УДК 94:323.14
ББК 63.3(0)+66.1(0)
Н35

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) проект № 06-01-16091д

Рецензенты:

доктор исторических наук Л.П. РЕПИНА,
кандидат исторических наук С.В. СОКОЛОВСКИЙ

Национализм в мировой истории / под ред. В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М. : Наука, 2007. – 601 с. – ISBN 5-02-035527-5 (в пер.).

В книге впервые проведен научный анализ национализма и связанных с ним проблем. Дан обзор различных концепций и подходов к изучению национализма. Показаны его разновидности в странах Европы, Азии и в России в историческом и культурологическом аспектах. Рассмотрены процессы формирования наций, современная динамика национализма и националистических движений. Особое внимание уделено формированию и проявлениям национальной идентичности, ее основам в виде исторических версий, ключевых символов, языка, народных традиций и социальной памяти.

Для политологов, историков, этнологов, культурологов, преподавателей и студентов вузов.

Темплан 2007-I-376

ISBN 5-02-035527-5

© Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2007
© Коллектив авторов, 2007
© Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

Введение (*В.А. Тишков, В.А. Шнирельман*) 4

Часть 1. **Общие подходы и интерпретации**

Р.Г. Суни. Империя как она есть: имперский период в истории России, “национальная” идентичность и теории империи 36
В.А. Шнирельман. Цивилизационный подход как национальная идея 82
Л. Гринфелд. Национализм и разум 105

Часть 2. **Исторические и региональные формы национализма**

М.А. Липкин. Двадцать первый век по Гринвичу: Британия в поисках постимперской идентичности 122
Е.Ю. Полякова. Ирландия – разделенная нация 143
Е.И. Филиппова. Что такое Франция? Кто такие французы? 172
А.Н. Кожановский. Испанский случай: этнические волны и региональные утесы 227
Г.Г. Косач. Арабский национализм или арабские национализмы: доктрина, этноним, варианты дискурса 259
А.И. Миллер. Русский национализм в империи Романовых 332
С.Н. Абашин. Зарождение и современное состояние среднеазиатских национализмов 351

Часть 3. **Национализм как символический дискурс**

О.В. Хаванова. Венгерский Миллениум 1896 года: между “потемкинской деревней” и “градом Китежем” 375
С.А. Романенко. История и этнонационализм в постсоциалистическом мире: югославский вариант (1980–1990-е годы) 408
В.А. Шнирельман. Единая Европа и соблазн кельтского мифа 452
Е.Ю. Ванина. Прошлое во имя будущего: индийский национализм и история (середина XIX – середина XX века) 486
А.Н. Мещеряков. Визуализация императора Мэйдзи и формирование японской нации 529
В.А. Тишков. Российская нация и ее критики 558

ВВЕДЕНИЕ

КАК И ЗАЧЕМ НАДО ИЗУЧАТЬ НАЦИОНАЛИЗМ

Когда-то в советское время национализм трактовался как идеология национального превосходства и национальной исключительности[1] и безоговорочно отвергался, как несоответствующий коммунистическим идеалам. До сих пор немало российских интеллектуалов рассматривают его исключительно в негативном свете. Между тем они бы бесконечно удивились, узнав, что, в отличие от СССР, в Индии людей преследуют не за национализм, а за отсутствие такового. Это объясняется тем, что благодаря многолетней деятельности Индийского национального конгресса национализм там воспринимается как идеология, сплачивающая нацию, а последняя понимается как единство всех граждан независимо от языковой, кастовой или культурной принадлежности. Зато основанный на религии "коммунализм" раскалывает нацию, и поэтому в годы правления Индийского национального конгресса власти с ним борются. В Западной Европе национализм также был той идеологией сплочения, которая способствовала становлению национальных государств.

Действительно, национализм возник в ходе борьбы третьего сословия против монархического правления за общенародное представительство. На его знамени было начертаны великие слова: "Свобода, равенство, братство". Это означало отмену сословного строя и превращение всего народа государства в нацию, или субъект политического развития. В этом качестве национализм возглавил крупные социальные революции и по сути положил начало новой эре, связанной с кардинальным изменением общественного строя и обеспечением всем гражданам социального равенства[2].

В России ситуация складывалась по-иному. Здесь национализм возник в последние десятилетия существования Российской империи как ответ этнических и религиозных меньшинств на систематическую дискриминацию, осуществлявшуюся властями. Такой этнический национализм был в своей основе направлен против монархического режима и в этом качестве воспринимался большевиками как союзник. Однако медовый месяц длился недолго, ибо вскоре стало ясно, что поддержанный большевиками этнический национализм способен в той же мере быть бескомпромиссным противником советской империи, в какой он подтачивал устои царской. С тех пор в СССР и началась бесконечная борьба с национализмом, приводившая к массовым репрессиям и колоссальным человеческим жертвам, но неспособная с ним покончить. Советская идеология проводила различия между "хорошим" патриотизмом и "плохим" национализмом, и такое дифференцированное к ним отношение до сих пор сохраняет популярность. Однако подобное понимание этих терминов неадекватно отражает ситуацию, ибо, если при тотали-

тарном режиме общество отождествлялось с государством, то в условиях демократии они оказываются различными категориями. Поэтому в развитых демократиях, как правило, наряду с государством и в значительной мере независимо от него, функционируют институты гражданского общества. В этом смысле национализм – категория прежде всего гражданского общества, хотя государство иной раз активно использует его в своих интересах.

Вместе с тем, имея дело с обществом, национализм не ограничивается политической сферой. Победивший национализм вскоре обнаруживал, что завоевание политической власти еще не решало всех проблем. Ведь, как верно замечал Э. Геллнер, сплочение нации требовало введения общего культурного кода, которое в немалой степени обеспечивалось выработкой единого литературного языка[3]. Поэтому становление классических наций происходило в условиях определенной языковой и культурной унификации. Это вело к маргинализации локальных идентичностей, оттеснявшихся на периферию идеей единой национальной принадлежности[4]. В Западной Европе болезненность этого процесса несколько смягчалась теми социальными выгодами, которые давала демократия. Иная ситуация наблюдалась в Восточной Европе, где социальное равенство отсутствовало и этнокультурная принадлежность сплошь и рядом совпадала с сословно-классовой. Здесь борьба с монархией не могла сплотить общество, разделенное сословно-классовыми перегородками. Поэтому такая борьба велась отдельными этнокультурными группами сепаратно, и своей задачей они ставили не освобождение всего общества, а достижение своих собственных целей, будь то смягчение или полная отмена социального гнета, получение социальных привилегий или достижение политической автономии, принимавшей в этом случае этнический облик.

Следовательно, ошибочно видеть в национализме некое однородное явление. В разных социально-политических контекстах он выглядит по-разному в зависимости от характера своих носителей, их целей и приемов борьбы. Вот почему в различных дискурсах национальное часто понимается либо как “государственное”, либо как “этническое”. Например, некоторые авторы делят национализм на “западный” и “восточный”, ограничивая первый Западной Европой, а второй приписывая остальному миру. По этой схеме первый тип (“рациональный”, “либеральный”) в силу своей высокой культурной оснащенности был готов к успешной модернизации, тогда как второй (“иррациональный”, “нелиберальный”), чтобы иметь успех, должен был преодолеть недостатки своей традиционной культуры и приспособиться к “космополитическим стандартам”, но отказывался делать то, что он воспринимал как “имитацию”. Отсюда особая агрессивность, жесткость и авторитарный облик второго типа[5].

Некоторые авторы, сохраняя это двоичное деление, противопоставляют “гражданско-территориальный” (“гражданский”) национализм “этногенеалогическому” (“культурному”); другие предлагают троичное деление, разделяя второй вид на “национально-культурный” и “этногенеалогический”[6]. Возможен и иной подход, подразделяющий национализм на “гегемонистский” и “периферийный” с учетом того, что каждый из них представлен как радикальными, так и более мягкими формами[7].

Наиболее детальную разработку такой подход получил у П. Олтера, выделившего два главных типа национализма: 1) тип рисорджименто и 2) интегральный национализм. Первый тип связан с освободительным движением либо против прежней абсолютистской власти, не соответствовавшей новым политическим и экономическим реалиям (в Западной Европе), либо против правящей денационализированной элиты (в Центральной и Восточной Европе). Это – либеральный национализм, связанный с формированием наций и национальных государств и направленный против всех форм угнетения. Олтер делит его на такие подтипы, как политический, экономический и культурный, в зависимости от того, какие проблемы стоят в центре борьбы. В свою очередь, внутри культурного национализма иногда можно выделить лингвистический и религиозный подтипы. Если тип рисорджименто направлен на создание национального государства из автономных прежде компонентов, его можно отнести к объединительному национализму (Италия, Германия), а если – на формирование отдельных государств на развалинах прежней империи, то это будет национализм сецессионного типа (греки, чехи, финны, ирландцы).

К типу рисорджименто близок восточный национализм, который Олтер называет реформистским. Это движение было характерно для некоторых азиатских стран второй половины XIX в., обнаруживавших свое экономическое и военное отставание от государств Запада. Для преодоления этого там началось движение за реформы и создание современного национального государства, для чего пришлось позаимствовать у Запада националистическую идеологию (примеры – Япония, Османская империя, Китай, Египет).

Прямо противоположен рисорджименто по духу интегральный национализм, отличающийся радикализмом, экстремизмом, воинственностью, экспансионизмом, реакционностью. Это – ультраправое движение, основоположником которого был Шарль Моррас (он-то и дал ему название). Моррас видел в этом национализме разновидность религии и призывал к мистическому культу земли и умерших, что будто бы накладывало особые обязательства на живых. Интегральный национализм стремился полностью подчинить волю индивида одной идее – идее нации. Если национализм типа рисорджименто основывался на равенстве всех этнических групп и подчеркивал примат прав личности, то интегральный национализм превращал данную нацию в Абсолют и требовал либо насильственной ассимиляции, либо этнических чисток. Интегральные националисты исходили из идей социального дарвинизма и опирались на понятие борьбы за существование, будто бы определявшей взаимоотношения между отдельными нациями. Именно этими идеями питались фашизм в Италии и национал-социализм в Германии. Совершенно очевидно, что интегральный национализм был характерен для стран с “отложенной модернизацией”, с тревогой и завистью смотревших на своих более продвинутых соседей[8].

Все такие схемы были хороши, пока они не касались отдельных примеров. Но как только их авторы пытались наполнить их конкретными материалами, возникали проблемы. Так, первые исследователи национализма обычно противопоставляли французский (гражданский) тип германскому (этническому). Но уже у Дж. Пламенца оба эти примера попадали в категорию западного (“либерального”) национализма. В то же время П. Олтер,

с одной стороны, причислял к этой категории некоторые восточноевропейские страны, но зато обнаруживал интегральный ("нелиберальный") национализм даже во Франции. Действительно, перерождение французского национализма произошло в 1890-х годах, когда М. Баррес полностью лишил его былого либерального содержания[9].

Следовательно, дело было не в "национальной традиции", а в тех конкретных социальных силах, которые в разные эпохи стояли за той или иной формой национализма. Поэтому в одном и том же обществе можно встретить разные формы национализма – одну как доминирующую традицию, другую как маргинальную, оспаривающую позицию первой (см. ниже статью Е. Филипповой).

Иными словами, национализмы оказались настолько разными, что Дж. Холл пришел к выводу о невозможности сформулировать какую-либо единую универсальную теорию национализма[10]. При этом речь должна идти не только о разных моделях национализма в разных регионах мира или о разных этнических национализмах, но и о вариативности в рамках, казалось бы, единой традиции. Например, уже не раз поднимался вопрос о разнообразии внутри русского (российского) национализма[11]. Короче говоря, бедой любой классификации национализма является ее статичность, не позволяющая видеть реальную историческую динамику процесса[12].

Особую форму национализм может принимать в многоэтничных государствах, где различные этнические группы выбирают свои собственные приоритеты. Классическим примером является Великобритания, где валлийцы более всего озабочены языковой проблемой, тогда как для шотландцев политический суверенитет оказывается много важнее[13]. Поэтому упрощенное деление национализма на гражданский и этнический требует корректировки, учитывающей приоритетные цели и лозунги национализма. Неслучайно Дж. Холл выделяет такие "классические типы", как национализм западных прединдустриальных ("асоциальных") обществ, националистическую реакцию на наполеоновские завоевания ("национализм сверху"), оппортунистический национализм в Южной Америке, национализм рисорджименто в Европе XIX в. и, наконец, интегральный национализм, ставший реакцией на Версальский мир, а также новые разновидности – экономическую, посткоммунистическую и постколониальную[14]. В свою очередь, исходя из целей националистических движений, Л.М. Дробижева делит национализм на "классический", паритетный, экономический и оборонительный[15].

Э. Геллнер считал, что, политизируясь, "этничность" порождает "национализм". Этническая группа в этом случае оказывается равнозначной нации, что становится возможным в результате широкого доступа общества всеобщей грамотности к Высокой культуре. Геллнер утверждал, что современная Высокая культура не космополитична, а "этнографична" (через язык и пр.), т.е. этнически окрашена[16]. Если принять эту точку зрения, то любой национализм, опираясь на культурный компонент, оказывается неразрывно связанным с этничностью, а потому разделение на гражданский и этнический национализм как будто бы утрачивает смысл, что и зафиксировал Р. Брубейкер[17].

Поэтому Дж. Хатчинсон делал акцент на том, что нация – это не только политический, но и культурный проект. В то же время он призывал отли-

чать культурный компонент национализма от экономического, политического и пр., ибо в ряде случаев именно борьба за модернизацию на основе местной, а не привнесенной, культурной традиции (в широком смысле, включая язык и религию) поглощает все внимание националистов[18]. М. Грох шел еще дальше и использовал понятие культурного проекта для анализа динамики националистического движения. Он выделял три фазы: этап научного интереса, связанный с углубленным изучением языка, культуры и истории этнической группы, созданием словарей и литературного языка, написанием исторических произведений и учебников истории; этап патриотической агитации; этап массового национального движения[19]. Учитывая эту динамику, некоторые авторы показывают, что, начавшись как культурное движение, национализм способен позднее превратиться в движение политическое. При этом, если он встречает резкое неприятие со стороны властей, то нередко происходит его радикализация[20].

Эта схема исходила из того, что становление нации начинается с осознания своего культурного единства. Действительно, возвращаясь к идеям Геллнера, следует согласиться с тем, что нация невозможна без определенного единства культуры. Однако сегодня мы не можем обойти вопрос о том, насколько культура связана именно с этничностью (или с этносом, в понятиях советской теории этноса). Поэтому для нас важно выяснить, как в разных регионах мира нация соотносится с этничностью, чем отличается национализм от этнонационализма, что заставляет национализм развиваться по той или иной траектории. Кроме того, мы уже знаем, что, говоря о национализме, следует всегда иметь в виду его многообразие, где этнонационализм является лишь одной из возможных форм. Поэтому, если мы имеем дело с этнонационализмом, надо попытаться понять, почему в данном случае национализм принял именно такую, а не иную форму.

