хрониках места, сотканных из разномастного спектра доступных краеведам источников. Так, в начале 2000-х гг. один из жителей деревни Городецк [ДКРС: м., 1952 г.р., Городецк] пытался переосмыслить разнородные сведения о чуди (от местного фольклора до фрагментов трудов Н.М. Карамзина и М.В. Ломоносова, от популярных статей из журналов «Техника — молодежи» 1980-х гг. до глав «Светлого Пинежья») в форме кратких хроник и поэтических текстов. Показательно, что его материалы использовались сотрудниками местного дома культуры для проведения праздников: например, в сценарий праздника «Не исчезай, мое село!» был помещен исторический блок, представлявший битву чуди с новгородцами, уход чуди в Нюхчу и затем «в землю» в качестве фактов ранней истории деревни [ДКРС; Дню деревни быть, 2007].

[20] Н.А. Нетёсова — пинежский краевед, известная своими публикациями по истории Ваймуши, ваймушских семей и всего пинежского региона, а также организацией в своей деревне краеведческого музея «Истоки», (см. [Кузнецова, 2017]). Например, о чуди на территории района: «Как же называли прапинежан до X века? Чудью. Это многочисленная народность с примитивным образом жизни <…> Для своей защиты чудь строила городища на крутых склонах и в случае нападения врага бросала сверху деревья и камни. При неудаче чудь добровольно умерщвляла себя и зарывалась в землю» (Нетёсова, 2003).

ся от основного населения Пинежья визуально или генеалогически: «*Коренное-то, здесь были же финны. Вот, как, а новгородцы пришли, ну вот то есть мы так сказать. Здесь захватили-то*» [ДКРС: м., 1962 г.р., Немнюга], «*у нас на деревне дак например говорят где-то в верховье они, вот потомки этих чуди-то есть*» [Там же: ж., 1954 г.р., Немнюга]. Впрочем, в конце 2000-х гг. — после появления *новой пинежской чуди* в Нюхче и роста актуальности темы в регионе — появились единичные тексты, сокращающие дистанцию между рассказчиком и чудью: «*Это люди как на- нация такая как. Как вот. Ак мы все из этой чуди ба и состоим дак. Раньше вот она в Нюхче там эта чудь была*» [Там же: ж., 1953 г.р., Сульца][21]. В данном случае показательна общая модальность сомнения, с которой рассказчик категоризует чудь как «нацию» (значение сравнения у местоимений и частиц «как», «такая как», «как вот») и делает предположение о принадлежности «нас» к этой нации (усилительные частицы «ак», «дак», модальное слово «ба» со значением вероятности). Это особенно показательно на фоне тех нарративов, в которых рассказчики отождествляют себя с потомками новгородцев через употребление местоимений «мы», «наш» без каких-либо модальных смягчений: «*Мы, в общем новгородцы, их* [*чудь — К.Г.*] *разбили, погнали, с земли-то. Это было в Средние века даже и раньше еще может, мы в общем прогнали их, князь там, наш воевода* <…> *воскликнул воевода-то, что погана река там*» [Там же: м., 1960 г.р., Явзора]. Иными словами, значимая дистанция между рассказчиком и чудью (ее потомками), при отсутствии других инструментов, может задаваться модальностью повествования, причем безусловного отождествления себя с чудью (вроде «наш народ ушел под землю») в нарративах никогда не происходит.

Итак, в начале XXI в. ядром образа чуди в устной традиции Пинежья была квалификация ее как чужих людей из прошлого, отличных от современных жителей. Дистанция между «нами» (современными пинежанами, жителями деревни или семьей рассказчика) и чудью артикулировалась через описание внешнего вида, культурных и религиозных особенностей или иной

[21] Экспертное знание о потомках чуди охотно демонстрируют жители Пинежья, имеющие опыт общения с фольклорно-этнографическими экспедициями. Так, сотрудница дома культуры деревни Городецк [ДКРС: ж., 1966 г.р., Городецк], не раз выступавшая организатором Дней деревни, подозревала «потомка чуди» в собственном супруге, причем свое мнение она подкрепляла не только общеизвестным представлением о «чудской» внешности («*волос светлый, русый, глаза голубые*»), которой тот соответствовал, но и ссылкой на заезжего «антрополога», который оценил форму черепа супруга как чудскую.

этнической принадлежности чуди, но основное противопоставление опиралось все же на временной (событийный) разрыв. Практика этнической категоризации чуди — и, соответственно, интерпретация преданий как отражения исторических фактов взаимодействия местного населения с иноэтничными соседями — усваивалась локальной традицией через посредство «городских историографий» [Штырков, 2012, с. 33—40], в результате вторичной фольклоризации (например, благодаря изданию «Светлое Пинежье») или распространения популярных текстов через СМИ. Впрочем, на данном этапе продуктивнее говорить не об одностороннем влиянии, а о взаимообмене между перечисленными источниками и устным фольклором. Так или иначе, для дальнейшего исследования принципиальны три особенности современных представлений о чуди на Пинеге. Во-первых, представление о существовании «потомков» чуди в верховьях реки — чаще всего, в Нюхченском кусте деревень. Во-вторых, усвоение пинежанами практики «творческого» обращения с фольклорными текстами: комбинируя предания со сведениями из печатных источников, переосмысляя и собирая их в единый нарратив, жители региона учатся видеть и использовать уникальный коммерческий потенциал устной традиции и даже отдельной лексемы, что в частности приводит к развитию туристических инициатив[22]. И в-третьих, в дискурсе пинежан *чудь* одновременно закрепляется и как позиция глобальной этнической системы координат (пронизывающей весь современный мир), и как вакантный этноним, чей объем можно задать или оспорить.

Чудь как этническая община: *чудской проект* Сергея Григорьева и (пост)советские этнические лекала

Наиболее привлекательным инструментальный потенциал лексемы и устной традиции оказался для внешнего по отношению к региону наблюдателя — в силу предсказуемой социальной

[22] Номинации «чудь» и «чудской» в текстах, репрезентирующих туристические возможности региона, используются как маркер узнаваемого брэнда, чье содержание редуцировано до общих представлений о *древнем*, *загадочном*, *исчезнувшем* и *иноэтничном*. Например, туристическая программа «Заповедная чудь» включает стандартный набор осматриваемых достопримечательностей и природных объектов, прогулки, кулинарный мастер-класс и ряд практик, эксплуатирующих коннотации *русского*, специфически локального, *пинежского* или обобщенно *северного*: «русская баня с березовым веником», «пинежские шанежки», «древнее северное село Пинега» (Лесной отель Голубино приглашает).

дистанции, дискурсивного остранения и в контексте моды на этническое возрождение, достигшей апогея в эпоху «парада суверенитетов». Таким наблюдателем оказался Сергей Григорьев — столичный энтузиаст, пытавшийся в конце 1990-х — начале 2000-х гг. создать в деревне Нюхча Пинежского района этническую общину чуди, вовлечь в соответствующие этой цели культурные проекты жителей деревни и таким образом на государственном уровне заявить еще об одном «коренном народе», проживающем на Русском севере. Материалом для исследования очередного воплощения чуди — на этот раз в виде проектируемой этнической группы — послужат высказывания самого Григорьева и следы его проектов, материалы региональных СМИ, посвященные его деятельности, интервью с жителями деревни и района, их личные архивы и архив сельского совета деревни Нюхча, а также наблюдения за сообществом Нюхчи в 2011 г. Но прежде чем обратиться к анализу выработанных Григорьевым показателей чудской этничности и стратегий институциализации чуди, необходимо кратко охарактеризовать те схемы воображения и репрезентации этнического, которыми располагал Григорьев в период своего этнотворчества.

Советские стратегии концептуализации этничности и новые этнические группы

Базовая рамка концептуализации этнического унаследована постсоветскими обществами от национальной политики СССР, которая — несмотря на все свои трансформации — выработала более или менее универсальный, хорошо усвоенный советскими подданными алгоритм бытия этнической группы. Классические советологические работы итогами национального строительства в СССР называют институциализацию принципа этнотерриториального федерализма и эссенциализацию приписываемой каждому гражданину страны *национальности*. В 1920-е гг. советская власть, пытаясь выработать единую стратегию классификации своего населения, комбинировала разные социальные характеристики, но в итоге приписывала национальности, опираясь в разных пропорциях на параметры языка, религии и культуры (соотношения «материальной культуры», «обычаев» и «традиций»), в отдельных случаях усиливая категоризацию при помощи фактов истории и географии расселения данной группы, физических характеристик ее членов или их клановой

принадлежности [Slezkine, 1994, с. 427—429][23]. Приписываемая сверху национальность мыслилась как неизменная, определялась она на основании «наследственных» характеристик человека (национальной принадлежности родителей), фиксировалась во внутреннем паспорте и от рождения до смерти фигурировала во многочисленных документах [Там же, с. 444—449].

Советские национальные проекты, в частности внедрение и укоренение массового примордиального восприятия нации, с одной стороны, привели к закономерной реификации, эссенциализации категории национальной принадлежности и к ее усвоению (интериоризации) в качестве обязательной характеристики человека. С другой стороны, в СССР сформировались сложные национальные культуры — с изобретенными или модифицированными уникальными традициями, собственными идиомами, инфраструктурой обслуживающих институций и специалистов — в объективном, исторически укорененном существовании которых никто не сомневался [Suny, 1993; Slezkine, 1994, с. 450—451; Martin, 2000, с. 349—356]. Для моего исследования принципиально то, что тиражируемый сценарий существования / воображения этнической (национальной) группы постсоветскими обществами был унаследован из советской практики, равно как и векторы развития этнического активизма на постсоветском пространстве. Согласно этому сценарию, этничность группы являет себя в сочетании уникального языка, традиционной культуры, собственной территории, нарратива национальной истории. Причем эти одновременно типичные и уникальные показатели должны быть институциализированы и признаны (зафиксированы, «увидены») государством.

История национальной политики в СССР демонстрирует динамику неоднородного отношения государства к разным этническим сообществам — *народам*, *народностям*, *национальностям*.

[23] Фокусируясь на социальной стороне советской национальной политики, Рональд Суни выделяет семь основных стратегий, при помощи которых происходило последовательное формирование наций внутри псевдофедеративного государства, которым был, по мнению исследователя, Советский Союз: политику коренизации (*nativization*), экономические и социальные трансформации, территориализацию этничности, империализм, традиционализм, локализм и национальную мобилизацию. По мнению Суни, благодаря этим стратегиям советская империя создала «территориальные нации» (*nation fixed to territory*), имевшие все внешние атрибуты суверенных политических образований, но характеризовавшиеся при этом централизованно сохраняемой культурой (контроль над которой осуществлялся из имперского центра) и этнолингвистическим национализмом [Suny, 1993, с. 101—112).

Так, например, «малые народы Севера, Сибири и Дальнего Востока» как отдельная административная категория всегда противопоставлялись политически активным, имеющим территориальную автономию группам и обосабливались на основании таких параметров, как образ жизни (например, кочевание), формы экономической занятости (преимущественно присваивающие), проживание в регионах традиционного расселения и (непоследовательно) малочисленность. При формировании современных официальных списков КМНС России к этим параметрам добавились самоидентификация, недоминирующее положение, преемственность с прежним населением территории [Соколовский, 2008, с. 61—63][24]. Из советской практики также была унаследована «патерналистская идеология поддержки “отсталых северных меньшинств”», направленная в частности на их экономическую, социальную интеграцию и предполагающая целую систему льгот и преференций[25]. В результате государственное управление «уязвимыми» этническими группами на данном этапе способствует прогрессирующей эссенциализации самого понятия «коренной народ» и легитимизирует инструментальное его использование этническими активистами, лидерами этнических организаций [Там же, с. 69—72]. Подобные стратегии С.В. Соколовский возводит к практике международного движения коренных народов и, вслед за Гайатри Чакраворти Спивак, квалифицирует их как *стратегический эссенциализм* — инструментальное использование «концепции народа как единства крови и почвы», чьи границы выстраиваются на основе генеалогий и натуралистических трактовок связи с территорией и традицией [Там же, с. 72; Соколовский, 2012, с. 81].

Стремление отдельных групп попасть в список «коренных малочисленных», гарантирующий особый правовой статус (то, что воспринимается как «привилегии»), нередко провоцирует сугубо инструменталистские трактовки их этнических проектов:

[24] Ср. «Коренные малочисленные народы Российской Федерации… — народы, проживающие на территориях традиционного расселения своих предков, сохраняющие традиционные образ жизни, хозяйствование и промыслы, насчитывающие в Российской Федерации менее 50 тысяч человек и осознающие себя самостоятельными этническими общностями» (№ 82-ФЗ 1999, ст. 1.1); единый перечень КМН России в 2000 г. насчитывал 47 позиций (Постановление Правительства РФ № 255). Летопись трансформаций объективирующего взгляда на «малые народы» северных окраин империи см. в [Слёзкин, 2017].

[25] Современные стратегии государственной охраны и поддержки КМНС закреплены в ряде нормативных актов: [Концепция, 2009; План мероприятий, 2016].

в этом случае исследования фокусируются на вопросе «зачем?», игнорируя не менее важный — «как?». Анализ архитектуры образа этнической группы, тем не менее, имеет принципиальное значение, так как позволяет проследить, с помощью каких риторических инструментов происходит манифестация группы, какие элементы (социальные «параметры» группы) оказываются конституирующими этничность, как сопрягаются и переосмысляются концептуальные рамки (сценарии) воображения этнического, заимствованные из разных идеологических парадигм. Ответы на эти вопросы позволяют увидеть тот социальный контекст[26], в котором происходило постсоветское этническое «возрождение» — а именно в этой перспективе следует рассматривать *пинежскую чудь*. Существование набора типичных стратегий объективации этнической группы лучше всего демонстрируют исследования, выполненные на микроэтнографическом уровне и посвященные сообществам, находящимся в процессе поиска и определения маркеров своей коллективной идентичности. Я выбрала два проекта, типологически близких случаю *новой пинежской чуди*: и группа *поморов* [Тулаева, 2009], и группа *кацкарей* [Баранова, 2014] до сих пор не являются признанными государством или (единогласно) экспертным сообществом *народами*.

Номинация «кацкари» отсылает к жителям группы деревень по реке Кадке Ярославской области, объединенных по мысли местного краеведа С.Н. Темняткина региональной и этнической идентичностью, основанной на уникальных социальных маркерах, таких как материальная культура, фольклор, история и, главным образом, автономный *кацкий язык* (кодифицируемый через создание словаря). Несмотря на то, что для самих жителей актуальной этнической идентификацией являлось соотнесение себя с группой русских, а локальной — с тем или иным административным районом, краевед моделировал «общекацкарское единство» как *этническое* — через противопоставление кацкарей группе *русских* (первые описываются как результат «смешения славян и финно-угров», их предками объявляется исчезнувший народа *меря*, соответственно, кацкий язык отличает от русского наличие финно-угорского субстрата) или через институциализацию новой этничности в экспозициях «этнографической

[26] Политологи бы сказали — политико-экономический (Д. Лэйтин), социологи — институциональный (Р. Брубэйкер). Меня же более всего интересует поле идей — дискурсивный контекст; при условии, что дискурс понимается не столько как способ говорения о ситуации, сколько как инструмент ее моделирования (риторика оказывается не менее важной, чем институциональные рамки).

избы» кацкарей, газете и журнале «Кацкая летопись», уроках «кацковедения» в школе [Баранова, 2014, с. 29—34]. Внутри более заметного в 2000-ые гг. поморского движения С.А. Тулаева выделяет два уровня: *элитарный*, включающий деятельность городских активистов, направленную на символическое утверждение этнической группы, и *низовой* — представленный деревенскими общинами, которые видят в признании этничности группы «институциональный ключ», открывающий доступ к таким природным ресурсам, как рыба и лес [Тулаева, 2009, с. 5]. Традиционалистские проекты всегда так или иначе связываются с образованной «элитой»[27] — краеведом-энтузиастом, как в случае с Темняткиным, или с сетью архангельских интеллектуалов, использующих в поморских проектах узнаваемые инструменты манифестации этничности: экспозицию городского музея, реконструкцию «традиционных поморских праздников», создание национально-культурной автономии поморов Архангельской области[28]. Показательно, что в данном случае актуальность поморской идентификации (в ущерб русской) на *локальном* уровне деревенских сообществ — равно как сближение с элитарными проектами центра — объясняется сугубо экономическими интересами, удовлетворить которые был призван официальный — так и не присвоенный поморам — статус КМН [Там же, с. 9—16].