Все это требует детального анализа того, на какие факторы в каждом конкретном случае опирается этничность[21]. Ведь этническая принадлежность может в конкретных контекстах выглядеть весьма по-разному: иногда она апеллирует к языку (наиболее частый случай), иногда – к религии (сербы, хорваты, боснийцы), иногда – к расе (афроамериканцы), иногда – к хозяйственной системе и образу жизни (земледельцы-фур и скотоводы-баггара в Западном Судане), иногда к местным особенностям социальной структуры (племена в Иордании). Даже среди народов СССР в этом отношении наблюдалась определенная вариативность: если, например, для грузин именно язык служил главным маркером этнической идентичности, то у карел, вепсов и удмуртов его символическая роль была много ниже[22]. А кряшены, аджарцы и хемшилы и вовсе выделяли себя прежде всего по религиозной принадлежности.

Важно также фиксировать, в каком соотношении факторы этничности находятся друг с другом (ведь, как известно, чем больше опор у этничности, тем она крепче). Мало того, иной раз этничность с течением времени переосмысливается, и то, что выглядело как “единство по крови”, начинает рассматриваться как культурно-языковая общность (о примере басков см. ниже статью А. Кожановского). Иногда отмечается движение в прямо противоположном направлении, и былая культурная общность наделяется биологической сущностью, что приводит к культурному расизму[23]. Поэтому имеет

смысл рассматривать нацию (а также и этнонацию) как "семантико-метафорическую категорию"[24], и это заставляет нас уделять особое внимание тому, какой именно смысл вкладывается в этот символ в каждой конкретной ситуации.

Также следует иметь в виду тот факт, что традиционная культура, к которой сплошь и рядом взывают националисты, в модернизированном обществе уже давно не реальность, а образ, но люди, объединяющиеся вокруг этого образа, являются живой реальностью[25]. Они не только по-своему создают и интерпретируют этот образ, но и опираются на него в своих эмоциях и своем поведении. Этот образ может служить лозунгом или лечь в основу идеологии широкого общественного движения. Следовательно, изучая этничность, мы должны обращаться не к культуре, а к образу культуры, т.е. уделять внимание прежде всего тому, как именно люди представляют себе свою собственную культуру, на чем они делают акцент, что вкладывают в понятие культурного ядра и культурных ценностей и что при этом игнорируют, как интерпретируют то, что они считают неотъемлемой частью своей этнической культуры. С этой точки зрения, между реальной наблюдаемой культурой и тем образом культуры, который имеет огромное этносимволическое значение, существует определенный зазор[26]. Лелея образ единой этнической культуры, в своей обыденной жизни люди могут успешно пользоваться достижениями самых разных культур: одни действительно связаны с их этнической культурой, другие служат общенациональным достоянием данного государства, третьи являются заимствованиями из иных культурных традиций. Поэтому реальная культура повседневности по сути своей гибридна. Но это отнюдь не мешает людям создавать идеальный образ исконной "чистой" культуры и использовать его как основу своей этнической идентичности.

Все это ставит важный вопрос о том, имеет ли этничность примордиальный, множественный, ситуационный или символический характер, в каком соотношении она находится с политическими, социальными, экономическими, культурными факторами? Почему в данном конкретном случае именно этничность служит определяющим фактором раскола в обществе? В этой связи интересно отметить, что неодинаковое конструирование и восприятие этничности соседними народами вызывает взаимонепонимание и может создавать напряженность во взаимоотношениях. Это, например, происходит между азербайджанцами с типичной для них региональной идентичностью и армянами, делающими упор на языковую идентичность[27].

Мировой опыт показывает, что общество отнюдь не обречено на расколы по этнической линии якобы в силу автоматического действия универсального этнокультурного фактора. Напротив, речь нередко идет о политике классификации (М. Фуко, П. Бурдье), принятой тем или иным государством[28]. Классификация, основанная на расовом признаке (США), ведет к расовому расколу. Если же она зиждется на религиозном признаке (всеобщая перепись в Британской Индии или уния в Ирландии), то раскол принимает религиозную форму. Если главным критерием учета населения является родной язык (англофоны и франкофоны в Канаде), то межобщинные взаимоотношения окрашиваются фактором языковой лояльности, а если в осно-

ву кладется этничность (СССР, Россия), раскол неизбежно становится этническим. Иногда этническое совмещается с конфессиональным (бывшая СФРЮ, Кипр, Ближний Восток), и конфликт может принять особенно острую этноконфессиональную форму. Наконец, если страна состоит из политически оформленных регионов (Испания, Италия, Франция), то возможен регионализм, оттесняющий или вовсе подавляющий этничность. В Швейцарии наблюдается кантональная идентичность, успешно конкурирующая с языковой.

Иными словами, именно политика задает рамки и границы общественной категоризации. Однако само по себе языковое, религиозное, расовое или культурное разнообразие отнюдь не ведет к неизбежному конфликту, ярким примером чего является Швейцария с ее четырьмя языковыми группами или Бразилия с ее сложным расовым составом. Конфликты возникают тогда, когда такая категоризация оформляет и узаконивает то или иное правовое неравенство. Оно-то и становится причиной напряженных межгрупповых взаимоотношений, иной раз принимающих форму национализма. Например, проблема турок в Германии определяется вовсе не тем, что турки якобы неспособны интегрироваться в местное общество (потомки иммигрантов во втором–третьем поколении блестяще показывают, что это не так), а в сохранении прямой или косвенной дискриминации[29]. Мнение о якобы патологической неспособности мигрантов к интеграции является сегодня важнейшей идеологемой "культурного расизма", которая, к сожалению, разделяется и некоторыми учеными[30].

Очевидно, следует отличать национализирующиеся (те, где политический процесс идет под лозунгом формирования нации) государства от национальных (тех, где символом единства служит нация). Соответственно следует учитывать эволюцию содержания понятия "нация" – от элиты в первом случае (например, знать в дореволюционной Франции и шляхта в Польше XVIII в.) до общности полноправных граждан во втором. Именно в первом случае на передний план выходит деятельность "национальных (этнических) предпринимателей"[31], тогда как во втором она гасится активностью гражданского общества. Путь первых к демократии таит в себе много опасностей, и некоторые аналитики предлагают даже ограничивать в таких государствах свободу прессы, чтобы избежать разрушительного влияния мифотворчества[32]. Вместе с тем столь же справедливы утверждения тех, кто полагает, что "национальная идея" начинает политически работать только тогда, когда она получает отзвук в широких массах местного населения. Ведь хорошо известны случаи, когда энергичные призывы идеологов оставались неуслышанными[33]. Следовательно, в каждом конкретном случае важно обращать внимание на то, к каким именно социальным слоям апеллировала национальная идея и в какой мере она воспринималась массами. Любопытно, что в классической форме она опиралась на образ крестьянства, хотя и была обращена прежде всего к городскому населению, третьему сословию. Но сегодня нам важно понять, что происходит в наше время, когда в ведущих странах мира крестьянство как социальная категория практически почти полностью исчезло.

Как в конкретных условиях сочетались (во времени и в пространстве дискурса) разные виды национализма – политический, экономический, куль-

турный? Что дало толчок национализму: модернизация[34] или "догоняющая модернизация"[35], идея политического суверенитета[36], введение печатного станка[37], появление единого информационного поля и всеобщая грамотность[38], деколонизация[39] или проблема внутреннего колониализма[40]? Каким было соотношение эндогенных и экзогенных факторов в развитии национализма; иными словами, с чем связаны те "часовые пояса", о которых писал Геллнер?[41]

Если, в чем согласны многие аналитики, национализм оперирует в своей риторике не реалиями, а образами, то нам должно быть интересно, что представляют собой эти образы, как и из какого сырья они конструируются. В частности, мы должны ответить на вопрос, поставленный Э. Смитом: играют ли какую-либо роль в социальной мобилизации этнические корни или символы[42] и, если да, то какую именно и почему? Здесь мы вступаем в область символической антропологии, изучающей особенности мышления людей, а также то, как создаваемые ими образы влияют на реальное индивидуальное или массовое поведение.

Какой вес и почему придавался в различных националистических дискурсах таким разным национальным символам, как язык, культура, религия, история? Как, с помощью каких механизмов происходила "национализация масс" (термин Гитлера, который использовал Дж. Моссе)[43], какие именно символы для этого задействовались?[44] Какого рода риторику использовал национализм в разных социальных и политических контекстах? Откуда берутся национальные символы, кто является их производителями? На каких основаниях выстраивается национальный миф, каковы его функции, что делает его массовым и как именно он влияет на массы? Какого рода связи можно выявить между политической риторикой, литературными образами, научными построениями, репрезентацией нации в монументальном и изобразительном искусстве, в кино, в СМИ, в школьных учебниках?[45]

Обращаясь к таким сюжетам, следует признать, что ироническое или даже агрессивное отношение некоторых ученых и журналистов к "новым версиям истории" как исключительно "дилетантским" и не заслуживающим ничего, кроме поношения[46], является непродуктивным и бесперспективным. Ведь такой подход способен вызывать лишь раздражение и ненависть, нисколько не приближая нас к пониманию происходящей смены парадигм. Правильнее было бы строго различать академическую и политическую стороны переписывания истории. Да, многие ревизионистские версии истории страдают недостатком профессионализма. Но разве устоявшиеся версии истории создавались исключительно высокими профессионалами? Разве они были полностью избавлены от конъюнктуры? Что же касается политизации, то она вообще свойственна исторической науке, и в этом смысле "новые версии истории" политизированы ничуть не в большей степени, чем старые. Поэтому отказ от прежней Большой традиции и создание новых "национальных версий прошлого" следует воспринимать как смену символических кодов, как важные изменения в символической системе репрезентации социально-политической реальности[47]. Ведь образы исторических событий, а также списки героев и недругов создают людям важные жизненные ориентиры и служат мощными рычагами мобили-

зации политической энергии. Именно это и должно стать предметом вдумчивого анализа. Только такой подход может дать нам новые знания и помочь в достижении более глубокого понимания сути современных этнополитических процессов. В этом смысле речь должна идти о символической политике, о которой когда-то впервые написал американский политолог М. Эдельман[48].

Отказавшись от представления о какой-либо единой модели национализма, мы с не меньшим основанием можем отказаться и от представления о сколько-нибудь единой национальной культуре. Единство культуры существует только в головах людей, тогда как на практике мы встречаемся с такими культурами, как общенациональная, этническая, региональная, локальная, не говоря уже о профессиональных, гендерных, молодежных и иных культурах. В этой связи следует признать, что все мы живем одновременно в нескольких разных культурах и эффективно пользуемся ими в своей будничной жизни, порой даже не задумываясь об этом. Однако в своем сознании мы можем выделять в качестве приоритетной одну из этих культур, игнорируя все остальные. В современном мире такой привилегированной культурой нередко оказывается этническая. Иной раз люди придают ей такое большое значение, что не мыслят себя вне ее контекста. В полиэтничном государстве это создает сложные коллизии между доминирующим национализмом и этнонационализмами меньшинств. Опыт таких взаимодействий имеет для нас огромное значение. Поэтому, изучая подобные ситуации, необходимо ставить вопрос о том, реагировал ли национальный проект на меньшинства и каким образом: интегрировал ли он их в нацию (если да, то на каких условиях), или полностью их игнорировал, или даже пытался от них избавиться (этнические чистки)? И каков был ответ меньшинств на Большой национальный проект?

Изучая современность, мы не можем не учитывать, что она грозит национализму новыми мощными вызовами. Глобализация снижает актуальность национального проекта, ослабляет былое всесилие национального государства и, напротив, способствует новому подъему регионализма и оживлению региональных и этнических культур (в частности, благодаря туристическому бизнесу). Следовательно, глобализация, с одной стороны, и регионализм, с другой, ставят под вопрос способность современного национального государства держать ситуацию под своим контролем. В этом контексте и следует понимать призывы некоторых аналитиков отказаться от самого понятия "нация"[49]. Жизнь настоятельно требует иных символов единства, и неслучайно в современном мире такой жгучий интерес вызывают религиозная[50] или "цивилизационная" идентичности.

Наконец, занимаясь острой политологической проблематикой, надо помнить, что наши работы будут использовать практики, ссылаясь на "мнения ученых". В этом смысле большие сомнения вызывают утверждения типа того, что "национализм является естественным мировосприятием". Скорее он может восприниматься как "естественное" побуждение, но тогда возникают вопросы: что создает ему такой образ, почему энергия людей направляется именно по этому руслу, что заставляет людей группироваться именно в данную общность и воспринимать именно такую, а не иную идентичность, почему, имея разные социальные статусы и исполняя в обществе разные роли,

люди иной раз делают главный акцент именно на этнической идентичности, а не на какой-либо иной (классовой, религиозной, кастовой, региональной и пр.). А ведь мы знаем и о таких контекстах, когда, скажем, классовая или религиозная принадлежность отодвигала этничность на задний план. Но в ряде случаев культурная принадлежность совпадает с классовой; поэтому в западной науке популярны работы, рассматривающие "расу и класс", "этничность и класс".

ЭВОЛЮЦИЯ ВЗГЛЯДОВ НА НАЦИОНАЛИЗМ

Ключевыми понятиями данного труда являются "нация" и "национализм". Их использование имеет свою длинную историю, в течение которой их содержание неоднократно менялось. Мало того, как показывают анализируемые в книге материалы, в современном мире разные "национальные традиции" трактуют их весьма по-разному. В мировом обществоведении существуют две доминирующие концепции национализма, при всем их внешнем различии во многом являющиеся сходными. Первая из них представлена традицией трактовки национализма как явления, порожденного эпохой распространения массового образования и модернизацией. Согласно этому взгляду, суть национализма заключена в коллективистской идее нации как некоем архетипе, воплощающем высшие ценности и составляющем основу государственности и власти. Именно нации позволяют якобы создавать "нормальные" общественные устройства на основе своего "национального самоопределения". Национализм в данном случае оценивается как программа политической мобилизации, узурпирующая основополагающие индивидуалистские ценности и подчиняющая права человека коллективистскому служению нации, которая есть не что иное, как конструируемая элитными элементами общность, имеющая мало общего с "реальной" этнографией или с социологической реальностью. Сторонники второго, "критического", направления в изучении национализма склонны рассматривать последний, особенно в его манифестных политических формах, как политическую утопию и нереализуемый сценарий, вызывающий опасные и разрушительные последствия[51]. Такой взгляд на национализм представляется более адекватным, хотя европоцентристская нормативность и жесткое отрицание национализма как некоего "вируса" являются уязвимыми. По мнению некоторых авторов "новой волны", в изучении национализма "главным в исследовательских подходах сейчас должен быть отход от нормативного космополитизма, функционализма и... узкоисторического взгляда, свойственных господствующей школе англофонных теорий национализма"[52].