Инструментальные интерпретации этнических проектов, основывающиеся на представлении об экономической рациональности и сугубой интенциональности акторов, распространены и среди исследователей, и в среде самих изучаемых сообществ. В исследования этничности подобные пресуппозиции привносят фокусировку на целеполагании и конкретных эффектах («работе») этничности, не принимая во внимание опыт тех групп, чью лояльность объяснить труднее. Кроме того, инструменталистские трактовки зачастую предполагают рассмотрение сообщества как наделенного единой волей: если идентичность ситуативно выгодна, значит сообщество будет ее принимать и продвигать, усваивая предложенные (элитами) модели прожи-

[27] Традиционалистские проекты, как правило, апеллируют к образу сохранной этнической культуры группы в прошлом, квалифицируют определенные практики группы как *традиционные* и как следствие приписывают им нормативную ценность, требующую их сознательного воспроизводства. О традиционализме см. [Штырков, 2013].

[28] В 2005 г. активист И.И. Мосеев, позже обвиненный в «возбуждении ненависти к социальной группе русских», издал словарь «Поморьска говоря», символически утверждающий поморский язык как автономный [Мосеев, 2005].

вания этничности. Детальная этнография появления *пинежской чуди* позволит проследить неоднозначную взаимосвязь между проектом создания этнической группы (его инструментальным потенциалом) и неоднородными реакциями вовлекаемых в проект людей — на микроуровне одной деревенской общины.

Пинежская чудь: от «открытия» к объективации

Биография Сергея Григорьева пластична настолько, насколько индивидуальны риторические установки текста, в котором она излагается. В разных публикациях он именуется исследователем, журналистом, фотографом, кинооператором и т.д.; множественность профессиональных идентичностей Григорьев демонстрирует и в ситуации самопрезентации: «*Я вам говорил, что я на филфаке работал, и в антропологии, поэтому вот эти два… Ну, кроме того, еще на географическом факультете, на физфаке работал*» [ПМА 1][29]. На Пинегу Григорьев попал впервые в 1997 г. в составе экспедиции по разработанной им при Миннаце программе «изучения состояния народных культур в отдаленных и труднодоступных местах». На рубеже веков Григорьев «открыл» существование народа чудь: в связи с этим в период с 1999 г. он приезжал в Нюхчу раз в два месяца, но к 2010-м сократил количество посещений до одного или двух в год [ПМА 1]. Драматургия взаимоотношений Сергея Григорьева и сообщества деревни Нюхча строится по траектории от взаимного притяжения до конфликта с последовавшими взаимными обвинениями и включает в себя несколько значимых этапов: приезд Григорьева и первые проекты в области музеефикации «традиционной» культуры Нюхчи; «открытие» народа чудь и попытки организации чудской общины; взаимодействие с экспертными институциями федерального центра, выстраивание образа полноценной этнической группы

[29] В интервью в качестве мест работы Григорьев упоминал «лабораторию структурно-прикладной лингвистики» филологического факультета МГУ, «фотослужбу Института антропологии им. Анучина» (очевидно, имелся в виду Научно-исследовательский институт и музей антропологии им. Д.Н. Анучина при МГУ, где он «снимал фэйсы, тела, черепа») и, наконец, работу в «министерстве по делам национальностей» (в 1996—1998 гг. Министерство по делам национальностей и федеративным отношениям в РФ), куда его пригласили, потому как он долго время занимался «фольклорами, всякими народными культурами» [ПМА 1]. Согласно обращению на имя министра по делам федерации и национальностей РФ В.А. Михайлова от сентября 1999 г., официальная должность Григорьева — «специалист 1 категории Департамента информации, культуры, по связям с общественными организациями и религиозными объединениями» [ПМА 2].

чуди; протесты жителей Нюхчи и начало информационной войны; тлеющий конфликт.

На рубеже веков в дискурсивном поле Пинежья категория *чудь* отсылала к чужим (людям) из прошлого, отделенным от носителей устной традиции временно́й, социальной и в отдельных случаях этнической дистанцией. Впрочем, в этнически гомогенном регионе сама этническая идентификация не была повседневно актуальной практикой: население пинежских деревень преимущественно и по умолчанию идентифицировало себя (и идентифицировалось извне) как *русское*. Именно поэтому первоочередной и основной задачей Сергея Григорьева было утверждение *реальности* найденной им чуди как *этнической группы* в пределах региона и деревенского сообщества. Инструментом дискурсивного укоренения чуди в истории Нюхчи и отправной точкой этнического проекта Григорьева стал растиражированный им нарратив об «открытии народа» — о случайном столкновении независимого наблюдателя из Москвы с отличающимися от русского населения обитателями Нюхчи. Визуальным маркером особой этнической природы стал характерный «антропологический тип», коррелировавший с тайной этнической идентификацией, а также элементами локальной устной традиции: «*Тут люди иногда себя называли: ну ты чудь пучеглазая там, ээ, белоглазая там, ты там то-то-то. В общем слово "чудь" — оно всплывало. И вот я говорю, когда просматривал материалы, видео и фото, я увидел, что здесь далеко не славянский типаж, вот. Здесь особенности: и скуластость, и это самое, глаза вот какие-то другие. И вот я сделал, вычислил так, или сделал открытие, что: а они-то ведь потомки чуди*» [ПМА 1].

«Открытие» чуди запустило механизм поисков институциональной формы ее объективации и закрепления как этнической группы. Восстановление последовательности предпринятых Григорьевым усилий по прошествии нескольких десятилетий вряд ли возможно — главным образом, в силу специфики источников, документирующих его деятельность. Тем не менее, существуют четкие корреляции между выбранными институциональными инициативами и «целевой аудиторией», к которой обращался Григорьев. Первым шагом после «открытия» стал «доклад в министерстве»[30], целью которого было формальное

[30] Речь идет об одном из воплощений министерства национальной и региональной политики, которое на рубеже веков ежегодно меняло название и спектр полномочий [ПМА 1]; далее — Министерство.

представление новой этнической группы в организации, способной на федеральном уровне подтвердить ее существование и найти способ, как «эту тему закрепить»: в данном случае от Министерства поступила рекомендация «создать чудскую общину» [ПМА 1]. Помимо установочного доклада, Григорьев — по его словам — составил еще несколько записок для Министерства, выступал в Институте этнологии и антропологии РАН, а также в течение нескольких лет пытался утвердить права чуди на статус этнической группы (отдельного народа) посредством формальных верифицирующих документов, признаваемых «государством» (то есть представителями региональной, федеральной власти или академическими экспертами) — главным образом, посредством переписи населения.

На локальном уровне основным институциональным инструментом этнотворчества стала организация общины чуди: «*Национально-культурная и трудовая община народа чудь была образована на учредительном собрании 22 июня 1999 года <…> К октябрю того же года добровольно вступивших в чудскую общину было 41 человек*» [Григорьев, 2002, с. 121][31]. Непрозрачная деятельность общины регулировалась Григорьевым, так же как ее материальная представленность в пространстве деревни.

Целям «изучения старой жизни» и «возвращения (ее) в быт» общины [ПМА 1] отвечала система традиционалистских учреждений, созданная Григорьевым номинально и не функционировавшая систематически (по крайней мере, свидетельств об обратном у меня нет). Первым подобным учреждением стал *музей* — изначально располагавшийся в школе (первая коллекция экспонатов также принадлежала школе), но позже переехавший в отдельное здание, специально приобретенное Григорьевым: «[В] *январе 2000 года постановлением Нюхченского сельсовета № 1 был зарегистрирован “Музей и исследовательский центр истории народов Заволочья” <…> а в октябре с помощью членов детского*

[31] По словам Григорьева, изначально для регистрации чуди как общины коренного народа отсутствовали правовые условия: «*И мы сделали собрание* [учредительное], *без юридического лица, как общественную организацию. Все там. И протокол собрания, <…> устав там, такой простенький примитивный, поскольку в то время еще не было закона о малочисленных коренных об общинах*» [ПМА 1]. Показательно, что № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ», содержащий в частности статью об общинах (ст. 12), вступил в силу с 30.04.1999 г.; № 104-ФЗ «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов…» — с 20.07.2000 г. Более вероятно, что община КМН не была и не могла быть зарегистрирована Григорьевым, так как чудь никогда не входила в официальный список коренных народов.

музейно-исторического общества дер. Нюхча была открыта постоянная экспозиция Музея крестьянского быта "Дом Лукеи", названного в честь хозяйки (дома) — Родионовой Лукеи Васильевны» [Григорьев, 2002, с. 121][32]. Позже в другом приобретенном Григорьевым помещении — старого магазина — появилось пространство работы с местными детьми, имевшее также несколько названий и спектр функций. В «центре исследования и возрождения чуди» / «клубе для детей» / «детской судоверфи» Григорьев планировал открыть «мастерскую, которая бы делала этнографическую продукцию» из дерева, глины, железа, а также деревянные лодки для сплава по Пинеге — под его руководством. Кроме того, клуб задумывался как пространство для проведения досуга: Григорьев одновременно устраивал дискотеки и знакомил «трудовой коллектив» детей с «музейной обстановкой» (развешенными по стенам экспонатами), приучая их таким образом к «атмосфере» старинных предметов [ПМА 1][33]. Наконец, еще одним приобретением Григорьева, по его словам, стал гостевой дом — рассчитанный на будущий приток туристов в Нюхчу.

Интенсивность работы этих учреждений и степень вовлеченности в них жителей Нюхчи на данном этапе невозможно оценить. Тем не менее согласно копиям документов, сохранившимся в деревне [ПМА 2], для своей общины Григорьев — через ходатайство министра В.А. Михайлова — пытался изыскать средства на реставрацию «двух объектов архитектуры», пошив «народных костюмов в помощь нюхченским курсам фольклорно-обрядового воспитания детей», а также заручиться поддержкой губернатора области в деле регистрации самой общины и ее хозяйственной деятельности. Показательно, что министр общину действительно поддерживал («*взял шефство над возрождением*») — в соответствии с тем планом, который в своих прошениях наметил Григорьев: «*С большим удовлетворением*

[32] Ср. описание музея: «Сейчас музей крестьянского быта "Дом Лукеи" переместился из стен школьных помещений в традиционный русский северный дом. Всем условиям музейных требований он, конечно, не отвечает <…> Обычная изба со старинной утварью. Все здесь, правда, перемешано, без каких-либо классификаций и порядка» [Раковций, 2003].

[33] Изначально, впрочем, в старом магазине Григорьев планировал устроить «административный комплекс» исследовательского центра и общины с «конференц-залом» и «офисном крылом» [Григорьев, 2002, с. 121]. В мои задачи не входит летопись трансформаций организационных форм, изобретенных Григорьевым — тем более что, судя по гибкости их названий, трансформации были сугубо номинальными. Подобная неупорядоченность в целом характерна для проекта Григорьева и отражает принципиальную ситуативность его формулировок и действий.

узнал об образовании у вас общины прямых потомков народа чудь. Тот факт, что в ваших семьях сохранена и передается из поколения в поколение память о своем происхождении от чуди подтверждает истину, что народ не может исчезнуть бесследно и потому хоть маленький его очаг, но остается на земле» [ПМА 2: обращение министра В. Михайлова к «совету старейшин общины народа чудь» от 18.10.1999]. Наконец, за объективацию и визуализацию чудской общины, представление ее за пределами Нюхчи и продвижение как устойчивой этнической группы, отвечали проекты Григорьева по фото- и видеодокументированию «традиционной культуры» чуди, организация презентаций и фотовыставок в региональных музеях, выступление с популярными докладами перед широкой аудиторией за пределами области[34].

Перформативный потенциал акта регистрации общины, сообщений об открытии музея, создания «бумажной» совокупности формальных заявлений и ответов от Министерства был принципиально важен на старте проекта Григорьева: после заявления о существовании чуди, придания ей организационной *формы* общины, Григорьев приступил к выстраиванию полноценного образа «забытого народа» (работе с *содержанием*), отвечающего конвенциональным моделям концептуализации этнической единицы. Проработка сценария манифестации этничности («чудскости») потребовала от активиста долгосрочных усилий — ведь фактически речь шла о «*доказательств*(*ах*) *того*, *что* (*чудь из региона*) *никуда не исчезала*» [ПМА 1].

Архитектура чудского проекта: «этноопределители» древнего народа и их дискурсивная реальность

Идея исторической преемственности стабильной этнической группы, на семантическом уровне присутствующая в формулировках, вроде «*прямые потомки народа чудь*» [ПМА 2], «*жизнь народа чудь*», «*последнее историческое пристанище*» чуди [ПМА 1], требовала от Григорьева этнографических доказательств. Важнейшим триггером «открытия» чуди стал распознанный особый «антропологический тип» местных жителей — показатель,

[34] Фотовыставка «Тайны Пинежской земли» в Доме народного творчества в Карпогорах [Раковций, 2003; Ильин, 2003]; выставка работ в Музее художественного освоения Арктики в Архангельске [Беднов, 2011]; баннерная выставка о народе чудь (IV Международный фестиваль финно-угорской молодежи, 2012); выставочный проект «Русь — Россия» в Московском доме национальностей (Программа «Артполигон», 2012).

воспринимаемый как неоспоримый в силу апелляции к «биологическому», генетической (групповой) наследственности и, в конечном итоге, к представлению об отличной расовой природе, лежащей в основе этнической обособленности. Этот аргумент маркирует важнейший пласт в риторике Григорьева — конструирование глубокой исторической перспективы существования народа чудь: «*А уже литье из бронзы — человечки* (обнаруженные археологами на территории района — *К.Г.*) *— отнесено к I—II тысячелетию до нашей эры. Причем эти фигурки были замечательно детализированы: по ним можно было разглядеть и одежду, и лицо.* <…> *Обрабатывая снимки, я заметил много общего в формах лица тех фигурок и местных жителей*» [Смородина, 2006]. Увиденное Григорьевым внешнее сходство между лицами современных жителей Нюхчи и антропоморфными археологическими находками является достаточным основанием для проецирования современной «чуди» на тысячелетия назад. Утверждаемая тождественность визуального образа обозначает историческую преемственность между группами (ср. «*Бронзовая скульптурка из деревни Кузомень на р. Пинега I—II тысячелетие до н.э. подтвердила неизменность образа человека Архангельского края до современника*» [СГ — Вождь племени Чудь, 2012; см. также Беднов, 2003] и позволяет Григорьеву фантазировать о том, кто еще принадлежит к чуди (например, «ярким представителем» Григорьев называл президента России Владимира Путина). Забегая вперед, отмечу, что всем своим аргументам Григорьев старался придать легитимность через обращение к научной экспертизе (или хотя бы посредством квалификации их как результатов научного исследования): в 2001 г. он даже приглашал в Нюхчу представителей Института антропологии человека для «замера черепов» местных жителей [Лойченко, 2001а].

Использование археологических фактов опирается на неартикулируемое представление о том, что изначальным населением бассейна Пинеги и, шире, всего архангельского севера была именно чудь. Центральное место в разработке образа чуди как стабильной этнической группы занимает «исторический блок» аргументов: реконструкция этнической генеалогии чуди, определение географических параметров исторической территории и поиск истинного этнонима. Я позволю себе привести пространную цитату из интервью с Григорьевым, повествующую о древней истории чуди: «*Я только основывался на Большой советской энциклопедии, так? Где все-таки чудь указана, и ее ареал расселения — это чудь заволочская, это река Онега,* <…> *Северная Двина*

и Мезень. <…> Значит, до появления или до заграбастывания Новгородом этих территорий, так, сюда 700 лет ходили викинги, вот биармии <…> [*К.Г.*: А Биармия — это собственно..?] *Это наша Пинега. <…> Значит, здесь была у чуди территория, как бы открытая торговая зона. Летняя, да? И сюда приходили викинги торговать <…> они встречались с людьми, которые разг… говорили на языке, очень похожем на финский* [диалект], *подходили к устью большой другой реки, вот, где располагалась Колм-град* [отождествляемый с Холмогорами — *К.Г.*]» [ПМА 1][35].

Итак, вполне в духе академических реконструкций древней истории чуди по документальным и фольклорным источникам, Григорьев опирается на БСЭ, «русские летописи», сочинения М.В. Ломоносова и другие неуказанные источники, чтобы утвердить чудь как «коренное население Верхней Пинеги» [Григорьев, 2003] или, шире, территорий от бассейна Онеги до бассейна Мезени. Пинежье получает альтернативное (по Григорьеву, исторически исконное) название — *Биармия*. На основании этого топонима формулируется и альтернативный этноним — *биармы*(*и*)[36]. Показательно, насколько искусно в своих выступлениях и публикациях Григорьев варьирует этнонимы в зависимости от контекстуальной необходимости, не отказываясь ни от одной номинации: *чудь*, *чудь заволочская*, *биармы*. *Чудь* — лексема наиболее распространенная, но в рамках локальной устной традиции уязвимая для пейоративных коннотаций (ср. «*Важно было поддержать людей, что чудь — это национальность. Это не ругательство*», [ПМА 1]). Чтобы провести границу между конвенциональным употреблением и специфическим (как этнонима), Григорьев модифицирует номинацию *чудь* — например, сознательно меняет ударение в дериватах (*чу́дская культура*). Две других номинации важны как индикаторы соответствующих дискурсивных традиций: *чудь заволочская* отсылает к корпусу русскоязычных летописей, исторических, этнографических и популярных работ об истории Русского Севера, в то время

[35] Рассуждения о Биармии, «Колм-граде» и далее об особой роли чуди в становлении государственности на Руси коррелируют с известной работой П.С. Ефименко, на которую Григорьев, впрочем, никогда не ссылается: ср. [Ефименко, 1869 (2) , с. 2—26].

[36] «Потомки коренных жителей чуди заволочской, проживающие в верховьях реки Пинеги, решили вернуть себе доновгородское название — биарми, полученное ими от викингов и закрепленное в Скандинавских сагах. <…> Скандинавские мореходы рассказывали о встреченных ими многочисленных племенах, говоривших на языке, похожем на финский, и называли их биарми — людьми земли медведей» [Григорьев, 2003].

как номинация *биармы* позволяет вписать чудь в альтернативный скандинавский фольклорный и исторический контекст, востребованный в разговоре о чудском языке и этнической генеалогии.

Создание образа прошлого необходимо, чтобы утвердить чудь в настоящем. В нескольких документах, подписанных министром В. Михайловым, фигурирует нарратив о важной роли чуди в становлении российской государственности — повторяющий риторику Григорьева и легитимирующий усилия по «возрождению из небытия древнего народа»: «*Места проживания народа* [чудь] *некогда были составной частью Новгородской республики и в 862 году, когда на Русь приглашались варяги Рюриковичи, посол от чуди был вторым по значимости среди четырех народов — русь, чудь, славяне и кривичи. С тех пор много разных народов встало под знамена России, но чудь как-то выпала из общего внимания как существующий народ*» (Обращение к генеральному директору АМО-ЗИЛ от 18.10.1999, [ПМА 2]). Важнейшим доказательством сохранности народа чудь еще в первой половине XX в. Григорьев считает присутствие категории в ранней советской переписи: «[Ч]*удь была, есть, никуда не делась и она не могла никуда исчезнуть, вот наш основной постулат советской власти, что ни один народ при советской власти не исчез!* <…> [П]*оследняя перепись, где чудь указывалась, это 1920-й год. И я застал здесь* [в Нюхче — *К.Г.*] *этих самых некоторых жителей, которые в то время уже жили*» [ПМА 1]. В данном случае живое воплощение этнической группы — признававшиеся Григорьеву в своей этничности «старики», которые успели переписаться в раннее советское время и дожили до этапа «возрождения народа», утверждают внутригрупповую преемственность эффективнее, чем даже наличие категории в официальном, признаваемом государством документе — данных переписи. Выпадение же чуди из зоны видимости государства Григорьев объясняет сугубо формальными причинами — несистематичностью этнического учета и произвольным смешением этнических категорий в советский период: в числе других «неосновных» народов чудь была «вынесена за скобки» официального списка народов или «приписана к вепсам» то ли в 1926 г., то ли в 1939 г., причем в 1980-е гг. вепсов «реабилитировали», а «чудь так и пропала» [Беднов, 2003; Смородина, 2006; СГ — Вождь племени чудь, 2012; Звезда забытого народа, 2016].

В риторике Григорьева вепсы появляются не только как показательный пример народа, сумевшего после периода забвения восстановить собственные права, но и как один из ближайших этнических родственников чуди. Проработка этнической

генеалогии чуди занимает в проекте не последнее место, сплавляя воедино синхронный и диахронный аспекты ее существования. В исторической перспективе Григорьев формулирует разницу между *чудью новгородской* (выполнявшей роль переводчика для «первопроходцев на Онегу и Северную Двину») и *чудью заволочской* («местным населением», говорившем на «финском наречии») [Григорьев, 2003] и утверждает бóльшую древность чуди по сравнению с другими представителями финно-угорской языковой семьи: «Финны, венгры, эстонцы, коми, мордва — родственники чуди, причем первые три названных народа почитают ее за своих прародителей» [Беднов, 2003; см. также Леонтьева, 2003]. На синхронном уровне рассмотрение чуди в длинном ряду этнических родственников и рассуждения о типологической близости таких элементов культуры, как народные танцы или похоронные обряды [СГ — Вождь племени чудь, 2012], позволяют Григорьеву творчески переосмыслить и известные языковые факты. По его словам, специфический «чудской язык» не только существовал в древности (именно его переводила «новгородская чудь», именно его вытеснил русский после захвата земель Новгородом), но и сохранился на данном этапе: в виде «непонятных наречий» в рассказах жителей Нюхчи [Леонтьева, 2003], «остатков чудского языка у пинежских старушек», но главным образом — в топонимике, имеющей однозначный перевод на русский язык (ср. «Топонимика вся — от чуди. Например, название «Нюхча» переводится как «Лебединое озеро» — [Беднов, 2003][37]. Образ сохранного чудского языка, с одной стороны, позволяет противопоставить пинежскую чудь доминирующему русскому большинству (ср. «Нерусские названия деревень: Нюхча, Кучкас, Шардонемь и другие, как бы подтверждали иноэтничность пинежан» — [Григорьев, 2003]), а с другой — найти для нее вполне конкретных языковых родственников в других областях Русского Севера и Зауралья (ср. «Я выявил проживание чуди в Карелии, где 14 деревень говорят по-чудски. В Тотьме Вологодской области тоже есть потомки чуди. На Ямале почитают свою чудь — ее называют “сихерти”[38]» — [Беднов, 2003]). Впрочем, не только

[37] Более того, к чудскому языку восходит «поморская говоря» — один из важнейших компонентов сценария поморской этничности: «[В]*ы конечно наверно уже знакомы, с словарем, поморской.* [*К.Г.*: Поморская говоря]. *Это фактически ээ в общем-то не поморская, а* (*смеется*) *чýдская эт-самая диалектность. Потому что поморы в принципе образовались-то из чýдского населения*» [ПМА 1].

[38] Здесь Григорьев квалифицирует типологически близкие исторические предания о *сиртя/сихиртя*, распространенные в ненецком фольклоре, как исторические свидетельства о чуди.

живые пользователи родственных финно-угорских языков подтверждают иноэтничность пинежской чуди, но и «древняя письменность», на существовании которой Григорьев бездоказательно настаивает: «*Да, был свой чудской язык. Значит, была своя письменность <…> Руническая. Собственно, это она была распространена здесь по всей Скандинавии, руническая, руны, и они здесь были. Ну примерно первое тысячелетие*» [ПМА 1].

Приписывание чуди уникального языка и рунической системы письменности закрепляет ее в «скандинавском»/«финно-угорском» историческом контексте и утверждает автономность как этнической группы, главной чертой которой являлась (и является) ее *не-славянскость* (*не-русскость*). Для утверждения этничности как обособленной принципиально важен поиск этнического фона, которому противопоставляется проектируемая группа: выбрать в качестве такового «новгородцев», подводимых одновременно под категории *славянское* и *русское*, Григорьеву позволила локальная устная традиция. Вообще говоря, данные исторических и топонимических преданий, так или иначе касающихся чуди, Григорьев использует весьма своеобразно. С одной стороны, именно к ним он апеллирует в нарративах об открытии народа (сама распространенность слова *чудь*, а также «легенд и мифов» о чуди интерпретируется как сохранение «исторической памяти» народа), с другой — большинство суждений Григорьева о фольклорной чуди содержат явную критику или попытки альтернативного прочтения текстов. Критикуются пейоративные коннотации самой лексемы, нарративные ходы преданий переосмысляются как метафоры («[Ч]удь, игравшая заметную роль в древнем русском государстве, коим была Новгородская республика, в наше время как бы исчезла, растворилась, как говорят, «ушла под землю» [Григорьев, 2002, с. 120; в другом тексте: Звезда забытого народа, 2016] «уход под землю» интерпретируется как занятие горным делом), а фольклорные описания чуди — как иносказательные этнические характеристики («*Там у какого-то так сказать крестьянина: там мы видели чудь, там в лесу такой такой лохматый весь из себя, где-то там серый, да? Безобразный, всё. Понимаете, как? Это этническая характеристика*», [ПМА 1]).

Безусловно, Григорьев не мог не знать местных преданий о чуди — и тот факт, что он никогда не пытался собрать, переосмыслить или переработать устные рассказы, скорее всего свидетельствует о том, что их нарративные импликатуры для проекта

Григорьева риторически непригодны. Более всего противоречит проекту так называемая «новгородская доминанта» — нарративный итог многих локальных преданий, согласно которому противостояние новгородцев и чуди привело к вытеснению последней с территории Пинежья, ее исчезновению, самопогребению и т.д. — и именно поэтому собственную генеалогию пинежское население ведет от завоевателей, новгородцев. Фольклорная идентификация с новгородцами противоречит риторическому стержню проекта Григорьева — утверждению, что чудь никогда не исчезала на Пинежье. Угроза утверждаемой им чудской идентификации заставляет яростно опровергать «новгородскую доминанту» в публикациях и интервью: «*И очень многие себя здесь бьют в грудь, опять же, значит, что мы новгородцы. Мы новгородцы. Ну тут в общем когда общину создавали, да, вот приходили там, приглашали, кто-то отказывался: "Не-не, я новгородец, новгородец" <…> Конечно, самая большая, или можно сказать погрешность, так? Это утверждение, что это все было заселено новгородцами*» [ПМА 1]. Риторическое сражение с конкурирующей *новгородской* (контекстуально синонимичной *русской*) идентификацией заставляет Григорьева не только ставить под сомнение присутствие русских на Пинеге / в Нюхче (ср. «*А Новгород был покорен в 1462 году! Всю новгородскую администрацию отсюда выгнал тесть Ивана Грозного!*», [ПМА 1], но и находить культурные отличия локального сообщества от воображаемого сценария русской этничности.

Говоря о культурной специфике чуди, Григорьев чаще всего ограничивается общими указаниями на сохранность «традиций» или «ремесел» («[Я] *не мог найти убедительного объяснения в пользу гипотезы о «перерождении» аборигенов в русских. Кроме перехода чуди на русский и некоторых технологических новшеств. Но почти ничего из того, что определяло чудь в культуре, обычаях, обрядах, одежде, орнаменте и многом другом коренное население не утратило до сих пор*» [Беднов, 2003]). Чаще других, впрочем, упоминаются «"рисунки" народных танцев», «намогильные обозначения», специфические орнаменты (так, Григорьев утверждает, что геометрический рисунок, характерный для поселений по Пинеге и другим рекам области, отличается от «растительного» и «животного» орнаментов, присущих «славянам со времен царя Гороха» [Там же]) и, очевидно, особые лодки, которые предполагалось строить на «детской судоверфи» Нюхчи. Основным же инструментом выявления уникальных культурных черт является операция риторической

переквалификации известных этнографических фактов из локальных пинежских — в чудские[39].

Ярче всего подобная номинальная реинтерпретация проявляется в описаниях *чудской религии*: «*По словам Григорьева, у местных жителей до сих пор осталась сильная обетная связь с чудским богом. — "Если болит голова, они приходят в одну из рощ близ деревни и складывают туда платки, кепки, дают обет послушания"*» [Леонтьева, 2003]. В данном случае Григорьев апеллирует к широко распространенным на Пинежье обетным практикам, чаще всего предполагающим приношение тех или иных пожертвований к обетным крестам или в часовни [Фадеева, 2004; Шевченко и др., 2004; СП, с. 66—75]. В своем этнографическом диагнозе Григорьев намеренно не упоминает локусы, ассоциирующиеся с православным контекстом, а заменяет их на «рощи» или «священные места», лучше сочетающиеся с «чудским божеством севернорусских народов» [Леонтьева, 2003]. Предложенное им имя божества — *Йо́мала* — производно от общего финно-угорского корня **juma*, к которому восходят номинации богов во многих языках этой семьи (в контексте чуди «Юмалла» упоминается, например, у [Ефименко, 1869 (2) , с. 12—19]). В качестве альтернативы обетным практикам, связанным с условно православными локусами, Григорьев еще в начале 2000-х гг. установил «деревянное изваяние» Йомалы недалеко за пределами Нюхчи и попытался научить приносить к нему пожертвования свою основную аудиторию — нюхченских детей: «*Мы идем в лес с ребятами, я <…> говорю: подойдите к древнему богу вашего народа, поклонитесь ему, поклонитесь душам ваших умерших предков, принесите Йомале лапку зайчика, перо глухаря, хвостик рыбки*» [Лойченко, 2001а][40].

Итак, основной своей заслугой (и легитимным оправданием деятельности) Сергей Григорьев называл открытие /

---

39 Появление в лекции Григорьева о чуди видеосъемки крестьянского дома, народного гуляния с танцами и пением под гармонь, детей в сарафанах и рубахах на фоне русской печи метонимически делает продемонстрированные практики *чудскими*, тем более рассказчик настойчиво проговаривает их этническую характеристику [Звезда забытого народа, 2016].

40 Показательно, насколько менялись квалификации изобретенных религиозных практик в риторике Григорьева: если на заре своего проекта он колебался между квалификацией Йомалы как «чисто культурологического символа» и отнесением его к сфере «язычества» (религии «более сильной» и «органичной» для России) [Лойченко, 2001а], то в начале 2010-х гг. он определял Йомалу как единого бога «монотеистической религии» (Программа «Артполигон», 2012) — что коррелирует со стратегиями доктринального строительства у многих новых, этнически ориентированных религиозных движений: «*Почитаются святилищные места в лесах для совершения культовых обрядов. В процессе регулярных исследований мною было выявлена древняя письменность чуди — руны, факт существования монотеистической религии через поклонение Ёмале, что переводится как Бог*».

возрождение / возвращение «из исторического небытия» забытого, скрытого, но сохранившего уникальную культуру народа *чудь*. Убедительный образ живой этнической группы, о которой на Пинеге никто не имел представления, Григорьев создал при помощи узнаваемого набора показателей этничности: исторического нарратива, географии расселения, языка, уникальной религии и специфических культурных практик. Ввиду отсутствия эмных маркеров «чудскости» ему пришлось перерабатывать разношерстные исторические сведения, этнографические и языковые факты, ликвидировать дефицит уникального наследия посредством простого изобретения этнических символов или переквалификации известных культурных практик из *русских* в *чудские*. Так появился перечень «этноопределителей», которые Григорьев эксплицитно ранжировал по важности: на первом месте оказывался параметр самоидентификации — основание для определения национальной принадлежности (согласно Конституции РФ) и для учреждения этнической общины. Вообще же о наличии жителей Нюхчи, считавших себя чудью, известно исключительно со слов Григорьева: «*Ко мне старики подсели* <…> “*Мы ведь из чуди*”, *то есть люди*, *нашлись люди*, *которые сами осознавали себя чудью. Это самое главное!* <…> (*После учреждения общины*) *надо было доказать*, *что эти люди ээ*, *они себя с одной стороны помнят*, *так? И этого достаточно по конституции*» [ПМА 1]. Менее важным объявлялся параметр языка — как один из самых уязвимых в проекте Григорьева, ведь население Нюхчи было русскоязычным: «*Язык в настоящее время не является этноопределит-*, *основным этноопределителем.* <…> *Я здесь не ставлю и никого не уговариваю там записываться* (*в общину*). *Хотите там русскими быть — будьте русскими. А когда спрашиваешь: почему ты считаешь*, *что ты русский? Это как от новгородцев*, *да? Вот.* “*А я говорю по-русски!*”. *Я грю*, *да и в Африке тоже по-русски говорят*» [Там же]. Выстроенная на основе советских национальных лекал этничность, таким образом, ситуативно ограничивалась и корректировалась категориями постсоветского законодательства, причем не только Конституцией, но и критериями отнесения к «коренным малочисленным народам»[41].