Гражданский национализм, основанный на понятии "народа" как территориального сообщества и понятии "нации" как многокультурной политической общности, считается как бы нормой человеческого общежития, по крайней мере с тех пор, как оформилась современная система государств – наиболее мощная из крупных форм социальной группировки людей. Из этой посылки исходят как большинство государственных доктрин, так и международно-правовая практика. Например, безусловным принципом международного права, отраженным в многочисленных декларациях и харти-

ях по вопросам суверенитета и самоопределения, является дефиниция народа как субъекта самоопределения, именно как "демоса", а не "этноса", т.е. как территориальной, а не этнической общности. Эту достаточно простую вещь никак не могут осознать и внятно объяснить политикам многие отечественные обществоведы, даже из числа тех, кто избрал эти сюжеты сферой своих профессиональных занятий[53].

Во многих государственных доктринах в той или иной степени присутствуют и считаются морально приемлемыми основы гражданского национализма, причем независимо от степени культурной гомогенности и интегрированности политических сообществ. Иногда этот национализм может обретать гипертрофированные для внешнего наблюдателя, но приемлемые для потребителя формы, как, например, присутствие национальных флагов в классных комнатах и на фасадах частных жилищ, исполнение песни "Америка! Америка!" на похоронном церемониале жертв оклахомского взрыва или заявление лидера республиканцев в Конгрессе США Н. Гринича: "Пришло для нас время изменить Америку и всю остальную человеческую расу!"[54] США далеко не единственный пример целенаправленных и довольно результативных усилий по насаждению идеологии государственного национализма. Хотя результативность – это не просто вопрос консолидации самосознания, но и вопрос социальных условий жизни, политики и даже географии. Но даже при, казалось бы, неблагоприятном социально-культурном фоне государственный национализм существует как доминирующая и общеразделяемая доктрина в большинстве стран, ибо без таковой эти страны просто не могли бы существовать. Примерами могут служить такие многоэтничные страны, как Испания, Мексика, Индия, Нигерия и многие другие.

В то же время в определенные исторические моменты, особенно после окончания Первой мировой войны и вслед за завершением холодной войны, этнический национализм обретал влиятельные позиции в мировой политике, в том числе и прежде всего как форма реализации политической воли геополитических соперников-победителей в отношении ослабленных или побежденных регионов и государств. Таковой была вильсоновская доктрина "права наций на самоопределение" применительно главным образом к Центральной и Юго-Восточной Европе в начале XX в. Этим же объясняются отход западного сообщества от хельсинкских принципов и поддержка этнонационализма в конце XX в. в регионе бывшего коммунистического мира. В академическом и политико-доктринальном планах это нашло отражение в объяснительной модели "распадающейся империи", которая доминирует в интерпретации событий, произошедших и происходящих на территории бывших СССР и Югославии.

В западной науке, представленной до этого отдельными авторами из числа каталонских, баскских, квебекских, ирландских интеллектуалов[55], комплиментарный взгляд на этнический национализм ныне нашел более мощную поддержку со стороны академического истеблишмента. Он рассматривает этот вид национализма как закономерную реакцию со стороны культурных сообществ и меньшинств на политический тоталитаризм или нивелирующее воздействие глобальных интеграционных процессов и распространение массовой культуры. Однако такой комплиментарный взгляд распространяется преимущественно на внешний мир и носит более осмотри-

тельный характер применительно к действительности своих собственных отечеств. Мало кто из американских коллег-обществоведов готов отстаивать, скажем, право на самоопределение для гавайской или навахской наций (хотя движения с подобной фразеологией существуют в США), но почти все приемлют аналогичные политические проекты внутри России. Это касается как западной, так и отчасти российской общественной мысли. Для последней никакой "подвижки" и не требовалось в силу глубокой включенности основных постулатов этнонационализма в ведущиеся на протяжении многих лет общественно-политические дискуссии и широкой популярности так называемой советской теории этноса.

Попытки создания обоих типов наций – этногенеалогических и гражданско-территориальных – основаны на культуре и идеологии "национализма". Важно понимать этот дуалистический характер национализма, чтобы объяснить сохраняющуюся привлекательность и способность обслуживать более широкие запросы социально-экономического, политического и идеологического характера. Национализм означает одновременно идеологическую доктрину и обширную символическую субстанцию на основе самых разных сентиментов. Идеология национализма базируется на постулате, что мир состоит из отдельных, четко различимых наций, каждая из которых обладает собственным характером. Нация есть единственный легитимный источник политической власти. Каждый индивид должен принадлежать и демонстрировать высшую лояльность одной и только одной нации. Нации должны быть автономны предпочтительно с собственными государствами. Только тогда могут быть обеспечены глобальные свобода и мир. К этой сердцевине националистической доктрины ее приверженцы добавляют самые разные темы и аргументы, отражающие особую историю и "характер" каждой нации. У немцев это выступает в виде представления о языковой чистоте, восходящего к германскому романтизму. У русских националистов мы нередко встречаем рассуждения о национально-религиозной миссии панславизма, у африканских – идеи негритюда.

Но есть нечто общее, что можно назвать *культурой национализма,* которая пронизывает политическую доктрину во всех ее вариациях. Это, во-первых, повторяющийся центральный мотив или идеалы автономии, единства и идентичности (самосознания). Во-вторых, это полный набор символов и ритуалов, связанных с драматической репрезентацией нации. Существуют как бы ключевые мотивы, проявляющиеся в писаниях и действиях националистов повсюду, хотя и в разной степени. Нам обязательно говорят, что нация должна иметь свой собственный характер и отличаться от всех других (похожих или идентичных наций не бывает). Нация должна быть аутентичной и индивидуальной в национальном смысле. По этой причине нация должна быть "свободной", т.е. действующей автономно на основе "внутренних законов" именно этой абстрактной общности и без каких-либо внешних ограничений. Эти законы и ритмы отражают или выражают безупречное единство гражданского сообщества, где все его члены якобы разделяют общий набор ценностей и представлений и скрепляются общей и единой волей. Братство, семейное равенство и интеграция членов нации являются социальным идеалом, как и территориальное и правовое оформление (выражение) нации. Единение граждан в политическое сообщество основывается на

мифе фиктивного происхождения и героической судьбы (иногда страдания). Как пишет Э. Смит, «из этих ключевых мотивов вытекает целая гамма символов, которые выражают культуру и вызывают к жизни драматический образ нации. В национальных флагах и гимнах, мемориалах и памятниках, парадах и церемониях, монетах и банкнотах, столицах и местах публичных собраний, искусствах и ремеслах, музыке и танцах – во всем этом как бы вываривается и формируется гордость и надежда тех, кто обозначается как "общность по истории и судьбе" и кто стремится вылепить себя в образе этих самых идеалов. С этой целью современная нация сограждан должна всегда прибегать к идеализации собственного прошлого, обращаться к мифам об этническом происхождении, линиях преемственности и развитии, и, сверх всего, обретать свои "золотые века", которые определяют ее путь и наделяют ее уверенностью перед лицом неизвестного, а также национальных героев, чьи заслуги и достоинства вдохновляют подражателей и питают экзальтированную веру»[56].

НОВЫЕ СМЫСЛЫ СТАРЫХ ПОДХОДОВ

Давняя традиция изучения национализма пережила два наиболее плодотворных этапа уже в новейшее время и в какой-то мере, казалось бы, дала исчерпывающий ответ на тот самый вопрос о неуловимой природе национализма, которую сравнивали с образом "двуликого Януса". Сначала М. Грох, Э. Геллнер, Э. Хобсбаум, Л. Гринфелд и другие в 1970–1980-е годы раскрыли природу национализма как политического проекта (доктрина плюс основанная на ней практика) и его связь с процессом становления современного государства, развитием капитализма и модернизацией. Затем, отталкиваясь от Б. Андерсона, Р. Брубейкер, Р. Суни, и другие последователи теории социального конструктивизма и интерпретативной антропологии убедительным образом показали дискурсивную природу национализма как одной из наиболее распространенных "практик", которая совсем не означает необходимость реификации (вызывание к жизни) социальных реалий, находящихся в центре националистического дискурса. Скорее сама реальность национализма как форма интеллектуальных и политических дебатов порождает не менее жесткие реальности в форме коллективных мобилизаций на основе эмоций, убеждений, веры, рационального расчета и иррациональных побуждений.

Между тем старые подходы 1960–1980-х годов, связанные прежде всего с именами Уолкера Коннора и Энтони Смита, не были сданы ими же самими, а последний произвел своего рода модификацию своей концепции "этнических корней" наций, придав дополнительный смысл понятиям культурной и эмоциональной приверженности "историческим корням". Интерес и уважение к работам У. Коннора продемонстрировали, в частности, организаторы ежегодного съезда "Американской ассоциации по изучению национальностей", когда в программу 2004 г. была включена специальная сессия, посвященная работам этого ученого. Кроме того, старые реалистские подходы оказались затребованными в новой геополитической ситуации, когда нужно было доказать легитимность так называемых национально-освобо-

дительных движений или борьбы за "национальное самоопределение" от имени "не самоопределившихся наций" в рамках бывших СССР и Югославии. Этот запрос сохраняется и поныне в западном экспертном сообществе, но с выборочной направленностью: в отношении одних наций можно допустить, что это "воображаемые сообщества", в отношении других вопрос ставится иначе. Этот вопрос сформулировал директор так называемой Новой атлантической инициативы Радек Сикорский на конференции по теме "Катастрофа в Чечне", прошедшей в Вашингтоне в декабре 2004 г. (уже после Беслана!): "В какой мере Чечня – это проблема терроризма и в какой мере это есть традиционная национально-освободительная борьба?". Отсюда должно быть понятно, что не "воображаемые сообщества", а "примордиальные нации" типа чеченской нации ведут борьбу за свое национальное освобождение и самоопределение.

Следовательно, желание использовать трактовку национализма как программу и как орудие борьбы конкретных исторических субъектов под названием нации за свои освобождение, статус, интересы и права оказывается очень востребованным в новых геополитических соперничествах. Именно это политическое обстоятельство продлевает жизнь традиционным интерпретациям, которым обучены не только старые профессора и их студенты, но и политики и общественные активисты вышеупомянутых "движений" и "борьбы". «Мы стали называть себя единой "нацией Дене" вместо старых племенных названий, чтобы все аборигенные группы Северо-Западных Территорий получили от канадского правительства территориальное самоуправление и другие права», – заявил одному из нас (В.А. Тишкову, когда он проводил свои исследования в Канаде) 20 лет тому назад индейский лидер Уильям Кафки. "У нас настроение революционное. Всю жизнь нас обучали, что такое национально-освободительные движения и революции", – сказал ему Теймаз Абубакаров, министр в правительстве Дудаева и руководитель чеченской делегации на переговорах в декабре 1994 г. Однако если тех, кто в Канаде и США посмел бросить вызов существующему государству, посадили в тюрьму как "сепаратистов", то тех, кто встал на путь вооруженной сецессии в России, назвали "борцами за свободу". Похоже, что политические симпатии в пользу избранных "борющихся наций" (грузин, украинцев, эстонцев и других бывших советских меньшинств) будут сохраняться еще очень долго, так же как будет сохраняться взгляд на аналогичные ситуации (абхазы, южные осетины, курды и другие) как на внешне манипулируемые мобилизации.

Есть еще одно важное обстоятельство, продлевающее жизнь традиционному взгляду на национализм. В рамках новой исследовательской парадигмы "постколониальности" многие историки, антропологи, политологи из стран Азии и Африки, а также западные ученые, выходцы из бывших колониальных стран, с большой пользой используют концепт национализма для изучения ранних форм антиколониальных движений этнокультурного характера и тем самым для дополнительной легитимации нынешних зачастую достаточно неустойчивых национальных государств. Постколониализм как концепт оказался интеллектуальной подпоркой для обоснования этнических и других партикулярных корней новых национализмов в странах Азии и Африки, причем в обеих его ипостасях – гражданской (индийский, индоне-

зийский, ланкийский национализмы) и этнокультурной (бенгальский, сингальский, тамильский национализмы). Здесь исследовательское поле только еще разрабатывается, и сегодня число специалистов по национализму в Индии или в Индонезии уже превышает число их коллег в Великобритании или США. Безусловно, развитие местных сообществ в зонах колониального мира или в протогосударственных сообществах неколонизованных регионов, включая некоторые формы "высокой культуры", как, например, письменность и газеты у индейцев Флориды до европейской колонизации или существование и деятельность бенгальской элиты в период британского колониального господства, представляет большой интерес для истории.

ГОСУДАРСТВО В ИЗУЧЕНИИ НАЦИОНАЛИЗМА

На 15 сентября 2005 г. поисковая система "Гугл" обнаружила в Интернете 13 800 тыс. ссылок на слово "nationalism", а русскоязычная система "Яндекс" дала более 400 тыс. страниц ссылок и около 1500 сайтов, содержащих понятие "национализм". Между тем под изучение национализма (nationalism studies) все больше попадают темы и сюжеты, имеющие косвенное отношение к национализму и сами по себе представляющие самостоятельные исследовательские поля для разных дисциплин – от истории до политологии. Так, например, в исследовательское поле национализма оказался втянутым такой организующий концепт и политическая субстанция, как "государство", по той причине, что все государства пребывают в категории "национальных государств" или "наций-государств" и, конечно, проводят политику национальной консолидации и обеспечения национальных интересов. В более ранних работах[57] один из нас уже высказывался по поводу того, что возникшее в эпоху формирования современных государств понятие "национальное государство", как и понятие "государство-нация", имели смысл только в противопоставлении их уходящим с исторической сцены политическим образованиям, основанным на божественном происхождении верховной власти и на их имперской (точнее, императорской) форме. Странным образом это обозначение дожило до сегодняшнего дня, по сути утратив свой сущностный смысл, ибо сегодня уже нет государств, которые не самоопределяли бы себя как национальные государства, имея при этом многоэтничный состав населения. Моноэтничных государств в мире не существует, как их не существовало и в прошлом. В тех редких случаях, когда используется термин "многонациональное государство", как, например, в Российской Федерации, это на самом деле означает "многоэтничное государство", ибо в России термин "нация" отдан в исключительное владение населяющих страну этнических общностей. Но в остальных своих базовых проявлениях (территория, гражданство, конституция, институты власти, законы, идеология, образование, символика, идентичность) Россия – это национальное государство, образованное многоэтничной российской нацией (*россияне*), а не "государствообразующими" русскими, татарами, чувашами и другими этническими общностями. Равно, как Великобритания, есть национальное государство британской нации, а не англичан, шотландцев, ирландцев или уэльсцев, а Испания – национальное государство испанской нации, а не кастиль-

цев, каталонцев или басков. Едва ли найдется хотя бы одно государство из входящих в состав Организации Объединенных Наций, готовое объявить себя или согласиться с тем, что оно является "не национальным государством" по той причине, что его население состоит из граждан разной этнической (расовой, религиозной) принадлежности.