[41] Творческая переработка Григорьевым элементов разных концептуальных парадигм очевидна на риторических стыках — например, при одновременном использовании таких ключевых категорий, как «вождь», «племя», отсылающих к советской этнографической науке (ср. «*Меня там на собрании избрали вождем племени*», [ПМА 1]), и «признанные коренные малочисленные» — в контексте обсуждения постсоветской правоприменительной практики (ср. «*По закону пользуются привилегиями все*, *кто живет в этом*, *в этом*, *в этой местности и ведет тот же самый образ жизни. Как и признанные коренные малочисленные*», [ПМА 1]).

Перед Григорьевым изначально стояла непростая задача — не просто разработать дизайн этнической группы, но и убедить локальное сообщество Нюхчи в том, что оно принадлежит к ней, а не к группе русских. Для этих целей использовались не только проанализированные риторические стратегии и институциональные формы, но и социальный активизм.

Наибольшее внимание Григорьев уделял работе с местными детьми — их воспитанию, обучению, организации досуга. На детей в первую очередь были направлены и усилия по внедрению этнических навыков: вполне возможно, что легко обучаемая и располагающая свободным временем детская аудитория воспринималась Григорьевым как ключ к эффективной «чудизации» сообщества.

Помимо работы с детьми, Григорьев гордится теми материальными благами, которые он смог получить для Нюхчи, а именно «15 миллионов» рублей, «станки и оборудование», грузовик ЗИЛ и т.д. ([ПМА 1]; некоторые запросы подтверждаются документами из [ПМА 2]).

Представляя свой проект как социальную миссию в удаленной постсоветской деревне, Григорьев прямо называет себя «вождем племени чудь» (в поздних публикациях даже берет псевдоним *Чудский*) [ПМА 1; СГ — Вождь племени Чудь], в обращениях в Министерство употребляет формулировку «я и мой народ Чудь» [ПМА 2], а цель проекта формулирует глобально — как интеграцию чуди в число российских и/или финно-угорских народов, признание ее государствообразующей роли или «многовековой народной культуры».

С сугубо дискурсивной точки зрения проект нельзя назвать несостоятельным: он отвечает всем конвенциональным способам манифестации этнической группы и, более того, риторически наследует академической традиции концептуализации фольклорной чуди как древнего народа.

Примордиальное понимание этничности — как вневременного феномена, дискурсивная привычка воображать народ как нечто исторически (эссенциально) неизменное и представление о чуди как стабильной этнической группе, появившейся много веков назад, заставляет и ученых, и краеведов искать, кто же сейчас эта («новгородская», «заволочская», «белоглазая») чудь: пинежане, вепсы или..? Такая постановка вопроса логична, и потому в дискуссию с Григорьевым вступают эксперты — не столько, чтобы опровергнуть его построения, сколько предложить

свои[42]. Иными словами, чудь как продукт научного воображения принципиально не отличается от эссенциалистского понимания чуди, которое продвигает Сергей Григорьев — как группы, обладающей уникальной культурой и исторической перспективой бытия (затерявшейся в советское время и возрожденной его усилиями), а его претензия на неосвоенную (неприсвоенную) категорию *чудь* — не выбивается из практики постсоветских этнических активистов. В рамках до сих пор устойчивой примордиальной парадигмы существование народа чудь принципиально неопровержимо.

На уровне практики все оказывается сложнее. В следующих двух параграфах я обращусь к тем проблемам, которые возникли у Сергея Григорьева при попытке прописать чудь в российском правовом контексте и на пути к убеждению жителей Нюхчи в их принадлежности к древнему народу.

Чудь как категория официальных реестров

Всероссийская перепись населения 2002 года: категория «чудь» в расширенном списке национальностей

Классические работы, посвященные роли переписей в становлении национального государства как исторического (модерного) феномена и политического института, как правило, фокусируются на том, зачем перепись нужна самому государству. Будучи не единственным, но весьма эффективным средством учета объектов государственного контроля, перепись позволяет сделать население страны «читаемым» — разделенным

[42] Вот как о деятельности Григорьева отзывался А.А. Куратов, профессор истории в Поморском государственном университете (г. Архангельск): «Все, чем занимается Григорьев, имеет историческое обоснование <…> Существование чуди абсолютно верно с точки зрения этнографической и археологической, но к XIX в. вся она настолько обрусела, что мифы и обычаи превратились в неполноценный по достоверности документ» [Леонтьева, 2003]. От этого суждения до утверждения, что «на самом деле» чудь не обрусела — всего один риторический шаг.

А. Тунгусов — краевед из Верхнетоемского района Архангельской области — рассказывает о нескольких семьях-потомках чуди из деревни Чудиново и попутно отождествляет «чудь заволочскую» с «вепсами», «весью» и «мифическими биармийцами»: «На Пинеге <…> дольше других новгородских волостей была заселена “закоренелыми язычниками” Сура Поганая. Яркий пример тому — нынешние потомки легендарной чуди — вепсов — жители деревни Нюхча, сохранением вековой деревенской культуры которых был так озабочен Сергей Григорьев» [Тунгусов, 2003].

на категории и сгруппированным в иерархии общностей, обладающих неравными правами и обязанностями. В ряде случаев перепись не столько позволяет государству *увидеть* или отразить *существующее* многообразие своих подданных (и отделить их от чужих), сколько *формирует и закрепляет* структуру этого многообразия, а также кодифицирует те критерии, по которым массы людей, проживающих на государственной территории, впредь будут классифицироваться. Наиболее ярким примером этого процесса является формирование этнической номенклатуры многонациональных государств, оказывающей непосредственное влияние и на сами группы населения — на осознание себя и категоризацию других[43].

В контексте постсоветских этнических проектов продуктивно сместить фокус с того, зачем нужна перепись государственным институтам, на то, почему участие в переписи так важно для некоторых групп населения. Роль переписи для «низовых общественных мобилизаций», этнических движений и отдельных этнических активистов обеспечивается ее «сертифицирующим» потенциалом: фиксация сведений о группе в переписи утверждает ее существование — фактически создает ее как социальный феномен и часть общества [Тишков, 2003а, с. 9, 14]. Показательно, что «наивное» восприятие переписи сверху и снизу принципиально совпадает: считается, что перепись *фиксирует* те коллективные идентичности, которые *уже наличествуют* у определенных групп (то есть переписываются «объективно существующие» группы). Следовательно, и государство видит только те этнические группы, чье существование отражено в документах, и, наоборот, только те этнические группы, чье существование документально подтверждено, являются субъектом права. В этом смысле «сертификация» инструментально и символически важна для сообщества, так как рассматривается им как документальное подтверждение собственного существования, одновременно фиксирующее границы группы и легитимирующее ее претензии на законодательно закрепленные права и преференции. Стремление этнической группы попасть в переписной «перечень национальностей» неизбежно связано с переделом существующей этнической карты государства (которая воспринимается как неадекватно отражающая социальную реальность),

[43] О принципах учета / классификации населения и реификации классификационных категорий в практике колониальных и национальных государств см. в [Андерсон, 2016, с. 266—300; Kertzer, Arel, 2002].

борьбой за перераспределение власти и столкновением с интересами других акторов (а значит — их противодействием).

В исследованиях, посвященных первой всеохватной переписи постсоветской России, анализируется целый спектр конфликтующих взглядов на конфигурацию карты национальностей [Перепись..., 2000; На пути к переписи, 2003; Этнография переписи..., 2003; Этнокультурный облик..., 2007]. Показательно противоречие между стремлением отвечающих за подготовку переписи государственных институтов предложить нормативный список национальностей РФ и установкой на максимально точное отражение всех существующих этнических групп, отвечающее гарантии самоопределения. Я не буду отдельно останавливаться на этапах и сложностях разработки идеологии или инструментария переписи[44].

Важно подчеркнуть, что алфавитный перечень национальностей был сформирован по принципу «тривиального расширения списка за счет включения названий групп, культурная отличительность которых или официально не признавалась (например, группа малых андо-цезских народов Дагестана, включавшаяся в состав аварцев) или была реанимирована из историко-этнографического материала энтузиастами открытия 'новых этносов' и этническими предпринимателями (например, алюторцы или сойоты)» [Тишков, 2003а, с. 17). Получившийся список, на который ориентировались переписчики и обработчики материалов переписи, не только включал в себя плохо систематизированную совокупность (порой избыточных) этнонимов, но и отражал все противоречия, возникшие в точке столкновения «мобилизационных» интересов малых этнических групп и инерции государственных институтов. Последние оказались неспособны отказаться от жанра закрытого перечня, гарантирующего учет (исчисляемость) и реинституциализацию «онтологических представлений» об этнических группах, их историчности и устойчивости [Соколовский, 2000, с. 16, 18). Совсем не удивительно, что в списке национальностей к ВПН-2002

[44] Обо всех этапах подготовки, проведения и обработки результатов переписи, а также о том, насколько возможна модернизация и оптимизация процедуры при сохранении эссенциалистского (нормативного и стабилизирующего) понимания этничности см. в: [Соколовский, 2000; Степанов, 2001; Тишков, 2003б; Степанов, Тишков, 2007]. Показательно, что по данным Соколовского (Соколовский, 2000, с. 15—17) составление Управлением статистики населения перечня национальностей было завершено к концу 1999 г. и представлено для «символической легитимации» Институту этнологии и антропологии РАН тогда, когда принципиальная правка его была уже невозможна.

фигурировала и категория *чудь* [Алфавитные перечни…, 2002]. Другой вопрос — какое отношение к ее появлению имеет деятельность Сергея Григорьева.

По словам самого Григорьева, занесение чуди в официальный список национальностей РФ есть результат его усилий по восстановлению исторической справедливости: «*Стал думать, как вернуть эту нацию <…> Начал готовить доказательства, полностью отдав себя этой теме. И вот в 2000 году чудь включили в список народов, а в 2002-м по переписи был зарегистрирован 21 человек, 10 из которых живут в Архангельской области*» [Смородина, 2006]. В публикациях региональных СМИ, посвященных деятельности Григорьева, нередко указывается и номер новой «самостоятельной национальности» — 351 [Леонтьева, 2003]. В совокупности с заявлениями Григорьева о неоправданном исчезновении чуди из ранних советских переписей создается впечатление, что Алфавитные перечни 2002 г. впервые за более чем полвека ввели чудь в поле видимости государства, причем благодаря усилиям одного пинежского активиста.

В действительности из инструментария советских переписей надолго *чудь* не исчезала. Первой всеохватной переписью населения (тогда еще Российской империи) категория *чудь* фиксируется в 1895 г. В Алфавитном списке народов 1895 г. *чудь* характеризуется как «народ финского племени», обитающий на территории Лодейнопольского и Петрозаводского уездов Олонецкой губернии, а также в Тихвинском и Белозерском уездах Новгородской губернии (то есть на территории современных Вологодской, Ленинградской областей и республики Карелия). Предполагается, что в данном контексте номинация *чудь* выступала в качестве экзоэтнонима для группы, позже известной советским переписям как *вепсы* (номинация, не фигурирующая в списке 1895 г.)[45].

Ряд альтернативных номинаций, в который попадает *чудь* наряду с *вепсами* (в номенклатурах эти две категории всегда связаны), отражается в первой Всесоюзной переписи населения 1926 г. Так, в Словаре народностей (1926) под номером 34 фиксируется пять названий: *вепсы*, *весь*, *кайваны*, *чудь*, *чухари*; в Перечне народностей (1926) под тем же номером указаны: «основное название» *вепсы* и качестве его синонимов — *чухари*, *чудь*, *кайваны*;

[45] «В официальной статистике до 1920-х гг. для обозначения всего населения, говорящего на диалектах вепсского языка, используется термин *чудь*. В 1926 г. после переписи населения за данной этнической общностью было закреплено название *вепсы*» [Королькова, 2013, с. 21]. Об этнонимике вепсов в историческом аспекте см. [Там же, с. 21-31; Никольский, 1895].

в Перечне языков (1926) среди языков финно-угорской языковой семьи фигурирует *вепсский*. Наконец, в результатах переписи 1926 г. отражена только категория *вепсы* [Всесоюзная..., 1926]. Точно так же в официальных сводных результатах последующих советских переписей (1937, 1959, 1970, 1979 гг.) категория *чудь* не встречается. Впрочем, это не значит, что *чудь* исчезает и из официальных списков языков и национальностей, регулярно составляемых как руководство к переписи. Так, категория *чудь* фигурирует в Словаре национальностей и языков (1959) под шифром 69, причем в качестве «территории преимущественного заселения» указываются Ленинградская и Вологодская области. В Словаре национальностей и языков (1988) *чудь* вновь появляется в параллельных контекстах с категорией *вепсы*: под кодом 101 этноним *вепсы* указан как «название национальности», в то время как в числе «самоназваний и других названий, которые могут встретиться в переписных листах» фигурируют *вепся*, *людиник*, *людилайне* (*с родным языком вепсским*), *бепся*, *чудь*, *чухари*. При этом «название языка» — *вепсский* — дополняется «другими названиями» — *чудской*, *чухарский*, а в качестве «территории преимущественного проживания» группы указываются Карельская АССР и Ленинградская область.

Показательно, что несмотря на все утверждения о том, что в ВПН-2002 чудью себя переписал 21 человек, в «Сводных итогах» национального состава населения категория не фигурирует [ВПН, 2002: TOM_14_24, TOM_14_15], как нет чуди и в отдельно подсчитанных данных по Архангельской области (впрочем, согласно [Беднову, 2002]), записавшиеся чудью были подсчитаны в графе «прочие», то есть как «лица других национальностей (не перечисленных выше)») [Там же: TOM_04_03]. Зато... категория *чудь* вновь проявляется в томе «Национальный состав и владение языками, гражданство» [Там же: TOM_04_01]: под номером 42 фигурирует основной этноним *вепсы*, дополненный рядом синонимичных номинаций, во многом воспроизводящих номенклатуру Переписи 1989 г.: *бепся*, *вепся*, *людиникат*, *люодилайне с языком вепсским*, *чудь*, *чухари*. Наконец, в Алфавитном перечне (2010) *чудь* по-прежнему занимает свое почетное место (между «*чуваши*» и «*чуйцы*»), но в объединенных результатах ни национального состава населения РФ, ни состава населения Архангельской области — не фигурирует [ВПН, 2010: Приложения 5, 7]. Впрочем, считать, что в ближайшее время *чудь* исчезнет из переписных материалов, не приходится: в результатах микропереписи 2015 года присутствует графа **вепсы** (*чудь*) [МПН, 2015].

Безусловно, такая категориальная история не могла удовлетворить риторические потребности Сергея Григорьева. Появление *чуди* в синонимическом ряду с *бепся* и *чухарями*, подведение этих номинаций под гипероним *вепсы*, территориальная привязка обозначаемой этнической группы к северо-западным приграничным регионам России — все это однозначно указывало на то, что в переписях фиксируется не тот «народ», борьба за права которого интересовала активиста. Более того, эта этническая группа никуда из поля зрения государства не исчезала, а вот правомерность применения к ней этнонима *чудь* вызывала вопросы. Чтобы преодолеть риторические нестыковки, Григорьев назначил потенциальных конкурентов за право использования этнонима *чудь* этническими родственниками, а саму категорию объявил спасенной от исторического забвения переписью 2002 г.

Перепись и этнический активизм. Чудская община на пути к официальному списку КМНС

Представления о принципиальной важности фиксации этнической категории в переписи вполне коррелируют с низовым восприятием ее перформативного и юридического потенциала различными этническими группами на территории РФ. Сведения об этнической группе в результатах переписи способны одновременно стать подтверждением ее существования и первым официальным (политическим) заявлением о ее претензиях (правах)[46]. Значимую роль в продвижении «новых» этнических групп перед ВПН-2002 играли лидеры (элита) группы и этнические активисты, использовавшие для изменения регионального этнического баланса как административные рычаги, так и точечное разъяснение семьям общин важности переписи [Хопёрская, 2007; Голунов, Смирнова, 2007; Корюшкина, 2003, с. 208—214].

Продвижение этнических групп зачастую осмысляется — как их лидерами, так и исследователями — в категориях инструментальной заинтересованности и экономической выгоды. Инструментальное объяснение выступает одновременно и наиболее понятным, и наиболее эффективно конвертируемым

[46] Риторика чисел в данном случае сочетается с важностью автономного подсчета: «Даже в академической среде двухуровневый список нередко воспринимается с позиций догматического подхода о “самостоятельных” (“настоящих”) народах-*этносах* и входящих в их состав “подчиненных” группах-*субэтносах*. Полагают, что в материалах переписи именно статистическая “независимость” той или иной этнической категории как бы гарантирует народу право считаться действительно существующим» [Степанов, Тишков, 2007, с. 30].

в обвинение аргументом (например, отделиться от большой этнической группы выгодно, чтобы оспорить ее доминирование). Как правило, с прямой экономической выгодой и требованиями доступа к ресурсам сочетаются ожидания символических прав — на территорию, название, публичное признание. Претензии на эксклюзивное пользование природными ресурсами особенно тесно связываются с попытками отдельных групп попасть и в перепись, и в списки коренных малочисленных народов севера (КМНС) или — как вариант — подтвердить свое право на статус КМНС посредством переписи[47]. Предварительный перечень национальностей к ВПН-2002 включил в итоге более 60 новых этнических категорий, выделив ряд малочисленных этнических групп из состава крупных. Для КМНС такая «реабилитация» оказалась принципиальной, поскольку их ожидания от переписи включали получение социальной защиты государства и оптимизацию политики в области «сохранения уникальных культур аборигенов» [Степанов, Тишков, 2007, с. 25, 45—46].

Сергей Григорьев также рассматривал учет чудской общины в переписи как первый шаг на пути к постоянной прописке группы в официальной номенклатуре и в списке КМНС России [Григорьев, 2002, с. 121]. Ни в интервью, ни в выступлениях перед деревенской аудиторией Григорьев не скрывал, что связывает с включением чуди в число КМНС ожидания материальных и символических благ и подкреплял свою уверенность в благополучном исходе инициативы ссылками на позицию Министерства, которое еще до переписи якобы «*предполагало включить чудь на введение в Список*» КМНС [Там же, с. 122]. С точки зрения активиста, преимущества — «привилегии», которые принесло бы жителям Нюхчи признание себя потомками чуди, абсолютно очевидны («*Я в 99-м году уже летом приехал, с тем что значит, осчастливлю. Людей. Что они потомки древнего так сказать народа* <…> *Ну я уж добивался привилегий всевозможных… ну ладно. Пусть живет без привилегий*», [ПМА 1]), соответственно, отказ от чудской идентичности не может быть ничем иным, как диверсией недоброжелателей, обладающих в Нюхче административной властью. Именно давлением на сообщество деревни и созданную

[47] О стремлении трансрегиональной этнической коалиции коми-ижемцев республики Коми и Мурманской области добиться включения в официальный список КМНС, чтобы в дальнейшем защищать свои лесные ресурсы см. [Шабаев, 2003, с. 171—172]; об отстаивании теленгитами прав на «территории традиционного природопользования» посредством переписи в республике Алтай см. [Блюм, Филиппова, 2003: 78].

общину Григорьев объясняет и результаты ВПН-2002 — в ходе которой никто из нюхченцев чудью себя не записал: «[*К.Г.*: А сколько вот вообще из этой общины в переписи?] *Нисколько. Здесь была травля! Да. Ну я вам говорю вот, вот вы видели статью* ([Доильницына, 2001] — *К.Г.*), *это 2001 год, это специально перед переписью все делалось, вот. И здесь, хотя у меня больше 40 человек записалось в общину, вот, то ни один здесь в нашей деревне не, тут же был этот конфликт, так?*» [ПМА 1].

Тем не менее свою заслугу в деле объективации народа чудь и предъявления его государству через перепись Григорьев все же видит: по его словам, из Пинежского района чудью записали себя несколько его единомышленников — проживающих, впрочем, не в Нюхче, а в поселке Сосновка и деревне Шардонемь Пинежского района. Одной из них оказалась предпринимательница, известная на весь район проектами в сфере торговли и туризма, а также организацией летнего детского лагеря в соседней с Нюхчей деревне Кучкас: «[Записались чудью] *10 человек Архангельская область, вот, и еще 11 человек в других местах.* [*К.Г.: Вы их знаете этих людей?*] *Которые здесь записались? Да!* <…> *Они тоже члены общины* <…> [Называет имя предпринимательницы — *К.Г.*] *Это наша первая чу́дская бабушка, сто-процентная чу́дская, потому что ее дочь тоже записана в чуди и ее этот самый, зять, тоже в чуди*» [Там же][48].

Вполне вероятно, что именно эта новоявленная чудская семья вошла в число авторов (или подписантов) обращения о включении чуди в официальный список КМНС: «[В ходе ВПН-2002 в Нюхче никто не записался чудью] *поэтому после переписи, вот, уже было сделано обращение и многие подписали, о том чтоб включить нас в списки коренных малочисленных, от имени нашей нюхченской*» [Там же]. Возможно также, что именно эти люди подразумевались под «архангельской интеллигенцией», ратовавшей за включение чуди в официальный список национальностей России «под именем “бармы”» / «“биармы” (“жители медвежьей земли”)» [Тунгусов, 2003; Леонтьева, 2003]. По словам самого Григорьева, чудская община, в начале 2000-х гг. заявлявшая о своих правах, в начале 2010-х гг. еще продолжала существовать «подпольно» и даже пополнялась «за счет вступающих людей из других мест» — например, клубного актива деревни Шардонемь

[48] В рождении в семье предпринимательницы ребенка Григорьев сумел увидеть библейское пророчество — очевидно, и о судьбе чуди в том числе: «*У них родился сын, Ярослав. А Ярослав это в переводе на русский язык — “сын льва”. А в Библии, как вот один источник говорит про Библию* <…> “*и проснется лев из колена чу́дина*”. *Вот он проснулся вот в виде этого Ярославчика*» [ПМА 1]; см. также [Звезда забытого народа, 2016].

[ПМА 3] или «профессора Архангельского государственного технологического университета» Александра Поликарпова [Звезда забытого народа, 2016].

Составить точное представление о чудской общине Пинежья, о режимах ее функционирования или даже официальных обращениях, поступавших от ее имени в различные государственные институции — достаточно сложно. Вполне вероятно, что для Григорьева община была прежде всего основанием для предъявления чуди в переписи — а именно перепись воспринималась как важнейший шаг на пути к объективации, натурализации народа чудь, лицензированию его как объекта государственной национальной политики. Списка тех, кто состоял в общине, я никогда не видела. С одной стороны, есть соблазн утверждать, что община была лишь дискурсивной фикцией, воображаемым поводом для запуска машины по производству бумажной реальности в виде заявлений, прошений и обращений — имевших, впрочем, и реальные последствия. С другой стороны, ряд источников указывает на то, что община или ее «вождь» пытались изменить локальное властное поле, предлагая свои формы управления чудской Нюхчей: так, речь шла о распространенном формате «чудской автономии» [Лойченко, 2001а] или даже об «инициативе по введению местного самоуправления» в Нюхче, якобы поддержанной Министерством [ПМА 2: ответ от Администрации президента РФ от 28.02.2002]. Можно предположить, что для районной интеллигенции и бизнес-сообщества Пинежья признание себя чудью и закрепление за чудью статуса КМНС выглядело перспективным, и поэтому их вступление в общину правдоподобно — но при такой интерпретации я рискую скатиться в спекуляции в инструменталистком ключе, и так во многом определившие рецепцию проекта Григорьева. В заключительном параграфе принципиальным будет не то, насколько «реальной» была чудская община Григорьева, а то, почему утверждения о ее существовании вызвали в Нюхче и за ее пределами целый спектр непохожих реакций.

Новая пинежская чудь: спасти народ или заработать денег?

Пик деятельности Сергея Григорьева пришелся на рубеж веков — очевидно, тогда же реакция на его проект была наиболее интенсивной, по крайней мере, у сообщества Нюхчи. Впрочем, материалы, полученные во время полевой работы в 2011 г.,

по-своему не менее интересны, так как отражают тот консенсус — более или менее разделяемый набор мнений о Григорьеве — который закрепился в дискурсивном поле деревни по прошествии десяти лет. Из двух десятков жителей Нюхчи, с которыми сотрудники ДКРС-экспедиции провели интервью, большинство знало о *новой пинежской чуди* и ее вожде, но встречались и те, кто не слышал о Григорьеве вовсе — что говорит об избирательности охвата и успеха чудской кампании.

«Чудик» или «проходимец»: устойчивая неопределенность взгляда из Нюхчи

В дискурсивном поле Нюхчи ту точку равновесия, в которой стабилизировались оценки фигуры Григорьева и правомерности его проекта, можно назвать общепринятым сомнением. Разговор об активисте чаще всего возникает после вопроса собирателя о чуди в целом (мы специально не задавали вопросов о *новой чуди*), при этом высказывания жителей неизменно характеризуются модальностью неуверенности — и неважно, рассуждает ли рассказчик о профессии, деятельности или «истинных целях» Григорьева. Лингвистически модальность сомнения выражается при помощи частиц (*вроде*, *как*, *дак*), неопределенных местоимений (*что-то*, *какой-то*), а также при помощи пауз или прямых указаний на невладение обсуждаемой темой: «[А Вы слышали когда-нибудь такое слово “чудь”?] *А ну-то про… Раньше-то слыхали, что на Пинежье-то у нас это было, а тут ездил к нам Сергей Михалыч, вон еще дом за рекой купил, что-то намолол, что тут вроде чудь в Нюхче-то живет дак.* <…> [А здесь тоже, да, жила?] *Дак вроде так по рассказам-то этого… ученого тоже, или не ученый. Не знаю, ходит, ездит сюды. Тоже из Ленинграда.* [А Сергей Михайлович искал среди жителей чудь?] *Да кто его знает что он делал. Приедет и живет и вроде нигде не работает*» (м., 1930 г.р., Нюхча). Разделяемое сообществом незнание того, чем был занят Григорьев в Нюхче или какова его профессия, дополняется устойчивым прозвищем активиста — *чудик*, созвучным с основным объектом его внимания: «*Это раньше тут приехал, чего-то был, как его… Ну тут чудь-то… Григорьев тут это… Всё чудиком-то звали* [смеется]» (ж., 1938 г.р., Нюхча); «*У нас этот, поле-то чудес, чудик-то сейчас не приезжает более*» (ж., 1950 г.р., Нюхча).

Нарративы тех жителей, чьи отношения с Григорьевым изначально складывались как доверительные, драматизируются за счет риторического столкновения первого положительного впечатления от знакомства с ним, воспоминаний о теплом

приеме и ожидании от него помощи — с последовавшим разочарованием в его деятельности, идеях и несоответствии изначальных планов результатам. Очень часто объяснением первоначально возникшего доверия выступает статус Григорьева как специалиста из федерального центра и упоминания подарков, которые он делал не избалованным вниманием нюхченским детям. Еще более убедительным был тот «пропуск», который Григорьев представил при знакомстве своему проводнику в сообщество — постоянному жителю Нюхчи Владимиру, имевшему опыт общения с архангельскими археологами и другими исследователями, работавшими на Пинежье (в том числе с известным в области звонарем и сотрудником музея «Малые Корелы», Иваном Даниловым). Именно Владимир изначально помогал Григорьеву с жильем, питанием и выполнением задач путешествия: «*Я считаю, что это немножко самозванец. Как бы он "президент по делам малочисленных народов севера", так себя всячески воспроизвел. И вот, его цель была благая по первости. Говорит:* "[Владимир], *я от Данилова Ивана Васильевича". А у меня это было, знаете, как визитная карточка. Когда приезжали работники музея деревянного зодчества, находят меня <…> чтобы я посодействовал там в сборе какой-то информации*» (м., 1953 г.р., Нюхча).

Согласно интервью с местными жителями, изначально Григорьев фокусировался на «традиционной культуре» Нюхчи в широком смысле: пытался купить у местных лодку (чтобы сплавиться вниз по Пинеге и Северной Двине до Архангельска), делал видеозаписи «песнопений, гуляний», исполняемых местной «фольклорной группой», планировал открыть музей и для этого собирал по деревне предметы, оцениваемые как старинные или этнографически ценные («*Мы-то наивные были, конечно, сразу-то. Я говорю, много чего отдали, даже из школьного музея <…> А он, что якобы он хочет шире создать, историю деревни осветить, и вот там туда понесли*», м, сотрудник администрации Нюхчи), а также интересовался локальной «речью» и фольклором, в том числе топонимическими мотивировками. Благодаря этой деятельности Григорьев познакомился с локальной устной традицией и входящими в нее чудскими мотивами. Показательно, что нарратив о первой встречи с чудью, рассказанный наблюдателем, событийно совпадает с версией Григорьева, разве что вместо «открытия» народа речь идет о реинтерпретации и сознательной инструментализации пересказанных ему преданий. Рецепция действий Григорьева в инструментальном ключе (фокусировка на поиске скрытых мотивов и выгод его как

этнического активиста) вообще характерна для тех жителей Нюхчи, которые осведомлены о чудском проекте.

К началу XXI в. локальная традиция была знакома с представлением о чуди как этнической группе благодаря краеведению, экспедиционной работе в регионе и публикациям СМИ, предлагающим рассмотрение *своих* и *чужих* в этнической системе координат. Тем не менее новость о том, что «чудь — это мы» жителями Нюхчи усвоена не была: несмотря на устойчивое представление о сохранившихся на Пинеге «потомках чуди», уверенно идентифицировать чужих (людей) из прошлого с собственной семьей современные нюхченцы не смогли. Более или менее общепринятая оценка основного проекта Григорьева сводилась к парадоксально сосуществующим утверждениям его безрезультатности и прямой экономической выгоды для инициатора: «*Чудь дак эта чудь у нас была раньше там, и поселения были говорят эти чудские. У нас Григорьев с Москвы очень много о чуди-то об этой развивал да ничо не развил*» (м., 1936 г.р., Нюхча); «*У нас москвич есть. Он как бы мы мала народность. Чудь белоглазая. И вот он на нас деньги зарабатывает. Как бы на нашу малу народность ему выделяются средства, и он до такой степени больше… ак он нас по телевизору так расписал! <…> Ну что мы тут уж нелюди! Мы вообще никто.* <…> (О телепередаче «Икотка» [Громкое дело, 2010] — *К.Г.*) *В общем мы здесь живем как первобытно-общинный строй*» (ж, 1950 г.р., Нюхча). Судя по тому, с какой уверенностью некоторые жители рассуждают о «малой народности» и выгодах ее обнаружения в Нюхче, Григорьев действительно публично рассказывал о планах создания в деревне чудской общины, делая акцент на тех благах, какие может принести закрепление за чудью официального статуса КМНС, и таким образом агитируя жителей искать в себе чудские корни. Другое дело, что ни один из нюхченцев не высказал и предположения о том, что эти блага могли быть получены кем-то в деревне. Прямая же выгода Григорьева тем очевиднее для сообщества, чем более неожиданными, оскорбительными и не до конца понятными казались его действия.

Одним из важнейших пунктов традиционалистской программы Григорьева стала видеосъемка повседневной жизни, праздников в Нюхче, а также различных постановочных сцен, вроде спуска лодки на воду. Так, одна из уроженок деревни рассказывала, что в детстве ей не нравилось бывать у Григорьева именно из-за того, что все игры снимались на камеру; позже она замечала, как Григорьев снимает «все подряд», от пассажиров,

ожидающих на остановке автобуса, до нюхченских мотогонок — причем для чего предназначались эти записи неясно (ж., 1989 г.р., Сура). Многочисленные фотографии и видеодокументы в распоряжении Григорьева воспринимались как угроза объективирующего, искажающего взгляда на сообщество — подобного тому, который представлен в «Икотке». Но, кроме того, они расценивались как источник реального и символического заработка активиста, так как служили подтверждением существования чудской общины для тех лиц / институций, которые выделяли на нее средства: «*Приедет с видеокамерой, тут девчушек наденет в сарафаны, то на сенокосе их, то еще где-то как-то. Статьи тут такие пишет, какие-то тут, якобы он тут в деревне организовывал и мотогонки, и велогонки. В общем, будто у нас до этого ничего и не было*» (м., 1953 г.р., Нюхча). Предполагаемая коммодификация визуальных образов Нюхчи дополнялась музейным проектом Григорьева, в котором некоторые нюхченцы также склонны видеть инструмент достижения личной материальной выгоды — например, посредством продажи переданных из школы экспонатов и собранных по деревне вещей в Москве. Эти подозрения подпитывались тем, что созданный музей никогда не работал регулярно, и к концу 2000-х гг. помещение круглый год было закрыто. Наконец, еще одной резонансной, но провальной попыткой этнизировать (*очудить?*) ландшафт Нюхчи была установка фигуры Йомалы, которого рассказчики называют просто *идол* и связывают с ним, прежде всего, историю из телепередачи «Икотка»: по словам Григорьева, повредившие идола местные мужчины впоследствии утонули. Жители, впрочем, считают, что упомянутые мужчины утонули по иным причинам, а сам идол является элементом, принципиально чужеродным локальным религиозным практикам, и потому отторгается: «*Там какого-то идола вытесал где-то из бревна, тут всунул. А идолов у нас здесь вовек не бывало, как таковых. Обетные кресты бывало стояли вдоль дорог. Вот, а идолов нет. Так мужики с обиды взяли выдернули этот столб и сунули обратно в это отверстие, которое выкопано, головой этого идола*» (м., 1953 г.р., Нюхча).