Таким образом, многолетние и изнуряющие исследования того, как и когда формируются национальные государства и какие из них до сих пор ими не стали или не могут таковыми считаться ("нация не сформировалась", "единый рынок не сложился" и т.п.), в силу изначально ошибочной задачи не могли принести удовлетворительные результаты. В действительности имеет место исторический процесс (или эпоха) формирования и редких случаев распада государств современного типа с разной формой политического устройства, в которых в разное время, с разной долей успеха и в разных формах совершаются политические и идеологические усилия по утверждению концепта единого народа или нации (кстати, в большинстве стран мира последнее слово даже и неизвестно). Делается это для обеспечения необходимой солидарности, лояльности и даже любви и преданности населения "своему государству" в целях более эффективного управления, организации общественной жизни, обеспечения внутреннего согласия и внешней защиты (без лояльности граждане не пойдут служить в армию, а без патриотизма не будут воевать). Эти усилия стали необходимы с момента ухода с исторической арены государств старого типа, когда источник власти и легитимность государства определялись "помазанником Божьим" и "хозяином земли Русской" (как это было в Российской империи). Именно с этим связано почти обязательное появление понятия "народа" (нации) как суверена и источника власти.

Некоторые исследователи возводят начало национализма в том или ином государстве не к появлению самого слова "нация", а к возникновению в общественном дискурсе понятия "народ". Так, например, Лиа Гринфелд, американская исследовательница истории национализма в разных регионах мира, полагает, что в России национализм рождается с появлением объединяющего и внеэтнического понятия "российский народ", т.е. во времена М.В. Ломоносова и Н.М. Карамзина[58]. Последний, как известно, написал специальный очерк "О российском народе". Ясно, что это еще было время преобладающей неграмотности, многоязычия и многобожия, если говорить о массе населения, которое никак на могло осознавать себя единым российским народом. Но это было время именно появления элитных усилий по использованию и внедрению самого концепта, который подвергался постоянным вызовам со стороны сторонников партикулярных (этнических, регионально-местных, религиозных) идентичностей. Если мы признаем дискурсивную природу *национализма без нации*, а не некую идеологию существующего коллективного тела под именем "нация", тогда такой подход к выявлению корней и природы национализма приемлем. Но, к сожалению, многие исследователи исходят из реалистского (эссенциалистского) мировидения: если есть национализм, то должна быть и реальная нация или же общность на пути к тому, чтобы стать нацией.

Например, бесплоден поиск ответа на вопрос (его задают исследователи или сторонники государственного/гражданского национализма), когда

Франция стала национальным государством, обретя тем самым якобы некое новое качество по сравнению с прежним, или на вопрос в другом варианте (его задают исследователи и сторонники этнического национализма) – когда французская нация обрела "свое" национальное государство? Известно, что Франция больше, чем какое-либо другое государство, "озабочено" проблемой нации и в какой-то степени является родоначальником самого концепта нации как согражданства (так называемое якобинское понимание нации). Во время Второй империи и Третьей республики (вторая половина XIX в.) вопрос об утверждении французской идентичности и своего рода пропаганда единой французской нации и ее культурного превосходства были одними из главных приоритетов власти и интеллектуальной элиты. Немецкий историк Вольфрам Кайзер убедительно показал это на примере французского участия во всемирных выставках: "В 1855 г., когда первая всемирная выставка прошла в Париже, французский язык на самом деле был чужим языком во многих частях Франции, где существовали региональные языки и местные диалекты. Многие французы были неграмотны, и национальная печать развивалась очень медленно. Короче, патриотические чувства не казались столь естественными для многих жителей страны, особенно за пределами Парижа. В 1855 году французская нация еще во многом оставалась воображаемой общностью и существовала прежде всего в умах политической и культурной элит"[59].

Элитное происхождение национализма, казалось бы, сегодня признается всеми. Одновременно остаются популярными трактовки М. Гроха и Э. Геллнера об успешном рекрутировании массового сознания в пользу идеи нации и выдвигаемых от имени нации политических проектов. Приведем замечание одного из специалистов по проблемам этничности и национализма Томаса Эриксена: «На уровне самосознания национальная принадлежность – это вопрос веры. Нация, представляемая националистами как "народ" (volk), является продуктом идеологии национализма, а не наоборот. Нация возникает с момента, когда группа влиятельных людей решает, что именно так должно быть. И в большинстве случаев нация начинается как явление, порождаемое городской элитой. Тем не менее, чтобы стать эффективным политическим средством, эта идея должна распространиться на массовом уровне»[60].

Действительно, судя по последним исследованиям, для "возникновения нации" одной элитарной идеи бывает недостаточно. Греческий историк Ставрос Бороз в своей статье в журнале "Национальные идентичности"[61] установил, что во второй половине XIX в. внедряемая высшими слоями общества и бюрократиями национальная символика далеко не так уж и захватывала "массы". В Лондоне национализм и национальные символы связывались с респектабельностью и совсем не затрагивали интересы и чувства бедных и большинства неграмотного населения. В Афинах упор греческого национализма на неоклассицизм и на мобилизацию греческого классического прошлого совсем никак не отразился на простых людях, для которых все это классическое наследие, включая язык Гомера, были пустым звуком. Общность среди греков и афинян появляется только ко времени балканских войн и Первой мировой войны, когда простые солдаты узнали друг о друге, о других местах и обычаях и составили более широкое представление о том,

что есть их страна "Греция". В Лондоне только миграция в центральную часть города из пригородов и из других мест благодаря дешевому транспорту породила ощущение общности и придала смысл национализму, ибо теперь он начал что-то значить конкретно для простого человека, чем просто распевание гимна или ношение Юнион-Джека.

Установление момента и характера "нациеобразования" (nation formation) или "нациестроительства" (nation-building) – вопросы, которым посвящены сотни книг и тысячи статей. Но по сути это не вопросы состояния коллективных тел и определения их "зрелости" по неким признакам (как узнают по цвету созрела ли тыква). Это есть вопросы изучения *дискурса по поводу нации,* прежде всего элитных усилий по утверждению общегражданской идентичности под объединяющим словом "нация". Реальная культурная гомогенность населения страны или же характер власти (империя, монархия, республика, колония и прочее) к установлению того, "когда есть нация", отношения не имеют. Тем самым было бы целесообразно из современной исследовательской повестки исключить все эти устаревшие дебаты, которые лишь косвенным образом касаются вопросов изучения исторического характера и типологии государств.

ЭТНИЧНОСТЬ В ИЗУЧЕНИИ НАЦИОНАЛИЗМА

Под исследования национализма попадает также феномен этничности и обширное поле этнических штудий (ethnic studies). Причина здесь все та же: этничность в своей политической форме очень часто обращается к категории "нация", равно как и гражданские сообщества, в которых присутствует соответствующий дискурс, обращаются к образу единой культуры или единых этнических корней ("этнические корни наций", если использовать название книги Э. Смита[62]). Первоначально это было характерно только для Европы, где родились сама эта категория и ее двойной смысл: якобинский (как согражданство) и австро-марксистский (как этнонация). Правда, Б. Андерсон – один из наиболее проницательных исследователей национализма – использовал в своей известной книге исторический материал XVIII–XIX столетий по странам Западного полушария[63]. В XX в. "национализированная" этничность распространилась по всему миру, затронув как большие этнические сообщества, желающие обрести доминирующий статус в рамках существующего политического порядка или же стремящихся разрушить статус-кво и обрести собственную государственность, так и малые, включая так называемые аборигенные культуры. Например, метафору "первых наций" стали активно использовать аборигенные общины Америки, Азии и Австралии. Как только в политическом лексиконе этнической мобилизации появляется категория "нация", так почти все эти случаи оказываются объектом изучения национализма в его втором основном варианте – этнического национализма.

Однако в какой мере оправдано вовлечение в проблематику национализма изучение прошлых и современных форм коллективной идентичности и солидарности, а также их политических проявлений, основанных на реальных или мифологизированных представлениях о культурном единстве и

древних этнических корнях тех или иных групп населения и даже изолированных популяций? Э. Смит поместил в своей книге в качестве иллюстрации "древних европейских наций" карту политических и протополитических образований в Европе в начале XVII в. Это – сотни княжеств, городских и торгово-коммерческих образований, других административно оформленных территориальных сообществ, из которых со временем сложились разными путями, но чаще всего "огнем и железом", современные европейские государства. Однако прямого отношения к неким этнически гомогенным единицам, т.е. к социальным группировкам людей на основе одного языка и одной культурной традиции, эти образования не имеют. Они основывались прежде всего на принципах сеньориальных, династических, религиозных или же просто на политической воле завоевателей и той или иной степени лояльности рядовых членов этих образований, а также интересах протоэлит. При близком рассмотрении культурная схожесть оказывалась далеко не на самом важном месте, если только это не была приверженность вере.

Приведем один из примеров некорректности поиска корней наций и национализма в неких древних этносах, которые уже якобы имели не только коллективное самосознание, но и солидарное поведение и политические образования, т.е. представляли собой протонации. Многие отечественные историки и активисты современного национализма склонны как бы опрокидывать в прошлое представления о гомогенных этнических сообществах, которые достаточно легко устанавливаются в условиях нынешней политизированной этничности, пережившей эпоху модернизации. Татарская националистическая версия считает Булгарское государство и Золотую Орду ранними политическими образованиями татарского народа[64]. Русско-центристская историческая версия считает Новгородское княжество и Московскую Русь русскими государствами. Обе сходятся в том, что Куликовская битва 1380 г. была битвой русских с татарами. На самом же деле Золотая Орда была многоэтничным образованием с преобладающим кипчакским (половецким) языком общения, и в ее состав входили десятки, если не сотни, различных этнических общностей. Новгородское княжество было своего рода конфедерацией славянских и угро-финских народов, а Московская Русь была еще более многоэтничным образованием. На Куликовом поле сражались не русские с татарами (такие коалиции были невозможны), а сторонники централизованного государства и его противники. В войске Дмитрия Донского были татары, в стане Мамая были и русские[65]. При этом следует учитывать, кого именно считали русскими и татарами современники и какое меняющееся содержание в эти обозначения вкладывают последующие поколения обозревателей и аналитиков. Ясно одно, что этнически гомогенных государств на территории нашей страны не существовало, ибо этничность не была политически организующим принципом.

Еще меньшую роль этничность, а тем более этнические сообщества (если таковые вообще существовали как самосознающие себя по этому принципу социальные группировки людей) играли в древние времена, т.е. до эпохи средневековья. Тем не менее российская исследовательница В.П. Буданова составила обширный реестр встречающихся в античных и раннесредневековых источниках групповых названий, представив их как карту реально существовавших народов-этносов эпохи "великого переселения народов"[66].

ИНСТИТУАЛИЗАЦИИ ИЗУЧЕНИЯ НАЦИОНАЛИЗМА

Безграничной экспансии исследовательского поля национализма способствуют некоторые "неаккуратные" научно-организационные формы в виде ассоциаций и журналов многочисленных специалистов по национализму. Так, например, созданная в 1990 г. при Лондонской школе экономики и политических наук "Ассоциация по изучению этничности и национализма" издает журналы под названием "Нации и национализм" и "Исследования по этничности и национализму". Хотя, как мы видели, этнонационализм действительно апеллирует к этничности, этническая тематика этим отнюдь не ограничивается, равно как национализм не сводится к одной из своих форм. Поэтому объединение двух смежных полей (государство и этничность) в рамках единой тематики национализма вряд ли оправдано. Издаваемый под редакцией Э. Смита журнал "Нации и национализм" вообще считает, что национализм – это центральная проблема современного мира, особенно после распада СССР. Тем самым одна из центральных тем историографии нового и новейшего времени – формирование коллективных идентичностей по государству или по этнической общности, которая далеко выходит за рамки национализма как такового, попала в эту категорию. А причина для такой расширительной трактовки опять же кроется в языковой традиции обозначать вполне самостоятельную исследовательскую проблему идентичности с прилагательным "национальная".

В результате конкурирующее поле, обозначенное другим научным журналом – "Национальные идентичности" (выходит с 1999 г.), его издатели обозначают следующим образом: «Исследование формирования и выражения национальной идентичности от античности до наших дней, выявление роли в конструировании идентичности как культурных (язык, архитектура, музыка, гендер, религия, медиа, спорт, контакты с "другими" и т.д.), так и политических (государственные формы, войны, границы) факторов и как эти факторы идентичности складывались и изменялись во времени. Историческое значение "нации" в политическом и культурном смыслах будет рассматриваться во взаимосвязи с другими важными и в ряде случаев противостоящими формами идентичности, такими, как религия, регион, племя или класс». Таким образом, энтузиасты исследования идентичности (identity studies) вполне обоснованно понимают под ними разные формы коллективных солидарностей, которые действительно обнаруживаются с античных и даже с более древних времен. Но только причем здесь прилагательное "национальные", если изначально слово "нация" означало в романских языках "рожденные в одном месте", а в германском средневековье – студенческие землячества и купеческие гильдии?[67] Здесь налицо еще одна форма научной расширительности, окончательно запутывающая смысловое поле, к которому применяется категория "нации" и производное от нее прилагательное "национальный". Кстати, один из первых номеров этого журнала был посвящен именно репрезентации "национальных идентичностей" государств, участвовавших во всемирных выставках (ярмарках) начиная с середины XIX в.

Именно по причине "концептуальной трясины" (определение Клиффорда Гирца), в которой оказались современные штудии национализма, одним

из нас было предложено в качестве одного из методологических выходов "забыть о нации"[68], т.е. отказаться от данной категории анализа как несостоятельной и изучать государства как государства, этничность как этничность, идентичность как идентичность, а "нацию" воспринимать как политически и идеологически значимую метафору коллективного обозначения, за исключительное право пользования которой исторически состязаются две формы человеческих коллективов – государственные и этнические сообщества. Если же такой отказ невозможен в силу ментальной инерции и политической нагруженности, тогда следует признать возможность двойственного обозначения или двух типов наций – гражданской (политической) и культурной (этнической). Последнее, на наш взгляд, есть компромисс, с которым мы вынуждены согласиться, пока не сложился более широкий консенсус в научном сообществе. Из этого компромисса исходила идеология данного научного проекта, в котором приняли участие известные российские историки и этнологи, подготовившие коллективную работу под столь обязывающим названием "Национализм в мировой истории".

Мы исходим из того, что изучение национализма остается важной научной задачей не потому, что до сих пор не выяснена до конца природа этого исторического феномена или он не проиллюстрирован на достаточном количестве стран и исторических сюжетов. А потому, что в мире уже на протяжении почти двух столетий существует националистический дискурс, порождающий националистические практики, крайне значимые для общественной жизни многих стран и регионов. Исходя из этого, мы определяем национализм *как идеологический концепт и основанную на нем политическую практику, которые базируются на том, что коллективные общности под названием нации являются естественной и легитимной основой организации государств, их хозяйственной, социальной и культурной жизни, и члены нации должны демонстрировать свою преданность, а государство и лидеры – ставить выше всего и отстаивать интересы нации*. Между тем, как отмечал еще Геллнер, за националистическими лозунгами и идеологиями могут скрываться и иные реалии.