Ощущение исходящей от чудского проекта опасности и собственной уязвимости жители объясняли тем, что его результатом стал *экспортный* образ Нюхчи, содержательно не удовлетворяющий местное сообщество. Те элементы «традиционной культуры», которые Григорьев увидел в жизни деревни, собрал в единый (визуальный) нарратив и впоследствии демонстрировал вовне, местными жителями не были распознаны

как *традиционное* или *ценное*, но восприняты как попытка отказать сообществу в модерности и цивилизованности — обладании конвенциональными культурными навыками (ср. «*Ну что мы тут уж нелюди! <…> мы здесь живем как первобытнообщинный строй*»). Эта болезненная для нюхченцев стратегия, по их мнению, не только используется Григорьевым в телепередачах, но и лежит в основании всего чудского проекта, так как удаленность Нюхчи от федерального центра, переосмысленная активистом как «дикость», позволяет ему безнаказанно создать виртуальную чудскую общину и на ней «зарабатывать дивиденды»: «*Видимо в Москве думают, что мы здесь такие же где-то в глуши архангельской, вот эти дикари живем. Что он якобы это племя, или как, или общину <…> Он, как бы, съездит вот тут. А сейчас ведь, видите, совхозы развалились, многие косят косами, пашут лошадками конным плугом. Он это вот всё где-то вот наснимает и отчитается, что это и есть община таким дикарским образом живет*» (м., 1953 г.р., Нюхча). С точки зрения Нюхчи категории «племя», «вождь», «глушь», а также интерес Григорьева к ушедшей материальной культуре и фольклору (тому, что активист понимал под *традиционным*) складывались не в понятие «традиционного образа жизни», закрепленное в законе о гарантиях прав КМНС РФ, а становились инструментами стигматизации, формирующими тот имидж, которого Нюхча не желала.

Непопулярность идеи создания чудской общины неудивительна, как неудивительно и то, что жители Нюхчи не переписывали себя чудью в 2002 г. Согласно интервью, в общине официально состояли несколько человек из Сульцы, в том числе пинежская предпринимательница, которую упоминал Григорьев, и члены ее семьи[49].

Уверенность в собственной непричастности к проекту Григорьева, которую разделяли опрошенные жители Нюхчи, контрастировала с затруднениями в определении чуди в целом и решении вопроса о родстве с ней современных жителей: «[*К.Г.*: Скажите, а “малая народность” — вы правда здесь малая народность, да?] *Не знаю, девочки. Но ему средства выделяются. Как на наш… малу народность*» (ж., 1950 г.р., Нюхча); «*Тут как таковых-то предков-то вот этих, этой чуди, по-моему, тут и близко нет. Я как-то читал материал в газете, не помню, в какой газете,*

[49] По предположению Владимира, предпринимательницу заинтересовали возможности развития деревень верховьев Пинеги, где постоянно проживала ее семья (в Нюхче, Сульце, Сосновке), и именно поэтому она оказалась в числе «человек-то 20 новой народности» (м., 1953 г.р., Нюхча).

что якобы в Устьянском районе последние, кто были вот этой чуди, своей вере-то преданы»[50] (м., 1953 г.р., Нюхча).

На вопросы о чуди жители Нюхчи чаще всего отвечают нарративами, так или иначе варьирующими классические чудские мотивы — без колебаний соотнося события с прошлым, но сомневаясь в характере их связи с настоящим: в первом из процитированных интервью информантка демонстрирует бóльшую уверенность в злонамеренности Григорьева, чем в (не)принадлежности современных нюхченцев к чуди. С моей точки зрения, это отражает общее отношение к знанию о современной чуди как к знанию экспертному, не принадлежащему сообществу. Решить, кто же такие нюхченцы на самом деле, могут только специалисты — те самые, которые однажды уже объяснили, что чудь исторических преданий — это древний народ.

Итак, Сергей Григорьев более всего запомнился Нюхче своими непоследовательными действиями — которые в какой-то момент из традиционалистского проекта трансформировались в конфликт с локальной администрацией, отразившийся не только в воспоминаниях жителей, но и в архивных документах [ПМА 2]. Наиболее упорядоченную точку зрения на деятельность Григорьева артикулирует бывший сотрудник администрации Нюхчи: по его словам, знание чудских преданий позволило активисту утверждать, что не вся чудь «ушла» из Нюхчи — часть осталась, и ее можно «зарегистрировать», а из официального статуса извлечь выгоду («*понятно, что досюда* (*деньги*) *не дойдут, а они где-то будут, скорее всего, что в Москве, отмываться*»). После ряда номинальных проектов (вроде открытия музея и судоверфи) чудская кампания Григорьева у администрации доверия уже не вызывала, и потому на специально созванном сельском сходе «*решение было такое, что прекратить, и деятельность признать неудовлетворительной, незаконной*» (м., сотрудник администрации Нюхчи). Резкая реакция схода и администрации Нюхчи вызвана в частности тем, что на позицию деревни летом 2000 г. оказывалось давление со стороны администрации области. В июне 2000 г. в область поступило официальное письмо из Министерства по делам федерации и национальностей РФ (за подписью замминистра А.А. Томтосова), содержащее пространную апологию деятельности Григорьева и явно цитирующее его самопрезентации, например, в упоминаниях экспедиционных видеосъемок, письмá от общины «с просьбой включения народа

[50] Об устьянской чуди см. [Мамонов, 2005; В Устьянском районе, 2017].

чудь в Единый перечень» КМНС или тех материальных благ, которые уже предоставили Нюхче «Минсельхозпрод» России и ЗИЛ [ПМА 2]. Резолюция заместителя главы администрации области Т.Д. Румянцевой, адресованная главе МО «Пинежский район» А.В. Хромцову, содержала распоряжение разобраться в конфликте, который может «загубить очень интересное начинание по возрождению деревни» [Там же]. Убедительность риторики Григорьева и перформативная сила той «бумажной» реальности, которую сформировали его прошения, вынудила администрацию района и деревни в двух документах (от июля 2000 г.) последовательно разъяснять, что практически ничего из описанного Григорьевым не существует в реальности[51]. Показательно, что опровергая утверждения активиста, представители сообщества апеллировали к той же символической системе, при помощи которой Григорьев пытался легитимировать свои реконструкции: «*Мы считаем, чтобы делать подобные заявления по народу чудь необходимо научное обоснование и глубокая работа научных экспедиций, а не голословность утверждений одного человека, захотевшего себя видеть вождем*» (Обращение главы местного самоуправления Пинежского района А.В. Хромцова от 18.07.2000; [ПМА 2]). Отказывая построениям Григорьева в научности, авторы письма еще раз утверждают, что решить «чудской» вопрос могут только эксперты из академической среды.

Взгляд на чудь издалека: стратегии критики и апологии чудского проекта

Чем дальше от Нюхчи, тем в большей степени варьирует восприятие проекта Григорьева — и это неудивительно, ведь основными доступными источниками информации о *новой пинежской чуди* являются публикации его авторства или тексты, содержащие фрагменты интервью с ним. Исключением из этого ряда

[51] Сельский сход состоялся 3 июля 2000 г., на нем присутствовало 80 человек. «*Все выступающие осудили деятельность гражданина Григорьева и его заявления в СМИ об открытии народа чудь. По общему мнению, все это* [он] *делал для саморекламы. Вождем он себя назначил сам и никакая национально-трудовая община не создана. Автором письма 38 школьников на имя губернатора Архангельской области и министра по делам федерации и национальности РФ является сам гражданин Григорьев. Об этом он признался на сходе. <…> Что касается национальной общины народа чудь, то она состоит из 7 человек. Это члены совета ветеранов д. Нюхча*» (Обращение главы местного самоуправления Пинежского района А.В. Хромцова от 18.07.2000; [ПМА 2]). Из документов в архиве администрации следует, что нюхченские ветераны были целевой аудиторией социальных инициатив Григорьева: например, ряд проблем пенсионеров он пытался решить посредством обращения (от 08.02.2002 г.) в администрацию президента РФ [ПМА 2].

являются две публикации 2001 г. в областной газете «Правда Севера» [Лойченко, 2001б; Доильницына, 2001], соединившие результаты проведенного в деревне журналистского расследования с беседами с главой администрации Нюхченского сельсовета и академическими экспертами. Версия событий, изложенная в статье Е. Доильницыной, коррелирует с той точкой зрения, которую в 2011 г. артикулировал в интервью мой информант, бывший сотрудник нюхченской администрации — а сама статья в 2001 г. выполняла своеобразную терапевтическую функцию, став единственным публичным документом, представляющим один из взглядов изнутри сообщества: «[Доильницына] *жестко все точки над і расставила. Мне так был бальзам. Хотя я ведь и в прокуратуре, и где только не был. И, как говорится, тяжело, когда оно белое, а доказывают, что это черное. <…> И в прокуратуре объяснение даешь, что какая там межнациональная рознь* (*между русичами и чудью*)» (м., сотрудник администрации Нюхчи). В публикациях «Правды Севера» модальность восприятия чудского проекта резко негативная: «мелкий жулик», «Остап Бендер», самозваный исследователь Сергей Григорьев противопоставляется «тихой трудолюбивой Нюхче», доверчивой «заложнице», «жертве», каких немало в России; начинания же активиста оцениваются как фиктивные, провальные или предполагающие личную выгоду, а краткое резюме деятельности формулируется как «*Он отыскал себе на Пинеге племя, сотворил идола и принял киндернюхчей в пионеры*» [Доильницына, 2001].

На противоположном полюсе находятся публикации, описывающие ситуацию в Нюхче с большей дистанции и зачастую со слов Григорьева: модальность этих текстов складывается из неотрицательных или даже хвалебных оценок, причем содержание проектов Григорьева повторяет его самопрезентации, а артикулируемая им точка зрения (например, на идентификацию населения Нюхчи как чуди) экстраполируется на все сообщество. Чудской проект становится опытом возрождения древнего народа и культуры деревни, основной заслугой его автора называется воспитательная и образовательная работа с детьми. Такой «внешний» взгляд можно встретить уже в районном центре — например, в публикации по итогам фотовыставки в Доме народного творчества села Карпогоры, выражавшей «*шок от той большой и необыкновенной работы, которую Сергей Михайлович ведет более шести лет с детьми в деревне Нюхча*» [Ильин, 2003][52].

[52] Безусловно, это не значит, что никто из жителей Карпогор в то время не знал о неоднозначной оценке деятельности Григорьева — об этом говорит хотя бы участие главы МО «Пинежский район» в сельском сходе в Нюхче.

Показательно, что в публикации также присутствуют инструментальные мотивировки чудского проекта Григорьева — символическая и реальная выгода для Нюхчи и всей Архангельской области в виде «*инвестиций по программе поддержки прав*» КМНС, которая оценивается уже исключительно в положительном ключе [Ильин, 2003].

Приписывание популяризируемой Григорьевым позиции «Нюхча осознает себя чудью» самому локальному сообществу отражается и в областной прессе. Например, «возрождение нового старого народа» чудь рассматривается на фоне появления других «новых народов» в области и описывается так: «[В] *Пинежском районе Архангельской области несколько лет назад образовался народ чудь. Сами новые чудины* (*или чудики?*) *говорят, что не образовался, а возродился. <…> Интересно, что новая чудь вышла не из-под земли, а из… бывшего Министерства по делам национальностей РФ. <…> Жители Нюхчи были совсем не против 'очудиться', даже наоборот, своими силами создали целое Музейно-историческое общество по изучению народа чудь*» [Трифонов, 2005].

Идея единства воли Григорьева и сообщества Нюхчи предельно выражена в публикациях, интерпретирующих чудской проект как опыт становления местного самоуправления. Рассказ о том, «как племя чудь за самоуправление боролось», представляет Григорьева лидером («антикризисным управляющим») консолидированных деревенских жителей, которые «были готовы превратить свою землю в своеобразный этнографический заповедник» и сделать туризм, основанный на коммодификации местной природы, чудской этничности и старинных ремесел, основным источником заработка Нюхчи.

Но стать «туристическим заповедником» и даже «технопарком» Нюхче помешало отсутствие статуса муниципального образования, дающего возможность сменять локальную — противящуюся чудскому самоуправлению — власть [Логачёва, 2005; см. также Миронова, с. 21—23]. Такая версия событий почти дословно воспроизводит риторику Григорьева — не только в фокусировке на развитии туризма [Григорьев, 2002], но и в интерпретации произошедшего в Нюхче конфликта. По мнению активиста, сельская администрация сознательно препятствовала его деятельности, в том числе посредством ложных обвинений, так как боялась конкуренции и его популярности у населения. Ведь преимущества идентификации себя как чуди настолько неоспоримы,

что отказ от нее мог быть либо свидетельством деградации нюхченцев как «потерянного народа», либо, и вероятнее всего, следствием спланированной кампании — «травли» [ПМА 1].

Итак, дискурсивное поле, сформированное публикациями в СМИ и интернете, чаще всего склоняется к положительной оценке деятельности Григорьева (по крайней мере, не изобилует разоблачениями). Эти тексты также работают на натурализацию чуди как этнической группы, на утверждение реальности чудского проекта Григорьева и, посредством перфомативной силы совокупности текстов, на закрепление чуди на воображаемой финно-угорской этнической карте (в этом плане показательны публикации о выступлениях активиста на «Мещёрском вечере» или перед краеведами города Чудово [СГ — вождь племени чудь, 2012; Вождь племени чудь, 2012]).

Проект *новой пинежской чуди* оказывается эффективным и правдоподобным на уровне более высоком (и внешнем), чем локальный нюхченский — именно на этом уровне Григорьеву и интереснее работать: в конце концов, основным осязаемым итогом его деятельности стали десятки интервью, материалы для фотовыставок и фильмов, а также пространная переписка с Министерствами, потенциальными спонсорами и представителями региональных властных инстанций. Населению же Нюхчи, которое не видит результатов проекта, помимо раздражающей ассоциации *Нюхча-чудь*, и не считает себя чудью (уж точно не считает себя чудью по сценарию, предложенному Григорьевым), в этой истории остается не много места. Если не брать мое полевое исследование и упомянутое журналистское расследование, голоса из Нюхчи практически не слышны — что особенно болезненно воспринималось представителями деревни в разгар конфликта с Сергеем Григорьевым: «[З]*аявлять со страниц газет прессы голословные утверждения одного человека — "вождя" — не учитывая мнение самого населения — это не совсем правильно и не тактично*» ([ПМА 2]: Заявление главы администрации Нюхченского сельсовета В.В. Ершова, адресованное администрации Архангельской области и редакции газеты «Правда Севера»).

* * *

Чудской проект Сергея Григорьева идеально вписывается в те этнические процессы, которые проходили на постсоветском пространстве особенно активно в 1990-е гг.

В рассматриваемом случае знание схем концептуализации и манифестации этнической группы, ставших практически универсальными благодаря советской национальной политике, позволило сформировать убедительный образ автономной этнической группы, обладающей историей, территорией, специфической материальной культурой, языком и даже религией. Использование для этих целей доступных этнографических материалов, переосмысление и творческая доработка того, что квалифицируется как *традиционное*, переоценка повседневного в этнической системе координат являются типичными традиционалистскими стратегиями, причем характерными не только для «профессиональных» активистов, но и для локальных сообществ в поиске этнической идентификации.

Дизайн предложенной Григорьевым группы вполне отвечал той модели восприятия чуди как *этнической категории*, которая была дискурсивно доступна в рассматриваемом регионе (наиболее очевидные источники ее формирования — периодика и популярная литература): представление о древнем народе *чудь*, от которого остались «потомки», коррелирует с локальной устной традицией и, как я показала, ряд чиновников *чудской проект* убедил.

На дискурсивном уровне Григорьев очень точно следовал тем историзирующим моделям прочтения фольклора о чуди, которые утвердила советская этнография — заимствуя у последней такие стратегии реконструкции «этнической истории», как фокусировка на «чудских» топонимах, привязка описываемых событий к современной территории, переосмысление археологических находок и т.д.

Закрепление академической традицией *чуди* как позиции этнической системы координат, до сих пор превалирующее — по крайней мере, в рамках официальной национальной политики — примордиальное понимание этничности как вневременного и эссенциально неизменного феномена, институциональная поддержка Министерства, обладавшего правом лицензирования (верификации) народов и поддержавшего активиста в его производстве «бумажной» реальности чуди — сделали *чудской проект* чрезвычайно убедительным и логичным, но в итоге обеспечили Григорьеву лишь окказиональный дискурсивный успех (например, среди далеких от Пинежья заинтересованных аудиторий).

На локальном уровне, внутри сообщества деревни Нюхча, проект успешным не оказался — впрочем, по прошествии 20 лет

невозможно с точностью восстановить ход событий и определить причины неудачи[53]. На момент полевого исследования, в начале 2010-х гг., *новая пинежская чудь* существовала как дискурсивный факт и потому наиболее продуктивным оказался анализ оценок *чудского проекта* — стабилизации дискурсивного поля в точке устойчивого сомнения, которое характерно не только для жителей Нюхчи, но и для тех людей в пределах Пинежского региона, которые знакомы с деятельностью Григорьева.

В контексте этого необходимо обратить внимание на особую роль апелляций к «ученым», «науке» и «исследованиям», которыми изобилует риторика самых разных участников ситуации — от самого Сергея Григорьева, который сознательно позиционировал свой проект как научно обоснованный, до критически настроенных журналистов и конфликтовавшего с Григорьевым главы Нюхчи: например, «[Н]*икаких чудских особенностей нюхчинцы за собой не замечали. Но он исследователь, ему виднее*» [Доильницына, 2001]; «*Буквально все выступающие* [на сельском сходе — *К.Г.*] *осудили деятельность гр. Григорьева С.М. и его заявление в СМИ об открытии народа "чудь". Как можно делать подобные заявления по Чуди без научного обоснования и глубокой работы научной экспедиции?*» ([ПМА 2]: Заявление главы администрации Нюхченского сельсовета, адресованное Администрации Архангельской области и Редакции газеты «Правда Севера»).

В ситуации, сложившейся вокруг новой пинежской чуди, «ученые», ассоциирующееся с ними экспертное знание и, главным образом, их символическое право на этническую экспертизу постоянно присутствовали как фоновые высшие арбитры, к которым апеллировали дискутирующие стороны. Только научное исследование может определить, какова настоящая чудь, только ученые могут с уверенностью сказать, являются ли нюхченцы ее потомками или нет (сами жители в этом совсем не уверены), именно статусом Григорьева как исследователя объясняли жители Нюхчи изначально возникшие доверительные отношения.

[53] Разброс фантазий на эту тему может быть максимально широким: от предположений о том, что привлекательность чудской этничности пала жертвой социально неприемлемого поведения активиста, до гипотезы о том, что проекту не хватило перформативной силы законодательного акта — например, такой, какая есть у официального списка КМНС России. С уверенностью можно лишь сказать, что эта история свидетельствует об ограниченности сугубо инструменталистских трактовок этничности, равно как и об опасности переоценки манипуляционного потенциала активистов, которой зачастую грешат конструктивистские работы.

Ирония ситуации заключается в том, что во многом благодаря работам тех самых этнографов, историков и фольклористов и было сформировано и распространено популярное представление о чуди как древнем народе, на которое опирался Сергей Григорьев и (могли бы опираться) сотни других активистов, знакомые с дореволюционными и советскими этнографиями, археологическими культурами и фольклорными мотивами[54]. «Ученые» как незадачливые арбитры на уровне риторики воспринимались как последний гарант истинности этничности, но фактически не могли ответить ни на один вопрос о практике ее присвоения. Устойчивое же восприятие чуди как этнической группы, с одной стороны, и спустя 20 лет делает *чудской проект* по-прежнему осмысленным для его увлеченного автора, а с другой — позволяет с легкостью вообразить еще 5+ жизней чуди в разных регионах России, где существует соответствующая устная традиции и люди, интересующиеся этнической проблематикой.

Источники и материалы

1. ДКРС: архив этнолингвистических экспедиций кафедры русского языка филологического факультета СПбГУ по теме «Духовная культура Русского Севера в народной словесности» (руководитель темы — О.А. Черепанова).
2. ПМА 1: Интервью с Сергеем Михайловичем Григорьевым. Деревня Нюхча, 2010 г. Собиратели: К.А. Гаврилова, Е.А. Филонов.
3. ПМА 2: Архив сельского совета деревни Нюхча (тематически сфокусированный на чудском проекте, без отдельного названия / описи).
4. ПМА 3: Сообщение собирателя ДКРС Е.А. Филонова о результатах полевой работы 2011 г. в деревне Шардонемь Пинежского района.
5. IV Международный фестиваль финно-угорской молодежи столицы «Нас подружила Москва» (17—18 октября 2012 г., г. Москва): Сергей Григорьев — автор баннерной выставки о народе чудь // Финно-угорский культурный центр Российской федерации. URL: http://www.finnougoria.ru/photo/2402/29805.
6. Алфавитные перечни национальностей и языков для кодирования ответов на вопросы 7 и 9 форм К и Д и вопроса 6 формы В

[54] «[И]сторики для национализма — это то же самое, что сеятели мака в Пакистане для потребителей героина: мы обеспечиваем рынок важнейшим сырьем» [Хобсбаум, 2002, с. 332]. Использование работ профессиональных этнографов и историков традиционалистскими, религиозными и национальными движениями активно исследуется и на российском материале, например [Olson, 2004; Шнирельман, 2011].

переписных листов Всероссийской переписи населения 2002 года. М.: Государственный комитет Российской федерации по статистике, 2002. URL: [Демоскоп Weekly]. http://www.demoscope.ru/weekly/knigi/alfavit/alfavit_nacional.html#25.

7. Алфавитный перечень возможных вариантов ответов населения для кодирования ответа на вопрос 7 Переписного листа формы Л Всероссийской переписи населения 2010 года. М.: Федеральная служба государственной статистики, 2010. URL: [Демоскоп Weekly] http://www.demoscope.ru/weekly/knigi/alfavit/alfavit_nacion10.php#25.
8. Алфавитный список народов, обитающих в Российской Империи. СПб., 1895. URL: [Демоскоп Weekly № 187—188 24 января — 6 февраля 2005] http://www.demoscope.ru/weekly/2005/0187/perep04.php.
9. *Беднов А.В.* Архангельск: Сергей Григорьев открыл миру чудской край // 2 августа 2011. URL: https://web.archive.org/web/20110829144408/http://iaplanet.com:80/foto/17428-arhangelsk-sergey-grigorev-otkryl-miru-chudskoy-kray.html (архивировано 28 августа 2011).
10. *Беднов А.В.* Поморов сосчитают, а чудь — увы… // Архангельск, 26 октября 2002.
11. *Беднов А.В.* Чудь с лебединого озера // Архангельск, 30 января 2003.
12. *Богданова Н.* Дню деревни быть // Пинежье, 06 декабря 2007.
13. В Устьянском районе энтузиасты запустили интереснейший проект — музей чуди // МК в Архангельске. 02.07.2017.
14. *Викулин В.С.* По чудским городищам // Важский край, 14 ноября 2003.
15. *Виноградова А.* Вождь племени чудь // Родина, 04.10.2012. Пресса 53. Районные газеты Новгородской области. URL: http://pressa53.ru/rodina/2483-vojd-plemeni-chud.html.
16. Всесоюзная перепись населения 1926 года. М.: Издание ЦСУ Союза ССР, 1928–29. Т. 9. — С. 34—51. Т. 10. — С. 9—13. Т. 11. — С. 8—17. Т. 14. — С. 6—16. Т. 15. — С. 8—13. Т. 16. — С. 8—12. Т. 17. — С. 8—25. Таблица VI. Население по полу, народности // URL: [Демоскоп Weekly http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/ussr_nac_26.php?reg=1.
17. Всесоюзная перепись населения 1937 года: общие итоги: Сб. док-в и матер. М.: РОССПЭН, 2007.
18. Всесоюзная перепись населения 1959 года. Национальный состав населения по республикам СССР. URL: [Демоскоп Weekly] http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_59.php.
19. Всесоюзная перепись населения 1970 года. Национальный состав населения по республикам СССР // [Демоскоп Weekly № 763—764, 12—25 марта 2018] http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_70.php.
20. Всесоюзная перепись населения 1979 года. Национальный состав населения по республикам СССР // [Демоскоп Weekly № 763 — 764, 12—25 марта 2018] http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_79.php.
21. *Григорьев С.М.* О чуди-биармах замолвите слово // У Белого моря, 17 апреля 2003.

22. *Григорьев С.М.* Об опыте работы в деревне Нюхча Пинежского района Архангельской области // Малые города и села: проблемы сохранения и развития (Участие населения и партнерство): Материалы междунар. конф. и семинара, Звенигород, окт. 2000 г. М.: РИК, 2002. — С. 120—124.
23. Громкое дело. Спецпроект: Икотка [Рен-ТВ 2010; режиссер Д. Сорокин] // URL: https://www.youtube.com/watch?v=EucqbfAe1rY.
24. *Доильницына Е.* Вождь пришел из министерства // Правда Севера, 11.08.2001.
25. *Занина В.* (2015а). В тени лесов, в дыханье Севера… // Вельские вести, 14 октября 2015.
26. *Занина В.* (2015б). Потаенная чудь и ныне здравствует… // Вельские вести, 21 октября 2015.
27. Звезда забытого народа. Чудь: из прошлого в будущее (Сергей Григорьев) // Biblio-gorod. 4 марта 2016. URL: https://www.youtube.com/watch?v=kYDn75x-Tcs.
28. Здесь Русома, здесь чудь жила… // Правда Севера, 14 марта 2017.
29. *Иванова А.А.*, *Калуцков В.Н.* Светлое Пинежье: путешествие по краю: справочник-путеводитель. Архангельск — Карпогоры, 2008.
30. *Ильин В.* Чудь: из прошлого в будущее // Волна, 2003. 31 янв.— 6 февр. — С. 9.
31. Кто наши предки, и где наши корни [Болдырев И.] // Устьянский край, 09 июня 2005 (Ч. 1). 23 июня 2005 (Ч. 2). 30 июня 2005 (Ч. 3). 04 августа 2005 (окончание).
32. Концепция 2009 — Распоряжение Правительства РФ от 04.02.2009 N132-р «Концепция устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской федерации». URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_84814/d9c2efb4aea01de7f443b9e5f0c655df45e48b5f.
33. *Леонтьева М.* Код 351. К поморам прибавилась чудь // Известия (Архангельск. Общество), 2003. 18 янв. — С. 9.
34. Лесной отель Голубино приглашает // Пинежский муниципальный район. Официальный сайт администрации. URL: http://www.pinezhye.ru/glavnaya/turizm/turistskie_marshrutyi/lesnoi_otelj_golubino_priglashaet.
35. *Логачева О.* Как племя чудь за самоуправление боролось // Муниципальная власть, 2005. № 3 (май—июнь). — С. 81—85.
36. *Лойченко С.* (2001а). Но избави нас от лукавого… // Правда Севера, 2 июня 2001.
37. *Лойченко С.* (2001б). Нюхча попала в заложницы // Правда Севера, 26 июня 2001.
38. *Мамонов В.* Горячий камень // Устьянский край, 01.10.2005.
39. *Мильчик М.И.* По берегам Пинеги и Мезени. Л.: Искусство. Ленингр. отд-ние, 1971.

40. *Миронова Н.И.* Пинежский муниципальный район на фоне муниципальной реформы: социокультурное пространство // Инфо-бюллетень «Экология культуры». URL: https://culture29.ru/upload/medialibrary/628/628a1eabc15b89d3a0694100fb15ea51.pdf.
41. *Мосеев И.И.* Поморьска говоря: краткий словарь поморского языка. Архангельск: Правда Севера, 2005.
42. Население по национальности и владению русским языком по субъектам Российской Федерации (TOM_04_03) // Всероссийская перепись населения 2002 года. Т. 4 «Национальный состав и владение языками, гражданство». URL: http://www.perepis2002.ru/index.html?id=17.
43. Население, принявшее участие в Микропереписи, по национальной принадлежности (10.1) // Микроперепись население 2010. Раздел X. национальная принадлежность и владение языками. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/micro-perepis/finish/micro-perepis.html.
44. Национальный состав населения (TOM_04_01) // Всероссийская перепись населения 2002 г. Т. 4 «Национальный состав и владение языками, гражданство». URL: http://www.perepis2002.ru/index.html?id=17.
45. Национальный состав населения (TOM_14_24) // Всероссийская перепись населения 2002 г. Т. 14 «Сводные итоги». Раздел «Национальный состав. Гражданство населения». URL: http://www.perepis2002.ru/index.html?id=12.
46. Национальный состав населения Российской Федерации (Приложение 5) // Всероссийская перепись населения 2010 г. Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 г. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm.
47. Национальный состав населения по субъектам Российской Федерации (TOM_14_25) // Всероссийская перепись населения 2002 г. Т. 14 «Сводные итоги». Раздел «Национальный состав. Гражданство населения». URL: http://www.perepis2002.ru/index.html?id=12.
48. Национальный состав населения по субъектам Российской Федерации (Приложение 7) // Всероссийская перепись населения 2010 г. Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 г. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm.
49. *Нетёсова Н.* Деревенька моя… // Пинежье, 26 июня 2003.
50. *Пашкова З.Г.* Пинежский народный костюм XVIII — начала XX века. Карпогоры: Правда Севера, 2008.
51. Перечень народностей для разработки материалов Всесоюзной переписи населения 1926 г. (Приложение I) // Всесоюзная перепись населения 1926. Т. XVII. СССР. М., 1929. — С. 106. URL: [Демоскоп Weekly

№ 267 — 268, 27 ноября — 10 декабря 2006] http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0267/arxiv05.php.
52. Перечень языков для разработки материалов переписи населения 1926 г. (Приложение III) // Всесоюзная перепись населения 1926. Т. XVII. СССР. М., 1929. — С. 109. URL: [Демоскоп Weekly № 267—268, 27 ноября — 10 декабря 2006] http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0267/arxiv07.php.
53. Пинежье: Путешествие по реке Пинеге: [Фотоальбом / Фотосъемка Ю. Карминского; Авт.-сост. О. Ларин]. М.: Сов. Россия, 1988.
54. Пинежская свадьба. Сост. З.Г. Пашкова. Архангельск: Правда Севера, 2006.
55. Пинежские сказители: сборник. Сост. Л.А. Житов, Н.Л. Ряхина. Архангельск: Правда Севера, 2008.
56. План мероприятий 2016 — Распоряжение Правительства РФ от 25.08.2016 № 1792-р (ред. от 24.04.2018) «Об утверждении плана мероприятий по реализации в 2016—2025 годах Концепции устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской федерации». URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_203902/257c46468d01202db4ba31b2af9a26d20129e47b.
57. Постановление Правительства РФ от 24 марта 2000 г. № 255 «О Едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации». URL: http://www.raipon.info/activity/pravovaia-deiatelnost/federal-legislation/on-approval-of-the-list-of-indigenous-small-numbered-peoples-of-the-north-siberia-and-far-east-of-th.php.
58. Программа «Артполигон». К 1150-летию Российской государственности. Презентация выставочного проекта «Русь — Россия» // ГБУ Московский дом национальностей. URL: www.mdn.ru/cntnt/meropriyatiya/archive/n8758.html.
59. *Раковций В.* А чудак изучает «чудь» // Пинежье, 23 января 2003.
60. Сергей Григорьев — Вождь племени Чудь // Merjamaa. 2012. URL: http://merjamaa.ru/news/sergej_grigorev_vozhd_plemeni_chud/2012-10-29-654.
61. Словари национальностей и языков для шифровки ответов на 7 и 8 вопросы переписного листа (о национальности и родном языке). М.: Государственное статистическое издательство, 1959. URL: [Демоскоп Weekly] http://www.demoscope.ru/weekly/knigi/alfavit/nacionaln_1959_a.html#24.
62. Словари национальностей и языков для кодирования ответов на 8 и 9 вопросы переписных листов (о национальности, родном языке и другом языке народов СССР) Всесоюзной переписи населения 1989 г. М.: Государственный комитет СССР по статистике, 1988 г. URL: [Демоскоп Weekly] http://www.demoscope.ru/weekly/knigi/alfavit/nacionaln_1989.html#04.
63. Словарь народностей для разработки материалов Всесоюзной переписи населения 1926 г. (Приложение II) // Всесоюзная перепись

населения 1926. Т. XVII. СССР. М., 1929. — С. 107—108. URL: [Демоскоп Weekly № 267 — 268, 27 ноября — 10 декабря 2006] http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0267/arxiv06.php.
64. *Смородина С.* Воскрешение Чуди // Архангельск, 14 июля 2006.
65. *Трифонов А.* В России рождаются новые народы // Утро.ру. 31.03.2005. URL: https://utro.ru/articles/2005/03/31/423218.shtml.
66. *Тунгусов А.* Эта загадочная чудь // Правда Севера, 22 августа 2003.
67. Федеральный закон от 30 апреля 1999 г. № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» (с изменениями и дополнениями).