* * *

Настоящая книга, разумеется, не ставит своей задачей ответить на все вопросы, поставленные выше. В ней делается особый акцент, во-первых, на некоторых важных теоретических подходах к проблеме национализма, во-вторых, рассматриваются различные как исторические, так и современные формы национализма, в-третьих, анализируется символический дискурс, рожденный национализмом.

В первой части представлены общие подходы и интерпретации национализма, существующие в мировом гуманитарном знании.

В последние десять–пятнадцать лет содержание понятия "империя" было переосмыслено, и политизированное его значение с негативным оттенком было отвергнуто в пользу более спокойного его понимания как многонационального государства. В центре внимания американского политолога Р.Г. Суни находится вопрос о том, почему империи не удается сконструировать "национальную идентичность". Автор проводит различие между терри-

ториально разорванной и территориально протяженной империями, но его интересует прежде всего вторая, – "составное государство, в котором метрополия господствует над периферией в ущерб интересам последней". Империя определяется политически – концентрацией власти в руках определенного класса или группы, моно- или полиэтничной, проводящих дифференцированную политику по отношению к регионам, не считаясь с мнением проживающего там населения. При этом Суни делает акцент не столько на содержании политики, сколько на массовом восприятии этой политики. Крушение империи он объясняет кризисом ее политической легитимности вследствие распространения современного образования, кладущего конец существованию "отсталой периферии". Кроме того, он придает большое значение восприятию различных политических сообществ современной международно-правовой системой и доказывает, что в этой системе, будучи признана уходящей натурой, империя не имела шансов для выживания. Вторую часть своей статьи Суни посвящает детальному анализу того, почему, успешно справившись со строительством государства, царская Россия потерпела наудачу в "нациестроительстве".

В центре анализа Л. Гринфелд также лежит самосознание, и в национализме она видит "символическое выражение современной реальности". При этом она рассматривает национализм как секулярное течение, выступившее под лозунгами народного суверенитета и равенства против прежнего социального порядка, основанного на иерархии и религии. Национализм создает "гражданское общество" и обусловливает массовую мобилизацию для достижения единой политической цели, в частности путем революции. Поэтому современное демократическое государство, где властью наделяется не личность, а должность, представляется продуктом национализма. Национализм обеспечивает равенство всех перед законом и в то же время налагает на людей огромную ответственность, ибо отныне каждый сам отвечает за свой жизненный путь. Мало того, и культура, основанная на социально значимых символах, является теперь делом выбора. В то же время сама она оказывает огромное влияние на самосознание посредством запоминания и обучения, воли и воображения. Так возникает идентичность, в которой автор видит "символическую саморепрезентацию". Выбор идентичности также является делом самих индивидов, что создает им дополнительные сложности для интеграции в быстро меняющуюся социальную среду и культуру. Иными словами, Гринфелд описывает того "модульного человека", о котором когда-то писал Геллнер. При этом она пытается доказать, что у современного человека основы мировосприятия определяются национализмом.

Распад Советского Союза и дискредитация коммунистической идеи дали жизнь новым идеологиям и привели к оживленному поиску "национальной идеи", способной придать легитимность новым постсоветским государствам. В этом контексте в России произошла парадоксальная смычка научного поиска новой теоретической парадигмы и общественного дискурса, пытавшегося преодолеть кризис идентичности. В.А. Шнирельман показывает, что плодом такого союза явилось представление об обособленных цивилизациях, будто бы тысячелетиями заполнявших социально-культурное пространство и ведущих напряженный диалог друг с другом. Идея "цивилизации"

пришлась как нельзя кстати для тех, кто пытался наделить Россию новой "национальной идеей". Между тем понятие "цивилизации" остается слабо разработанным и допускает весьма различные политизированные интерпретации. В статье показано, как "цивилизации" начинают заполнять то самое поле, где еще недавно господствовали "нации", присваивая себе их прежнюю функциональную нагрузку. Так, полностью сменяя риторику, националистический дискурс сохраняет прежнюю актуальность, находя себе новое "научное" обоснование.

Во второй части книги рассматриваются конкретные формы национализма, причем акцент делается на различные понимания идентичности, встречающиеся в разных социально-политических контекстах. М.А. Липкин анализирует проблему новой британской идентичности, с которой сегодня связываются надежды на интеграцию нации в противовес сепаратистским тенденциям. Он показывает, что выработка новой идентичности требует включения в дискурс интеллектуальной мысли Шотландии, Ирландии и Уэльса, подрывающей прежний англоцентристский подход. В работе демонстрируются смены смыслов, расширение или сужение содержания таких понятий, как "британскость" или "английскость" вследствие социально-политических изменений как на Британских островах, так и в целом в мире. Ставится вопрос о связи идентичности с художественной литературой, бизнесом, политической идеологией. Рассматриваются различия в понимании "британскости" консерваторами и левыми. Важно, что этот новый дискурс отчасти инициировали "новые правые" с их болезненным интересом к "культуре". Но особое влияние на изменения в общественном самосознании оказала иммиграция. В этой связи понятие "культура" оказалось весьма двусмысленным, сделавшись важнейшей идиомой риторики "нового расизма". Поэтому в последние десять–пятнадцать лет в стране предпринимаются немалые усилия для преодоления такого "культуроцентризма".

Если Англию заботит проблема интеграции, то в Ирландии уже давно господствует эксклюзивный национализм. Рассматривая формирование ирландской нации и ирландского национализма, Е.Ю. Полякова показывает, что в Ирландии политическая дифференциация шла не по этническому, а по религиозному признаку. У истоков ирландского национализма стояли протестанты, возглавившие движение за автономию. Но после заключения англо-ирландской унии 1800 г., когда католики в отличие от протестантов не получили ожидаемых политических прав, ирландское национальное движение строило образ ирландской нации на основе католицизма. Автор прослеживает развитие ирландского национального движения, принимавшего то политический, то культурный облик. Она показывает упорную борьбу ирландцев за преподавание своих гэльского языка и ирландской истории, за популяризацию образа своей самобытной культуры и спорта. Между тем к началу XX в. ирландский национализм окончательно принял эксклюзивную форму и отверг протестантов, признававших за Ирландией только региональную, но никак не национальную идентичность. Так и возникла идея двух наций, имевшая далеко идущие последствия. В это время окончательно сложился ирландский национальный миф, эффективно популяризировавшийся местными националистами. Первая мировая война радикализировала ирландское общество, и к ее окончанию оно уже выступало за полную незави-

симость страны. Короткая англо-ирландская война закончилась разделом Ирландии, и в декабре 1921 г., наряду с "Ирландским свободным государством", на карте появилась автономная провинция Северная Ирландия в составе Объединенного Королевства. После этого агрессивность ирландского национализма быстро пошла на убыль, и многие его лидеры предпочли решать вопросы с Объединенным Королевством политическим путем. Однако вопрос об Ольстере остался тяжелым наследием былых идеологических и политических баталий.

Страной классического национализма считается Франция. Но как показывает Е.И. Филиппова, такие фундаментальные понятия, как "нация", "национализм", "этнос", "раса" вовсе не обладают каким-либо универсальным смыслом. Нашему читателю будет интересно узнать, что французская традиция трактует их иначе, чем отечественная. Здесь, вслед за автором, правомерно говорить о "трудностях перевода", которые остаются порой незамеченными даже нашими специалистами, не говоря о журналистах и широкой общественности. Если французский мейнстрим отвергает термин "этнос" как содержащий расовые коннотации, то местные националисты (регионалисты) широко используют его для оправдания своих притязаний и политических акций. В то же время понимание "французской принадлежности" в разные исторические периоды не было единообразным: иногда законодательство подчеркивало гражданство, но порой склонно было апеллировать к единству крови и культуры. Впрочем, даже когда культурное начало не акцентируется в официальных документах, оно негласно присутствует в самосознании большинства французов, предлагая им особое место в мире и помогая обнаруживать друзей и врагов.

Не меньше сюрпризов несет и испанская традиция, детально проанализированная А.Н. Кожановским, показывающим, что свойственный отечественной науке подход, опирающийся на "теорию этноса", не работает в Испании. Проявляя здоровый скепсис в отношении этного подхода и опираясь на эмный, он демонстрирует существенные различия в описании и оценке "этнической ситуации" в Испании между отечественными и испанскими специалистами. Ведь даже оперируя одними и теми же понятиями и терминами, эти школы вкладывают в них разный смысл. Поэтому, подобно предыдущей работе Филипповой, данная статья имеет огромное методологическое значение, призывая нас уделять большое внимание анализу местного видения ситуации, в особенности если речь идет о животрепещущих политических проблемах и их оценке. Автор показывает, что в Испании каталонская идентичность является исключительно региональной и ее ареал много у́же, чем ареал каталанского языка. Поэтому жители Арагона, Валенсии или Балеарских о-вов, говорящие на этом языке, вовсе не склонны считать себя каталонцами. Здесь невольно напрашивается аналогия с татарами, ибо аналогичным образом сибирские татары не отождествляют себя с казанскими. Тем самым испанский пример имеет для нас не только теоретическое, но и большое практическое значение. Иными словами, даже на территории России испанский региональный подход оказывается иной раз более действенным, чем советская теория этноса.

Испанский пример интересен и тем, что там регионализм не мешает возникновению этнонационализма, делая картину еще более сложной. Баск-

ское движение, отвергающее региональный принцип, показывает, что регионализм не является жесткой панацеей против этнонационализма. Ситуацию следует рассматривать в динамике, и если этнический принцип в данный момент не обнаруживается, это не означает, что он не возникнет завтра. Мало того, баскский пример показывает, как по-разному в определенные периоды конструировалась "баскская нация": если вначале акцент делался на "чистоте крови", то позднее он был перенесен на язык, культуру и даже на совместное проживание, т.е. произошла по крайней мере частичная реабилитация регионального принципа.

Огромное разнообразие внутри, казалось бы, единой традиции демонстрирует арабский национализм. Г.Г. Косач показывает, с одной стороны, идеологическую силу мифа об "арабской нации", а с другой, невозможность его политической реализации в силу аморфности ее границ. Тем не менее значимым символом мифа служит местоположение "арабского отечества" в сердцевине мира (хартленд). В то же время идея общеарабского единства находится в постоянном соперничестве с отдельными государственными идентичностями, которые ищут в глубинах истории свою доисламскую древность (отсюда повышенный интерес к археологии и историческим древностям, изображения которых даже фигурируют на местных денежных знаках). Помимо этих "двух уровней арабского национализма" имеются отдельные религиозные (сунниты, шииты, христиане, мароните и пр.) и локальные (племенные, общинные) идентичности. Поэтому остается вопрос о том, что может в арабском мире означать "этническая мобилизация", как ее следует понимать. Автор детально рассматривает проекты "сирийского отечества", "египетского отечества", "аравийского арабизма", "магрибинских наций", образ врага (Израиль и Запад в целом) как консолидирующий фактор, а также "национальные доктрины" и их реализацию во второй половине XX в. в Египте, Ираке и Сирии, в странах Магриба и Саудовской Аравии.

В России/СССР анализ проблем национализма до недавнего времени страдал излишней политизацией, и лишь в последние годы отечественные ученые начинают расставаться с этой традицией. В центре внимания А.И. Миллера находится ранний этап развития русского национализма. Полемизируя с рядом западных специалистов, автор задается вопросом о том, что собой представляет русский национализм. Он исходит из представления о русских как имперской нации, для которой "национальная территория" и пространство политического контроля не совпадают. В этом и заключается загадка русского национализма, ставящая в тупик многих исследователей. Поэтому проект "нации-государства" оказывается для России несостоятельным. В русле отечественной научной традиции автор подчеркивает постоянное континентальное расширение Российской империи, не позволявшее говорить о сколько-нибудь строгих границах русской "национальной территории". Поэтому символическое "присвоение" территории русскими националистами было процессом, равно как и понимание "русской нации", менявшееся на протяжении XIX в.

Миллер отмечает, что дискурс рубежа XIX–XX вв. делал различия между "благополучными" русскими землями, "больными" (их следовало срочно спасать) и теми, что можно было безболезненно отторгнуть. Он показывает, что русский националистический проект прибегал на западных и восточ-

ных окраинах к разной риторике и разным методам интеграции местного населения. При этом автор предлагает дифференцированно подходить к понятию "русификации", различая в ней имперский и националистический аспекты. Неопределенность националистического дискурса была его внутренней сутью, открывавшей широкое поле для маневров и реинтерпретаций. Поэтому, например, и оказывалось возможным, как это отмечает автор, давать староверам или казакам диаметрально противоположные трактовки. Эволюционировало и понятие "инородцы", а вместе с этим ужесточались границы между ними и "русскими". Нет сомнений, что определенную роль в этом сыграло проникновение в Россию расовой теории.

Долгое время проект создания советских наций в Средней Азии был в СССР табуированной темой и предметом многолетних споров между советскими и западными авторами. Если последним было ясно, что узбекская нация была сконструирована в 1920-х годов национальной политикой большевиков, то местные ученые, испытывавшие прямое или косвенное давление своей политической элиты, стремились продемонстрировать наличие у узбекской нации древних корней. Это, разумеется, вело к бесконечным покушениям на иранское историческое наследие и непрекращающимся жарким спорам с таджиками о принадлежности средневековых исторических деятелей и культурных реалий. На самом деле, как убедительно показывает С.Н. Абашин, к началу 1920-х годов. определенной популярностью в Средней Азии пользовались исламский и тюркский проекты, а государственность виделась местному населению в виде Туркестанской республики. Ее руководители отождествляли ее с "тюркской республикой", и лишь в 1924 г. было принято решение о национальном размежевании, положившем начало формированию отдельных "наций".

Автор выдвигает предположение, что при этом большевики воспользовались "западной моделью" и не учли малую популярность идей этнонационализма на Востоке. В то же время он отмечает, что для джадидов "узбекский проект" был эвфемизмом "тюркского проекта". В результате переписью 1926 г. в "узбеки" были зачислены "сарты", наряду с другими более мелкими группами. Целью этого было привить им узбекскую идентичность, а с ней и лояльность новому государству. Однако все это было воспринято таджиками как продолжение политики "пантюркизма", и конец 1920-х годов ознаменовался высоким напряжением между Узбекистаном и Таджикистаном. Но самое любопытное в данном процессе – свободное обращение представителей местной элиты из "узбеков" в "таджики" и обратно, что свидетельствует о большой роли ситуационной идентичности.