Список литературы

1. *Абашин С.Н.* Постсоветский национализм, теория этноса и конструктивистская критика // Этнографическое обозрение, 2005. — № 1. — С. 83—86.
2. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. — М.: Кучково поле, 2016.
3. *Байбурин А.К.*, *Левинтон Г.А.* О соотношении фольклорных и этнографических фактов // Acta Ethnographica Academiae Scientiarium Hungaricae, 1983. — Т. 32. — С. 3—31.
4. *Баранова В.В.* Составление словаря и рождение нового языка // Антропологический форум, 2014. — № 2. — С. 27—36.
5. *Березович Е.Л.* Чудь. Славянские древности: этнолингвистический словарь. — В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. — Т. 5. — М.: Международные отношения, 2012. — С. 560—562.
6. *Блюм А.*, *Филиппова Е.* Перепись на Алтае. Этнография переписи — 2002 / Под ред. Е. Филипповой, Д. Ареля, К. Гусеф. — М.: ОАО «Авиаиздат», 2003. — С. 72—93.
7. *Брубейкер Р.*, *Купер Ф.* За пределами «идентичности» // Ab imperio, 2002. — № 3. — С. 61—115.
8. *Голунов С.В.*, *Смирнова В.А.* Волгоградская область: перепись без сенсаций // Этнокультурный облик России. Перепись 2002 года. — М.: Наука, 2007. — С. 255—266.
9. *Дранникова Н.В.* Чудь в устной традиции Архангельского Севера. — Архангельск: Поморский университет, 08.
10. *Ефименко П.С.* Заволоцкая чудь. — Ч. 1, 2. — Архангельск: Арханг. губ. стат. ком., 1869.
11. *Калуцков В.Н.*, *Иванова А.А.*, *Давыдова Ю.А.*, *Фадеева Л.В.*, *Родионов Е.А.* Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. — М.: Изд-во ФМБК, 1998.
12. *Королькова Л.В.* Люди леса: [традиционная культура вепсов] . — СПб: Любавич, 2013.
13. *Корюшкина Е.* В ожидании переписчиков: о надеждах и отношении к переписи турок-месхетинцев и казаков Краснодарского края //

Этнография переписи — 2002 / Под ред. Е. Филипповой, Д. Ареля, К. Гусеф. — М.: ОАО «Авиаиздат», 2003. — С. 207—220.
14. *Криничная Н.А.* Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры / Отв. ред. В.К. Соколова. — Л.: Наука, Ленингр. отд., 1987.
15. *Кузнецова О.В.* Репрезентация локальной идентичности в сельских музеях (Пинежский район Архангельской области). Дисс. ... магистра (*рукопись*) . — СПб: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2017.
16. На пути к переписи / Под ред. В. Тишкова. — М.: ОАО «Авиаиздат», 2003.
17. *Панченко А.А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. — М.: Новое литературное обозрение, 2012.
18. Перепись-2002: проблемы и суждения. Исследования по прикладной и неотложной этнологии. — № 132. — М., 2000.
19. *Пименов В.В.* Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. — М.—Л.: Наука, 1965.
20. Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / Изд. подгот. Н.А. Криничная. — Л.: Наука. Ленингр. отд., 1978.
21. *Слёзкин Ю.* Арктические зеркала. Россия и малые народы Севера. — М.: Новое литературное обозрение, 2017.
22. *Смирнов Ю.И.* Предания Европейского севера о чуди. В кн.: «Проблемы изучения финно-угорского фольклора». — Саранск: Мордовское книжное издательство, 1972. — С. 55—62.
23. *Соколовский С.В.* Перепись 2002 г.: Игры по Витгенштейну // Перепись-2002: проблемы и суждения. Исследования по прикладной и неотложной этнологии. — № 132. — М.: ИЭА РАН, 2000. — С. 15—19.
24. *Соколовский С.В.* Коренные народы: от политики стратегического эссенциализма к принципу социальной справедливости // Этнографическое обозрение, 2008. — № 4. — С. 59—76.
25. *Соколовский С.В.* Современный этногенез или политика идентичности? Об идеологии натурализации в современных социальных науках // Этнографическое обозрение, 2012. — № 2. — С. 77—83.
26. *Степанов В.В.* Российская перепись 2002 года: пути измерения идентичности больших и малых групп // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. — № 145. — М.: ИЭА РАН, 2001.
27. *Степанов В.В.*, *Тишков В.А.* Этническое измерение России. В кн.: «Этнокультурный облик России. Перепись 2002 года». — М.: Наука, 2007. — С. 17—63.
28. *Тишков В.* Переписи населения и конструирование идентичностей. В кн.: «На пути к переписи» / Под ред. В. Тишкова. — М.: ОАО «Авиаиздат», 2003а. — С. 9—38.
29. *Тишков В.* Вместо введения. Как оказалась возможной этнография переписи? В кн.: «Этнография переписи — 2002» / Под ред.

Е. Филипповой, Д. Ареля, К. Гусеф. — М.: ОАО «Авиаиздат», 2003б. — С. 9—30.
30. Толковый словарь русского языка / Под ред. Д.Н. Ушакова. — Т. 4. — М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1940.
31. *Тулаева С.А.* Поморская идея: возникновение и развитие // Этнографическое обозрение, 2009. — № 4. — С. 3—17.
32. *Фадеева Л.В.* Рассказы об обетах и обетных святынях в современном устном репертуаре Пинежья (к вопросу о сюжетно-композиционных и жанровых особенностях текста) // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный энтитет этноса. — Вып. 2: Материалы российско-финского симпозиума (Архангельск, 20—21 ноября 2003 г.) / Отв. ред. В.М. Гацак, Н.В. Дранникова. — Архангельск: Поморский университет, 2004. — С. 220—230.
33. *Хобсбаум Э. Дж.* Принцип этнической принадлежности национализм в современной Европе. В кн.: «Нации и национализм» / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др. / Пер с англ. и нем. Л.Е. Переяславцевой, М.С. Панина, М.Б. Гнедовского. — М.: Праксис, 2002. — С. 332—346.
34. *Хопёрская Л.Л.* Ростовская область: рост этнического многообразия. В кн.: «Этнокультурный облик России. Перепись 2002 года». — М.: Наука, 2007. — С. 348—360.
35. *Шабаев Ю.С.* Перепись в Республике Коми: проблемы и издержки. В кн. «Этнография переписи — 2002» / Под ред. Е. Филипповой, Д. Ареля, К. Гусеф. — М.: ОАО «Авиаиздат», 2003. — С. 169—180.
36. *Шевченко Е.А.*, *Канева Т.С.*, *Мехреньгина З.Н.* Часовни и кресты Малопинежья. По следам экспедиции И.И. Томского // Живая старина, 2004. — № 2. — С. 2—6.
37. *Шнирельман В.А.* Аркаим: археология, эзотерический туризм и национальная идея // Антропологический форум, 2011. — № 14. — С. 133—167.
38. *Штырков С.А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах северо-восточной Новгородчины) . — СПб.: Наука, 2012.
39. *Штырков С.А.* Традиционалистские движения в современном северно-осетинском обществе и логика религиозного национализма. В кн.: Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде. — СПб.: МАЭ РАН, 2013. — С. 331—362.
40. Этнография переписи — 2002 / Под ред. Е. Филипповой, Д. Ареля, К. Гусеф. — М.: ОАО «Авиаиздат», 2003.
41. Этнокультурный облик России. Перепись 2002 года. — М.: Наука, 2007.
42. *Banks M.* Ethnicity: Anthropological Constructions. — London; New York: Routledge, 2005.
43. *Kertzer D.I.*, *Arel D.* Censuses, identity formation, and the struggle for political power. In: Census and identity. The Politics of Race, Ethnicity, and

Language in National Censuses / D.I. Kertzer and D. Arel (eds.) . — Cambridge University press, 2002. — P. 1—42.
44. *Olson L.J.* Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity. — London; New York: Routledge, 2004.
45. *Martin T.* Modernization or Neo-traditionalism? Ascribed nationality and Soviet primordialism / S. Fitzpatrick (ed.). Stalinism. New directions. — London and New York: Routledge, 2000. — P. 348—367.
46. *Slezkine Yu*. The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // Slavic Review, 1994. — Vol. 53. — № 2. — P. 414—452.
47. *Suny R.G*. The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union. — Stanford, California: Stanford University Press, 1993.

СОДЕРЖАНИЕ

Е. Филиппова, К. Ле Торривеллек

Введение 3

И. Плассро

Гражданство/национальность
на востоке и западе европы:
культурные заимствования
или концептуальный тупик? 10

У истоков: два разных подхода к проблеме. 10
На Западе — наследие века Просвещения 10
Центральная Европа: нация прежде всего 11
Концепт этнической нации и его развитие. 13
Восток: к гражданскому пониманию нации 16
Европейский вектор. 16
Показательный случай Балтийских государств 18
Запад: новое понимание «национальности» 22
«Восточный» соблазн. 23
Французская эволюция 24

С. Соколовский

Идентичность и идентификация:
к расширению программы
антропологических исследований 28

Динамика идентичности 31
Регистры идентичности 36
Акторно-сетевая методология
в антропологии идентичности 40

Я. Беван

Идентичность и территория:
к вопросу
об их идеологическом использовании 51

Универсалистская утопия. 51
Нация и территория. 56
Нация и мультикультурализм 57
Нация vs федерация. 60

Идентичность и территория:
возможны варианты? 63

Е. Филиппова

«Сначала было слово».
Дискурс национальной идентичности
в России и во Франции 69

Национальная идентичность, суверенитет
и гражданское сознание 74
Нация и «многонациональность» 78
Национальная идентичность и культура 88
Национальная идентичность и миграции 94
Национальная идентичность и религия 98

В. Амелин, И. Габдрафиков

Формирование российской идентичности
в полиэтничной среде Урало-Поволжья 110

Башкортостан: от мобилизованной этничности
к территориальному сообществу 112
Современное состояние
гражданской идентичности в Урало-Поволжье
по данным социологических опросов 115
Заключение 122

Ю. Чернявская

Модификации белорусской идентичности:
медийность и повседневность 126

«Евробелорусы» vs «белороссы» 126
Этнические варианты идентичности 129
«Советская» идентичность 131
Гражданская версия идентичности 132
Консьюмеризм и поп-идентичность 138

В. Шадурский

Основные модели национальной идентичности
в современной Беларуси 141

Некоторые особенности
формирования белорусской нации 141
Основные этапы национальной политики
в Республике Беларусь 143
Четыре модели национальной идентичности 145
Заключение 151

А. Плеханов

Украинская национальная идентичность
в контексте формирования
национального пантеона героев 153

Трансформация культурной памяти
и национального пантеона героев:
социологический контекст 155

Рефлексия по поводу исторической памяти
и национальных героев:
анализ качественных интервью 163

Заключение 171

Е. Веттер, Р. де Силья

Как стать австрийцем? Что значит быть им?
Размышления о конструировании
австрийской национальной идентичности —
история и современность. 177

Вопросы идентичности в XIX в.:
дуалистическая монархия 179

Вторая половина XX века: дискурсивное
конструирование национальной идентичности 183

А что же после 2010 г.?
Противоречивые показатели 192

И. Кучерова

Изменение идентичности исландцев
под влиянием кризиса 2008 г.:
динамика «удаленности» 197

Предыстория. От дальней колонии
к «образцовой европейской стране». 199

Кризис. «Отдаление» из центра на периферию 204

Ситуация после кризиса.
Исландия: далекая или близкая? 210

Р. Ле Коадик

Дискурс идентичности и отличия
в Бретани: «Право сердца». 225

Бретань как меньшинство 226

Французская традиция 227

Бретонская специфика 229

Как в Бретани представляют себе отличие? 232

Слишком много иностранцев? 232

Враждебность к иностранцам
и признаки национализма 234

Мусульмане и их место в обществе 236
Об интеграции в Бретани 238
Интервью с несколькими интеллектуалами 238
Выборочные интервью с населением 239
Массовые опросы 240

П. Терешкович

Конструирование идентичностей
населения западной части
Белорусского Полесья 247
Пролог. Деревня Доброе 247
Концептуализация Полесья 249
Административная принадлежность
Полесья 252
Официальная статистика населения 255
Научные представления 259
Идентичность жителей Полесья:
возможные варианты 261
Украинский проект 261
Ятвяжский проект 262
Берестянский проект 264
Белорусская идентичность 265
Эпилог. Братья Ивановские 266

К. Гаврилова

Чудь на Пинеге и в окрестностях:
5+ жизней одной спорной категории 271
Чудь исторических преданий:
этническая категория или нарративная
позиция? 273
Чудь в устной традиции Пинежья
и региональных популярных изданиях 281
Чудь как этническая община:
чудской проект Сергея Григорьева
и (пост)советские этнические лекала 288
Советские стратегии концептуализации этничности
и новые этнические группы 289
Пинежская чудь: от «открытия»
к объективации 294
Архитектура чудского проекта:
«этноопределители» древнего народа
и их дискурсивная реальность 298
Чудь как категория официальных реестров 308

Всероссийская перепись населения 2002 года:
категория «чудь» в расширенном списке
национальностей 308
Перепись и этнический активизм.
Чудская община на пути к официальному
списку КМНС 313
Новая пинежская чудь:
спасти народ или заработать денег? 316
«Чудик» или «проходимец»:
устойчивая неопределенность взгляда
из Нюхчи 317
Взгляд на чудь издалека:
стратегии критики и апологии
чудского проекта 323

Научное издание

Веналий Владимирович Амелин, Ян Беван, Ева Веттер,
Ксения Андреевна Гаврилова, Ильдар Махмутович Габдрафиков,
Ирина Алексеевна Кучерова, Ронан Ле Коадик, Ксавье Ле Торривеллек,
Ив Плассро, Артемий Александрович Плеханов, Рудольф де Силья,
Сергей Валерьевич Соколовский, Павел Всеволодович Терешкович,
Елена Ивановна Филиппова, Юлия Виссарионовна Чернявская,
Виктор Геннадьевич Шадурский

Свои и чужие. Метаморфозы идентичности на востоке и западе Европы

Под редакцией Е. И. Филипповой и К. Ле Торривеллека

Книга издана при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ)
в рамках проекта №15-18-00099П
МЕХАНИЗМЫ ОБЕСПЕЧЕНИЯ ГРАЖДАНСКОГО СОГЛАСИЯ В МНОГОЭТНИЧНЫХ ГОСУДАРСТВАХ: РОССИЙСКИЙ И ЗАРУБЕЖНЫЙ ОПЫТ

Редактор Н. А. Попова
Компьютерная верстка Н. А. Поповой
Обложка художника О. Г. Карповой

Опубликовано по заказу Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

Точка зрения авторов может не совпадать с позицией редакции. Авторы несут личную ответственность за достоверность изложенной в их публикациях научной информации и научно-справочного аппарата, а также и за сам факт их публикации.
Любое воспроизведение материалов и их фрагментов возможно только с письменного разрешения авторов и других правообладателей.

Подписано в печать 29.10.2018. Формат 60×90/16.
Усл. изд. л. 21,38. Тираж 500 экз. (1-й завод 100 экз.) Изд. № 180783
ООО «Научно-техническое издательство «Горячая линия – Телеком»
Адрес издательства в Интернет WWW.TECHBOOK.RU