Все это служит автору основой для рассуждений об особенностях постсоветских национализмов в Средней Азии, причем узбекский и таджикский национализмы представляются ему асимметричными, испытывающими одновременно притяжение и отталкивание. А их отличия он объясняет "родовой травмой", полученной в 1920-х годах.

Символическое содержание и символическая направленность националистического дискурса становится особенно актуальной в эпоху постмодерна, чему и посвящена третья часть данного издания. Когда-то Дж. Моссе показал, какую огромную символическую роль в деле национализации масс играют празднования юбилеев важных для нации исторических событий.

В России такие чествования имеют давнюю традицию от празднования 1000-летия Руси в 1862 г. до празднования 1000-летия Казани в 2005 г. Подоплека таких социально значимых мероприятий раскрывается в статье О.В. Хавановой на примере Венгрии, где специалистам представляется уникальная возможность детально проанализировать контекст празднования 1000-летия "обретения родины" далекими мадьярскими предками. Обычно такой юбилей служит легитимным предлогом для радикальной реконструкции столицы, строительства современных зданий, модернизации транспортной сети, устройства исторических и этнографических экспозиций. Все это призвано упрочить место нации в современном мире и подчеркнуть ее право на суверенитет. Желательный позитивный образ нации требует опоры на определенным образом сконструированную версию местной истории, требующую тщательной селекции: одни факты получают подходящую интерпретацию и акцентируются, другие замалчиваются. Так формируется и список национальных героев, жизнь которых идеализируется. Такая история навязывается массам с помощью СМИ, школьного образования, литературных произведений, музейных экспозиций и государственной символики. В частности, автор детально анализирует политическую роль короны венгерских королей, символизировавшей крепость "венгерского духа". Кроме того, формирование нации требует решения языкового вопроса: если язык доминирующего большинства получает государственный статус, это ставит носителей иных языков в приниженное положение и создает почву для конфликта. Анализируя все такие национальные символы, автор показывает, почему и в какой обстановке в Венгрии "победил не толерантный вариант государственного патриотизма, представленного *Hungari*, но изоляционистский мадьяризаторский национализм".

Апелляция национализма к образу истории не только делает значимой фигуру историка, но неизбежно вводит его в сферу большой политики, и это поднимает важные этические вопросы. Они-то и составляют стержень статьи С.А. Романенко, посвященной трагической судьбе Югославии. Автор ставит вопрос о политической роли этноисторического сознания, об актуализации средневековой истории в переломные годы, о борьбе различных версий истории как выражении этнополитических конфликтов и в связи с этим об ответственности гуманитарной интеллигенции. В статье также большое место уделяется функции религии в конструировании этничности и роли исторического мифа в этнической мобилизации. Речь идет о "манипулировании историческим сознанием в политических целях", в чем участвовали не только политики, но и профессиональные ученые. При этом, как показывает автор, "война интеллектуалов в СФРЮ началась гораздо раньше войны военачальников". По сути речь идет о гипертрофировании идеологической функции исторической науки за счет умаления всех иных ее функций. В то же время, как подчеркивает автор, роль исторических образов неоднозначна: они могут разжигать конфликты, но они же способны и заживлять душевные раны.

Автор доказывает, что к национализму следует подходить исторически, учитывая его эволюцию и смену им своего облика в каждую новую эпоху. Недавние конфликты в бывшей СФРЮ автор объясняет господством этнонационального принципа, объявляющего примат права коллектива над пра-

вом личности. Поэтому кардинальное изменение политических и имущественных отношений привело к мобилизации именно по этнической, а не по какой-либо иной линии.

Неоднозначная роль современного исторического мифа, способного послужить как интеграции, так и распаду единой социально-политической общности, анализируется в статье В.А. Шнирельмана. Здесь рассматриваются разнообразные версии мифа о кельтском происхождении отдельных европейских народов и о славных деяниях их кельтских предков. Автор показывает, что в течение последних двухсот лет этот миф использовался националистами для отстаивания самых различных политических и культурных проектов, начиная от требований культурной или политической автономии до конструирования Объединенной Европы. Кельтский миф активно используется и для формирования идентичности в современном мире.

Разумеется, споры об истории региона не ограничиваются одной лишь Европой. Сегодня они ведутся во всех уголках мира, время от времени выплескиваясь на улицу и вызывая вспышки массовых эмоций. Это, пожалуй, нигде не выглядит столь ярко, как в Индии, чему и посвящена работа Е.Ю. Ваниной. Свою задачу автор понимает как анализ того, как "общественная мысль Индии середины XIX – первой половины XX в. осмысливала прошлое своей страны, что было неразрывно связано с проектами будущего". В основе индийской историографии лежит западный ориентализм, задавший ей рамки и траекторию. В Бенгалии "открытие" истории вестернизированной элитой приняло форму исторического романа, воспевавшего борьбу против завоевателей, а в Махараштре были заложены основы местной историографии. Известный индийский радикальный националист Тилак не ограничился версией славной истории, а попытался вернуть ее путем празднества в честь Шиваджи, основателя государства маратхов. С тех пор Шиваджи стал символом борьбы за национальное освобождение, причем даже у бенгальцев, которые ради этого постарались забыть о разрушительных набегах маратхов. Не меньшую роль в формировании общинной идентичности сыграли переписи населения. Ведь образ региональной общности легко инкорпорировал индусов и мусульман, но образ более крупной общности уже требовал их разделения на "две нации". В итоге в конце XIX в. таковые и были сконструированы. Тогда же для них были созданы и две версии истории. Фактически Индия может служить классическим примером ключевой роли местной историографии в создании наций. В то же время в рамках ИНК (Индийский национальный конгресс) появилась и инклюзивная версия нации и ее истории, направленная на единство всего населения независимо от религии и формирование "индийского человека". Свою версию истории развивали и неприкасаемые. В эпоху господства ИНК доминировала инклюзивная секулярная версия истории, а с приходом к власти БДП (Индийская народная партия) началась борьба за коммуналистскую версию.

Западная модель национализма пришла в Японию во второй половине XIX в. и потребовала кардинального обновления культурных кодов. Этому и посвящена статья А.Н. Мещерякова, в центре внимания которого находятся тектонические культурные изменения в Японии в эпоху Мэйдзи, когда страна из изолированного периферийного государства превратилось в могущественную мировую державу. За это время не только произошли карди-

нальные изменения в функции императорской власти и образе императора, но японцы впервые почувствовали себя единой нацией. Автор детально анализирует ту роль, которую в этом сыграли культурные механизмы, сделавшие фигуру императора главным символом японской нации. В эпоху Мэйцзи в Японии быстрыми темпами совершилась модернизация и была фактически заново сконструирована японская нация. Автор делает акцент на процессе выхода Мэйцзи к нации и особенностях визуализации его телесности как новом способе общения императора со своими подданными. При этом совершилась маскулинизация и милитаризация образа императора, с помощью фотографии этот образ стал всеобщим достоянием нации, император начал совершать поездки по стране для знакомства с подданными и закрепления единства страны путем важных ритуальных действий. Говорится и о весьма символичном переходе от образа "странствующего" императора к "оседлому", о культурном контексте принятия конституции в 1889 г., о праздновании серебряной свадьбы императора и новой для Японии мифологеме "крепкой семьи". В статье дается анализ символических результатов японско-китайской и японско-русской войн, сделавших Японию империалистическим государством. Статья заканчивается обсуждением похорон императора Мэйдзи, подчеркнувших неразрывную связь традиции с настоящим.

Заключительная статья В.А. Тишкова была включена в настоящее издание уже после сдачи рукописи в производство, и в данном введении она оставлена без комментариев.

В.А. Тишков, В.А. Шнирельман

[1] Советский энциклопедический словарь. М., 1979. С. 878; Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 402. Близкое определение можно встретить и в современных учебниках. См., напр.: *Мартыненко К.М.* Этнос и политика. Краснодар, 1995. С. 38; *Тавадов Г.Т.* Этнология. М., 2002. С. 339.

[2] *Hobsbawm E.J.* Nations and nationalism since 1780. Cambridge, 1992.

[3] *Gellner E.* Nations and Nationalism. Ithaca, N.Y., 1983.

[4] О классическом французском примере см.: *Weber Eu.* Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France, 1870–1914. Stanford, 1976.

[5] *Kohn H.* The idea of nationalism. N.Y., 1944; *Plamenatz J.* Two types of nationalism // Nationalism. The nature and evolution of an idea / Ed. E. Kamenka. L., 1976.

[6] *Smith A.D.* The ethnic origins of nations. Oxford, 1986; *Anthias F., Yuval-Davis N.* Racialized boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle. London; New York, 1992. P. 29.

[7] *Tishkov V.A.* Ethnicity, nationalism and conflict in and after the Soviet Union. L., 1997. P. 234–245.

[8] *Alter P.* Nationalism. L., 1989. P. 28–40.

[9] *Buthman W.* C. The rise of integral nationalism in France. N.Y., 1939. P. 60–62.

[10] *Hall J.A.* Nationalisms: classified and explained // Daedalus, 1993. Vol. 122. № 3.

[11] *Szporluk R.* Dilemmas of Russian nationalism // Problems of Communism, July–August 1989; Dixon S. The past in the present: contemporary Russian nationalism in historical perspective // Russian nationalism, past and present / Ed. G. Hosking, R. Service. L., 1998; *Tolz V.* Russia. L., 2001. P. 236–269; *Shnirelman V.A.* The Myth of the Khazars and Intellectual Antisemitism in Russia, 1970s–1990s. Jerusalem, 2002. P. 59–110; *Billington J.* Russia in search of itself. Wash., 2004; *Шнирельман В.А.* "Отмстить неразумным хазарам": Хазарский миф и его создатели // Образ врага / Сост. Л. Гудков. М., 2005. С. 257–274; *Здравомыслов А.Г., Матвеева С.Я.* Межнациональные конфликты в России // Общественные науки и современность. 1996. № 2. С. 153–164. Любопытно, что за последние 15 лет американские исследователи неоднократно отмечали, что белая идентичность также отнюдь не является гомогенной и демонстри-

рует довольно значительное разнообразие. При этом, подобно русским, белые (особенно, мужчины) представляли себя жертвами аффирмативной политики и защитниками исконно американских ценностей (индивидуализма, семьи, трудолюбия). См., напр.: *Kusz K.W.* "I want to be the minority": the politics of youthful white masculinities in sport and popular culture in 1990s America // Life in America. Identity and everyday experience / Ed. L.D. Baker. Malden, MA, 2004. P. 359–377.

[12] *Anthias F., Yuval-Davis N.* Op. cit. P. 29.

[13] *Nairn T.* The break-up of Britain: crisis and neo-nationalism. L., 1981.

[14] *Hall J.A.* Op. cit.

[15] *Дробижева Л.М.* Национализмы в республиках Российской Федерации: идеология элиты и массовое сознание // Панорама-форум. 1997. № 11. С. 63. См. также: *Дробижева Л.М., Аклаев А.Р., Коротеева В.В., Солдатова Г.У.* Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов. М., 1996. О разновидностях национализма см. также: *Шадже А.Ю.* Национальные ценности и человек. Майкоп, 1996. С. 150 и сл.; *Тощис В.П.* Этнонациональное самосознание как феномен культуры. Карачаевск, 1999. С. 23.

[16] *Геллнер Э.* От родства к этничности // Цивилизации / Под ред. А.О. Чубарьяна. Вып. 4. М., 1997. С. 95–102.

[17] *Brubaker R.* Myths and misconceptions in the study of nationalism // The state of the nation. Ernest Gellner and the theory of nationalism / Ed. A. J.A. Holl. Cambridge, 1998. P. 299.

[18] *Hutchinson J.* Modern nationalism. L., 1994.

[19] *Hroch M.* Social preconditions of national revival in Europe. Cambridge, 1985. P. 22–23.

[20] *Motyl A.J.* The turn to the right. The ideological origins and the development of Ukrainian nationalism, 1919–1929. N.Y., 1980.

[21] *Шнирельман В.А.* Хозяйственно-культурные типы и парадоксы этнического самосознания: прагматизм против иррационализма // Исследования по первобытной истории / Под ред. А.И. Першиц. М., 1992; *Коростелев А.Д.* Парадоксы этнической идентичности // Идентичность и толерантность / Под ред. Н.М. Лебедевой. М., 2002.

[22] *Дробижева Л.М.* Динамика культуры и национальное сознание народов СССР // Социологические теории и социальные изменения в современном мире / Под ред. Г.В. Осипова и др. М., 1986. С. 109.

[23] *Шнирельман В.А.* Этничность, цивилизационный подход, "право на самобытность" и "новый расизм" // Социальное согласие против правого экстремизма / Под ред. Л.Я. Дадиани, Г.М. Денисовского и др. Вып. 3–4. М., 2005.

[24] *Тишков В.А.* Забыть о нации // Этнографическое обозрение. 1998, № 5; *Он же.* Реквием по этносу. М., 2003. С. 134–174.

[25] *Baumann G.* The multicultural riddle. Rethinking national, ethnic, and religious identities. N.Y., 1999.

[26] С.А. Арутюнов совершенно справедливо отмечал, что у "восточных народов" их "восточность" служит символом идентичности, а вовсе не основой бытия. См.: *Арутюнов С.А.* Россия между Западом и Востоком // Кто мы в современном мире / Под ред. Н.Н. Моисеева. М., 2000. С. 286.

[27] *Шнирельман В.А.* Войны памяти. М., 2003.

[28] *Foucault M.* Discipline and punish. The birth of the prison. N.Y., 1979; *Bourdieu P.* Language and symbolic power. Oxford, 1992.

[29] Долгие годы немецкое гражданство предоставлялось не по месту рождения, а по этническому происхождению, и лишь с 2000 г. дети иммигрантов также получили право на него. Между тем местное население и ныне несклонно считать их немцами, что вызывает протест у иммигрантов и в особенности у их потомков. В свою очередь, французские алжирцы хотят "быть равными с французами, сохраняя право на разность". См., напр.: *Бельхаддад С.* "Между двух Я". Алжирка? Француженка? Какой сделать выбор... // *Крылова Н.Л., Прожогина С.В.* Метисы: кто они? Проблемы социализации и самоидентификации. М., 2004. С. 238.

[30] О культурном расизме см.: *Шнирельман В.А.* Расизм: вчера и сегодня // Pro и Contra. 2005. № 2.

[31] *Brass P.R.* Language, religion and politics in Northern India. Cambridge, 1974; *Young C.* The politics of cultural pluralism. Madison, 1976. Эта идея была подхвачена и российскими авторами. См.: *Празаускас А.А.* Возрождение, которое не состоялось // Независимая газета. 1993. 17 дек. С. 3; *Он же.* Национальное возрождение в СССР и постсоветских странах: истори-

ко-культурные и политические дилеммы // Цивилизации и культуры / Под ред. Б.С. Ерасова. Вып. 2: Россия и Восток: цивилизационные отношения. М., 1995. С. 123; *Тишков В.А.* Федерализм и национализм в многонациональном государстве // Межнациональные отношения в России и СНГ / Под ред. Г. Бордюгова, П. Гобл. Вып. 2. М., 1995. С. 158–159; *Он же.* Общество в вооруженном конфликте. М., 2001. С. 247.

[32] *Snyder J., Ballentine K.* Nationalism and the marketplace of ideas // International Security. 1996. Vol. 21. № 2. P. 5–40; *Idem.* From voting to violence. Democratization and nationalist conflicts. N.Y., 2000; *Тощис В.П.* Указ. соч. С. 89.

[33] *Празаускас А.А.* Национальное возрождение в СССР. С. 124–125.

[34] *Gellner E.* Op. cit.

[35] *Matossian M.* Ideologies of delayed industrialisation: some tensions and ambiguites // Political change in underdeveloped countries / Ed. J. Kautsky. N.Y., 1962.

[36] *Breuilly J.* Nationalism and the state. Manchester, 1993.

[37] *Anderson B.* Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. L., 1991.

[38] *Deutsch K.W.* Nationalism and social communication. N.Y., 1953.

[39] *Geertz C.* The integrative revolution. Primordial sentiments and civil politics in the new states // Old societies and new states / Ed. C. Geertz. Glencoe, 1963.

[40] *Hechter M.* Internal colonialism: the Celtic fringe of the British national development, 1536–1966. L., 1975.

[41] *Gellner E.* Conditions of liberty. N.Y., 1994. P. 113–118.

[42] *Smith A.D.* The nation in history. Historiographical debates about ethnicity and nationalism. Hanover, 2000.

[43] *Mosse G.L.* The nationalization of the masses. N.Y., 1975.

[44] Если Моссе показал огромный консолидационный потенциал монументов, прославляющих знаменательные даты и великих деятелей истории и культуры, то теперь можно говорить о том, что разрушение таких монументов обладает не меньшим потенциалом. Об этом см.: *Абрямян Л.* Борьба с памятниками и памятью в постсоветском пространстве (на примере Армении) // Acta Slavica Iaponica, 2003. T. XX.

[45] Этим вопросам посвящена большая литература. О теории см.: *Van Dijk T.A.* Elite discourse and racism. Newbury Park, 1993; *Schopflin G.* The functions of myth and a taxonomy of myths // Geoffrey Myths and nationhood / Ed. G. Hosking, G. Schopflin. L., 1997; *Smith A.D.* Op. cit.; *Шнирельман В.А.* Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов / Под ред. А. Малашенко, М.Б. Олкотт. М., 2000; *Он же.* Миф о прошлом и национализм // Популярная литература: опыт культурного мифотворчества в Америке и в России / Под ред. Т.Д. Венедиктова. М., 2003. О примерах националистических символов в действии см.: *Шнирельман В.А.* Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М., 2003; *Он же.* Интеллектуальные лабиринты. Очерки идеологий в современной России. М., 2004; *Он же.* Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX в. М., 2006; *Shnirelman V.A.* Who gets the past? Competition for ancestors among non-Russian intellectuals in Russia. Washington D.C., Baltimore & London, 1996; *Idem.* The Myth of the Khazars and Intellectual Antisemitism in Russia, 1970s–1990s. Jerusalem, 2002.

[46] См., напр.: Национальные истории в советском и постсоветских государствах / Под ред. К. Аймермахер, Г. Бордюгова. М., 1999.

[47] *Шнирельман В.А.* Национальные символы, этноисторические мифы и этнополитика // Теоретические проблемы исторических исследований / Под ред. Е. Пивовара. Вып. 2. М., 1999. О том, что историческим схемам суждено время от времени переписываться, см.: *Degler C.N.* Why historians change their minds // Pacific Historical Review. 1976. Vol. 45. № 2. P. 167–184.

[48] *Edelman M.* The symbolic uses of politics. Urbana, 1967; *Idem.* Politics as symbolic action: mass arousal and quiescence. Chicago, 1971.

[49] *Тишков В.А.* Реквием по этносу. М., 2003. С. 134–174.

[50] *Juergensmeyer M.* The New Cold War. Religious nationalism confronts the secular state. Berkeley, 1993.

[51] *Gellner E.* Nations and Nationalism. Oxford, 1989; *Hobsbaum E.* Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality. Cambridge, 1990; *Pfaff W.* The Wrath of Nations' Civilization and the Furies of Nationalism. N.Y. 1993.

[52] *Smith D.* Nationalism and Peace: Theoretical Notes for Research and Political Agendas // Innovation. 1994. Vol. 7. № 3. P. 219.

[53] Права и свободы народов в современных источниках международного права: Сб. документов / Сост. Р.А. Тузмухамедов. Казань. 1995. См. также опубликованные от имени Президиума Российской академии наук тезисы: Международный опыт регулирования национальных отношений // Вестник Академии наук. 1993. № 12.

[54] О новом подъеме национализма в США см.: *Lieven A.* An Anatomy of American Nationalism. Oxford, 2004.

[55] *Cardus S., Esfrich J.* Politically Correct Antinationalism // International Social Science Journal. 1995. № 144. June. P. 347–355.

[56] *Smith A.D.* The Politics of Culture: Ethnicity and Nationalism // Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life / Ed. T. Ingold. London; New York, 1998. P. 726.

[57] См.: *Тишков В.А.* Реквием по этносу. С. 134–174.

[58] *Greenfeld L.* Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge, Mass., 1992.

[59] *Raiser W.* "Vive la France! Vive la Republique?" The Cultural Construction of French Identity at the World Exhibitions in Paris 1855–1900 // National Identities. 1999. Vol. 1. № 3. С. 227. Самое обстоятельное и для своего времени пионерское исследование на эту тему см.: *Weber E.* Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870–1914. Stanford CA, 1976.

[60] *Eriksen T.H.* Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspective. L., 1993. P. 105.

[61] *Boroz S.* National Symbols and Ordinary People's Response: London, Athens, 1850–1914 // National Identities. 2004. Vol. 6. № 1. С. 25–41.

[62] *Smith A.* The Ethnic Origins of Nations. Oxford, 1986.

[63] *Anderson A.* Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L., 1991. Русский перевод: *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.

[64] Об этом см.: *Shnirelman V.A.* Who gets the past? ... 1996.

[65] *Травин Н.* В стане Мамая были в том числе русские, в стане Дмитрия Донского – татары // Известия. 2005. 16 сент.

[66] *Буданова В.П.* Варварский мир эпохи великого переселения народов. М., 2000.

[67] *Hobsbawm E.* Op. cit. P. 15–16.

[68] *Тишков В.А.* Забыть о нации. Постнационалистическое понимание национализма // Вопросы философии. 1999. № 1. На английском языке: *Tishkov V.A.* Forget the "nation": post-nationalist understanding of Nationalism // Ethnic and Racial Studies. 2000. Vol. 23. № 4.

Часть 1

ОБЩИЕ ПОДХОДЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Р.Г. Суни
(Университет Чикаго)

ИМПЕРИЯ КАК ОНА ЕСТЬ: ИМПЕРСКИЙ ПЕРИОД В ИСТОРИИ РОССИИ, "НАЦИОНАЛЬНАЯ" ИДЕНТИЧНОСТЬ И ТЕОРИИ ИМПЕРИИ*

Во время, когда российские политики вернулись к употреблению термина "держава" с целью обеспечить видение будущего России, западные авторы восстановили метафору "империи" для описания Советского Союза и даже постсоветской России[1]. Прежние употребления термина "империя" или отсылали к внешним отношениям между СССР с его восточноевропейскими сателлитами, или, если использовались в анализе внутренних отношений между Москвой и нерусскими национальностями, обычно выдавали глубоко субъективный взгляд и указывали на консервативную и антисоветскую интерпретацию национальной политики[2]. Соответствующий характеристике СССР как "империи зла", данной Рональдом Рейганом, термин "империя" применялся для описания государств, которые считались репрессивными во внутренней политике и экспансионистскими в политике внешней. Но в конце 1980-х годов, с ростом националистических и сепаратистских движений в пределах Советского Союза, термин стал использоваться более широко в качестве категории, кажущейся эмпирически явной, описывающей определенную форму многонационального государства[3]. Как подметил политолог Марк Бессинджер, "то, что вначале было классифицировано по привычке

* Данная статья основана на докладе, прочитанном на семинаре Центра Международной безопасности и контроля за вооружениями Стэнфордского университета, сотрудником которого я состоял в 1995–1996 гг., а также на инаугурационной лекции в Университете Чикаго, прочитанной два года назад. Я благодарю моих коллег по Центру, заместителя директора Центра Дэвида Холлоуэя (D. Holloway), моих коллег по Университету Чикаго, которые предоставили комментарии и/или участвовали в обсуждении данной работы на разных стадиях ее готовности, а именно: Lowell Barrington, Rogers Brubaker, Valerie Bunce, Prasenjit Duara, Lynn Eden, Barbara Engel, Matthew Evangelista, Ted Hopf, Michel Khodarkovsky, Jeremy King, Valerie Kivelson, David Laitin, Gail Lapidus, Stephen Pincus, Norman Naimark, Lewis Siegelbaum, Katherine Verdery.

как государство, внезапно попало под огонь всеобщей критики как империя"[4]. Хотя первоначальная история термина "Советская империя" была свободна от какой-либо теоретизации, данный термин стал обозначать государство, которое потеряло легитимность и неизбежно шло к разрушению. Вместо экспансии подчеркивались внутренние линии разлома. Бессинджер отметил тот факт, что термин "Советская империя" превратился в штамп: "Очевидно, все согласны с тем, что Советский Союз был империей и поэтому он развалился. Тем не менее данное государство обыкновенно называют империей именно потому, что оно развалилось"[5]. Кажущееся отсутствие легитимности и предрасположенность к дезинтеграции продолжают оставаться частью имперской метафоры, но те, кто изучает политику ельцинской России по отношению к так называемому "ближнему зарубежью", недавно вновь включили в свой арсенал категорию "империи" в ее первоначальном экспансионистском смысле.

Каким бы ни был объяснительный потенциал концепции империи, она стала связующей метафорой для серии конференций, публикаций и дискуссий, ведущихся на страницах журналов[6]. Предрекая с уверенностью конец имперской эпохи, ученые в то же время создают новую "индустрию" сравнительного изучения исчезающих имперских организмов. В данной статье империя рассматривается как проблема внутреннего строения государства, особенно характерная для территориально-протяженных (континентальных) государств, которым в компаративистских и теоретических исследованиях традиционно уделяется значительно меньше места, чем империям, имеющим заморские колонии.

Наблюдая за процессами жизнедеятельности и распада государств, учитывая взаимодействие наций и империй, я прихожу к выводу, что понимание империй требует исторической контекстуализации, поскольку их жизнеспособность связана с оперативными дискурсами легитимации и зависит от международного окружения, в котором они находятся. В этой работе предлагаются теории имперского выживания, упадка и распада, которые, как я надеюсь, помогут понять динамику развития и распада Российской и Советской империй. Далее используются идеальные типы империи и нации для анализа структуры и эволюции царской империи и провала попыток сконструировать в ее рамках жизнеспособную "национальную" идентичность. Начну с некоторых определений.

Среди разнообразных видов существовавших в истории политических сообществ и объединений империи являются наиболее распространенными, во многом выступая предшественницами современного бюрократического государства. Историк Энтони Пагден проследил различные значения, которые придавались империи в европейских дискурсах. В первоначальном употреблении классического периода *imperium* обозначал исполнительную власть римских магистратов и со временем стал ассоциироваться с верховной властью. Подобное значение может быть найдено в первых строках "Государя" Макиавелли: "Все государства и доминионы, которые обладали и обладают (empire over men) властью над людьми..."[7] К концу XVI в. понятие "империя" включало в себя значения статуса, государства и политических отношений, которые удерживали в союзе группы населения в расширенной системе. Но со времени Римской империи термин уже обладал одним

из современных значений империи как огромного государства, "протяженного территориального доминиона"[8]. Наконец, "претендовать на титул императора (со времен Августа) означало претендовать на степень и форму власти, которыми не могли обладать простые короли"[9]. Абсолютистское или автократическое правление было увязано с империей наряду с идеей, утверждавшей, что империя является "разнообразными территориями под одной властью"[10]. Пагден подчеркивает длительность существования этих дискурсивных традиций. «Все эти три значения термина *imperium* – ограниченное и независимое или "совершенное" правление, территория, охватывающая более одного политического сообщества, и абсолютный суверенитет одного индивидуума – дожили до конца XVIII в., а в некоторых случаях и значительно дольше. Все три значения были унаследованы от дискурсивных практик Римской империи и в меньшей степени Афинской и Македонской империй»[11]. Более того, и в римские времена, и в поздние периоды империя была соединена с "понятием единой исключительной мировой державы". Великие европейские заокеанские империи, особенно испанская, никогда полностью не избавились от "этого наследия универсализма, который развивался несколько веков и был усилен работой властно заявлявшей о себе образованной элиты"[12].

Хотя обществоведы проявили понимание разнообразия значений, которыми определялась империя, они предложили узкое понимание империи как системы политических отношений. М. Дойл дает следующее определение: "Империя... это отношение, формальное или неформальное, в котором государство контролирует действенный политический суверенитет другого политического сообщества". Данное определение весьма практично, несмотря на то что его автор исходил из анализа непротяженных империй[13]. Развивая свою мысль, Дойл объявляет империю "системой взаимодействия между двумя политическими единицами, одна из которых – доминирующая метрополия осуществляет политический контроль над внутренней и внешней политикой, т.е. действенным суверенитетом другой единицы – подчиненной периферии"[14]. Джон Армстронг также рассматривает империю как "сложносоставное политическое сообщество, инкорпорировавшее малые политические единицы"[15]. Для целей данной работы при анализе протяженных государств-империй, которые могут не содержать в своем составе малые государства, буду исходить из более расширительного толкования политического сообщества, несводимого к государству[16].

Из работ Армстронга и Дойля мною заимствовано понимание империи как определенной формы господства или контроля, которая осуществляется в отношениях между двумя объектами, состоящими в иерархических и неравноправных взаимоотношениях. Более точно, империя – это составное государство, в котором метрополия господствует над периферией в ущерб интересам последней. Вместо того чтобы сужать определения империи и империализма (политики построения и поддержания империи) до отношений между двумя политическими единицами, мое определение империализма включает в себя целенаправленный акт или политику, которые способствуют расширению государства или его поддержанию с целью достижения прямого или косвенного политического или экономического контроля над любой другой заселенной территорией. Это подразумевает неравные отноше-

ния метрополии с населением этой территории по сравнению с гражданами или подданными имперского центра. Как и Дойль, я подчеркиваю, что имперское государство отличается от более общей категории многонационального государства, конфедерации или федерации тем, что "оно не организовано на основе политического равенства между обществами и индивидуумами. Во власти империи находится народ, находящийся в разной степени подчинения"[17]. Не все многонациональные мультикультурные или многоконфессиональные государства неизбежно являются империями, но в тех случаях, где сохраняются различия и неравное обращение, например, на территориях, отличающихся по этническому признаку, имперские отношения имеют место. Неравное положение в империи может принимать формы дискриминации по культурному или языковому признаку. Оно также может быть причиной невыгодной для периферии распределительной политики (хотя и не всегда, примером чему служит Советская империя). Таким образом, идеальный тип империи принципиально отличается от идеального типа национального государства. В то время как империя представляет собой систему дифференцированного управления другими образованиями, национальное государство, по крайней мере в теории, предполагает одинаковое обращение со всеми составляющими нации. Отношения граждан нации, равных перед законом, со своим государством отличаются от отношений между империей и ее подданными.

Кроме неравенства и субординации отношения между метрополией и периферией также характеризуются наличием этнических отличий, географического разделения и административной гетерогенности[18]. В том случае, если периферия была полностью интегрирована в метрополию, как произошло с различными средневековыми русскими княжествами в ходе их вхождения в Московию, и к ней применялась такая же политика, как и к провинциям метрополии, подобные отношения нельзя назвать имперскими. Важно отметить, что метрополия не всегда вычленяется по принципу этнического отличия или географической отдаленности. Метрополия является институтом политического господства. В некоторых империях правящие институты характеризовались не этнически и географически, а особым политическим статусом или классовым характером, идентифицировались с тем или иным политическим классом или служилым дворянством. Такой была специфика вычленения метрополии в Османской, Российской и Советской империях, где соответственно османы, императорская семья вместе с поземельным дворянством и бюрократией и коммунистическая номенклатура являлись носителями функции метрополии. В этом понимании ни Российская империя, ни Советский Союз не были этническими "русскими империями," в которых метрополия полностью бы совпадала с господствующей русской национальностью. Место господствующей национальности занимал институт господства – дворянство в одном случае, коммунистическая партийная элита в другом. Данный институт господства был многонациональным, и хотя в российском дворянстве, как и в коммунистической партии, преобладали русские, он управлял в имперской манере русскими и нерусскими народами. В империях, в отличие от нации, дистанцированность и отличие правителей от управляемых являются частью идеологической легитимации правящей функции господствую-

щего института. Право на власть в империи исходит от господствующего института, а не от согласия управляемых.

Все государства имеют центры, столицы и центральные элиты, обладающие определенными преимуществами по отношению к другим частям государства. Но в империях метрополия является уникальной по своей суверенной природе, она способна пренебрегать устремлениями и решениями периферийных частей[19]. Метрополия и периферия постоянно обмениваются товарами, информацией и властными полномочиями, но редко когда такой обмен происходит непосредственно между частями периферии. Степень зависимости периферии от метрополии более велика и обширна в империи, нежели в других типах государств. Дороги и железнодорожные пути проложены к столице, изящные архитектурные композиции и монументы не позволяют спутать имперский центр с обычным городом империи, а центральная имперская элита целенаправленно проводит границу между собой, подчиненным населением и элитами периферии, которые обычно являются зависимыми агентами центра[20]. Метрополия получает прибыль от неравных отношений с периферией, что свидетельствует о наличии если не "эксплуатации", то восприятия этих отношений как эксплуататорских. В этом и заключается суть того, что описывается словом "колонизация".

Коль скоро субординация, неравные отношения и эксплуатация могут оцениваться по различным признакам, в такой оценке всегда присутствует доля субъективности и нормативного подхода. Бессинджер заметил:

«Всякая попытка определить империю в "объективных терминах" – как систему стратификации, политику, основанную на силе, или систему эксплуатации – в конечном итоге не достигает своей цели, так как неспособна вобрать в себя наиболее важный компонент имперской ситуации – восприятие... Империи и государства отличаются друг от друга не наличием эксплуатации и даже не применением насилия, но разницей в восприятии политики (politics) и практик (policies) как "своих" или как "чужих"»[21].

К этому необходимо добавить, что восприятие империи формируется не только периферией, но и метрополией. Даже если население периферии считает взаимоотношения с метрополией не эксплуататорскими, а взаимовыгодными, можно вести речь об империи, поскольку сохраняются два других признака – отличие и субординация. И действительно, большинство "постколониальных исследований" анализируют стратегии, с помощью которых господствующие культуры отличия и развития санкционируют имперские взаимоотношения и опосредуют сопротивление колониальному господству.

Подводя итог этой части размышлений, можно сказать, что империя – это сложносоставное государство, в котором метрополия так или иначе отличается от периферии, а отношения между ними задаются метрополией или воспринимаются периферией как оправданное или неоправданное неравенство, субординация и/или эксплуатация. "Империя" не просто форма политического режима, она также содержит оценочной момент. Вплоть до XIX в., а в некоторых случаях и до XX, империя воспринималась как высшая форма политического бытия (в качестве примера можно привести официальное название Нью-Йорка – "штат империя" (empire state). Однако в конце XX в. данное имманентное оценочное отношение трансформировалось и стало обозначать неизбежный конечный упадок имперской политической

формы[22]. В силу этой логики Советский Союз, который четверть века назад характеризовался преимущественно как государство и лишь изредка, да и то консерваторами, как империя, после своего распада стал единодушно восприниматься как империя, в которой обществоведы увидели нелегитимное, составное политическое образование, потенциально неспособное сдержать рост внутренних наций.

Признавая, что формы государства, равно как и сама концепция государства, менялись на протяжении истории, мною выбрано достаточно общее определение государства как системы общих политических институтов, способных к монополизации легитимного насилия и распределению товаров и услуг в пределах обозначенной территории. Как отметил Роджерс Брубейкер (Rogers Brubaker), возникновение современного государства пошло путем превращения средневекового "сообщества людей" (network of persons) в территориализованное управление (territorialized rule), в то время как карта мира принимала характер мозаики объединенных и взаимно отталкивающихся гражданских сообществ[23]. Современное "государство" (начиная с конца XV в.) характеризуется относительно устойчивыми территориальными границами, монополией суверенитета на данную территорию и наличием бюрократического и военного аппарата. На рубеже позднего средневековья и нового времени, по мере гомогенизации территории, устранения конкурирующих суверенов и стандартизации управления посредством государственной политики, многие государства перестали соответствовать вышеописанному типу империй и сумели создать внутренние общественные связи на основе лингвистической, этнокультурной или религиозной общности. Тем самым идея нации приобрела необходимые предпосылки для своего воплощения на волне революций конца XVIII в. и в последовавшую за ними "эпоху национализма"[24]. Государства, не достигшие достаточной степени гомогенности, вошедшие в новую историю как территориально-протяженные империи, также встали на путь упрочения внутренних связей ввиду необходимости противостоять конкурентам в новой международной системе. Но они не сумели достичь той степени внутренней гомогенности, которой характеризовались такие протонациональные государства, как Франция и Португалия.

В своей работе, посвященной "внутреннему колониализму", М. Гехтер утверждает, что определить, имеем ли мы дело с национальным государственным строительством или с созданием империи, можно только постфактум. Если центр будущей нации-государства оказался способен интегрировать население расширяющейся территории в систему легитимных политических связей с центром, то процесс можно определить как "нацие-государство-строительство". Если же население оказало сопротивление такой интеграции, то будущий центр был обречен на строительство империи[25]. Многие, если не все из старых национальных государств нашего времени прошли через стадию гетерогенных династических конгломератов, в которых политические отношения походили на имперские связи метрополии и периферии. Иерархические империи стали относительно эгалитарными национальными государствами с горизонтальными отношениями равной гражданственности только после огромной работы по национализирующей гомогенизации, проведенной государственными властями. Однако в эпоху на-

ционализма сам процесс национализирующей гомогенизации стимулировал развитие этнонационального самосознания тех частей населения, которые были способны осознать свою национальную обособленность (или были обособлены другими). В результате этого процесса взаимовлияния те части населения с развивающейся национальной идентичностью, которые оказали сопротивление ассимиляции господствующей национальностью, стали определяться в терминах "меньшинство" и оказались связанными с нацией-метрополией колониальными отношениями. В этих случаях попытки нациестроительства обнаружили империализм как господствующую тенденцию политики государства.

Вслед за современными теоретиками национализма я определяю нацию как группу людей, которая способна помыслить себя в качестве политического сообщества, отличного от других человеческих сообществ. Данная группа верит в то, что ее члены разделяют общие характеристики, возможно, происхождение, ценности, исторический опыт, язык, территорию или какие-либо другие компоненты идентичности, на основе которых данная группа заслуживает самоопределения, что обычно влечет за собой контроль над собственной территорией ("родиной") и создание собственного государства[26]. Нации не являются естественными продуктами исторического развития и не есть извечно существующая данность. Они представляют собой результат упорной созидательной работы интеллектуальной и политической элиты и связаны с особым пониманием истории, которое объясняет многовековой исторический процесс как непрерывное движение субъекта-нации к достижению самосознания[27]. Хотя могут быть найдены примеры древних политических сообществ, отвечающих современному определению нации, все же политические сообщества современности определились в рамках дискурса, сложившегося в конце XVIII – начале XIX в. на основе понятия "территориального суверенитета" и концепции "народа", который в качестве нации обеспечивает легитимность существующему политическому режиму. Примерно концом XVIII в. можно датировать процесс слияния понятия "государства" с понятием "нации". В результате почти все современные государства претендуют на статус "национальных" с гражданским или этническим пониманием нации, имея правительство, которое основывает свою власть на принципе нации и осуществляет управление в интересах нации. Современные государства легитимизируют себя ссылкой на нацию. Дискурсу нации имманентно присуще стремление к народному суверенитету (popular sovereignty)[28].

Вначале дискурс нации ограничивался государственным патриотизмом. Но в течение XIX в. он подвергся этнизации, а понятие "национального сообщества" стало обозначать культурное родство на основе языка, религии и/или других характеристик, которые прослеживались с древних времен, могли указывать на родственные отношения и схожее происхождение и заключать в себе нарратив последовательного развития в истории. В ходе эволюции дискурса нации были постепенно забыты отправные точки нациестроительства, а именно: история конструирования и реконструирования совместного происхождения и исторического опыта, превращения национального языка из равного другим диалектам в язык книжности и обучения, использование самой истории для оправдания претензий на обособ-

ленное существование в мире. Националисты в новое время борются за уравнение нации с государством, что является задачей почти утопической. Вся история нового времени наполнена этой борьбой за слияние государства и нации, которые в мировой истории практически никогда не совпадают полностью.

С наступлением XX в. подобные "воображаемые сообщества" стали самым легитимным базисом для создания государства, свержения династий, понимания религии и класса, оспаривая прежние имперские формы легитимности. Ранее признаваемые жизнеспособными политическими организмами, империи теперь стали уязвимы для атак со стороны национальных движений, моральная сила которых укрепилась за счет аксиомы, согласно которой государство должно если не представлять нацию, то совпадать с ней. Одновременное появление понятия "демократического представительства" и оформление интересов периферии подчеркнуло противоречие между неравными по своей природе имперскими отношениями и горизонтальными связями национальной гражданственности. С одной стороны, либеральные государства с представительными институтами и претензиями на статус демократий оказались эффективными империалистами по отношению к заморским колониям, как в случае с Великобританией, Францией, Бельгией и Нидерландами. С другой, территориально протяженные империи в ходе своего развития сопротивлялись демократизации, которая подорвала бы право имперской элиты на управление империей и поставила бы под удар иерархические неравные отношения между метрополией и периферией. Будучи самыми распространенными и долгоживущими политическими организмами традиционного общества, империи в новое время оказались под ударом со стороны могущественной комбинации сил национализма и демократии[29].

Некоторые общие исследования государственного и национального развития доказывают, что в истории протекал универсальный процесс консолидации территории, гомогенизации населения и управления и концентрации власти и суверенитета, в результате чего и возникли современные национальные государства. Подобные работы, безусловно, отражают общую модель формирования государств в раннее новое время, но их метанарративная установка ведет к игнорированию факта сохранения, при наличии определенных условий, менее "модерных" политических форм, таких, как империи. Вопрос, таким образом, заключается в выяснении причин непревращения последних европейских империй в национальные государства в XIX и XX вв. Каким образом практика и приоритеты имперских элит сумели блокировать нациестроительство, даже несмотря на то что превращение в нацию могло способствовать повышению потенциала государства в борьбе с другими государствами? Надо признать, что в некоторых территориально протяженных империях имперский центр пытался гомогенизировать различия между частями империи в надежде достичь той степени эффективности, которой обладали более гомогенные национальные государства. Тем не менее что было возможным в средние века и раннее новое время, когда достаточно гетерогенное население ассимилировалось в относительно гомогенное ядро прото-нации на основе общей религиозной и династической лояльности, стало почти невозможным в эпоху национализма.

Несмотря на уплотнение коммуникационных сетей в Новое время, наиболее устойчивая социальная и дискурсивная консолидация проходила в европейских территориально протяженных империях XIX в. не на уровне имперской государственности.

Та же самая тенденция проявила себя век спустя в Советском Союзе. Дискурс нации с сопутствующими ему привлекательными идеями прогресса, представительства народных интересов и государственности стал одновременно доступен всем культурным и языковым группам. Связанный с концепцией нации призыв к народному суверенитету (popular sovereignty) и демократии нанес удар по неравным отношениям, иерархии и дискриминации как основному фундаменту империи, подорвав *raison d'étre* ее существования как политической формы. Современные империи оказались перед дилеммой: либо сохранять привилегии и различия, на которых основывалась власть элиты, либо начинать либеральные реформы, способные подорвать положение старых господствующих классов. В то время как великие "буржуазные" колониальные империи XIX в. оказались способны либерализовать и демократизировать метрополии, сохраняя при этом жесткий репрессивный режим колониального управления, территориально протяженные империи не смогли успешно сочетать разные политические курсы в отношении метрополии и периферии. Как показал опыт Британской, Французской и Бельгийской империй, демократическая метрополия и колонизованная периферия могли сосуществовать в империях колониального типа. Но сохранение автократического типа правления наряду с проведением конституционных или либерально-демократических реформ в отдельных регионах оказалось сильнейшим дестабилизирующим фактором для территориально протяженных империй. В России привилегированный статус Великого Княжества Финляндского или даже дарование конституции независимому государству за пределами империи – Болгарии постоянно напоминали царским подданным о нежелании верховной власти даровать схожие институты России. В этом проявляется главное противоречие территориально протяженных империй. Некое разделение (апартеид) необходимо для успешного сосуществования демократического политического режима в одной части государства и недемократического – в другой. Такой баланс крайне неустойчив, в чем, в частности, смогли на собственном опыте убедиться Южная Африка и Израиль.

В территориально протяженных империях различие между нацией и империей более подвержено эрозии, чем в колониальных империях. Политические элиты первых могут попытаться сконструировать гибридные концепции империи-нации, примером чему стали попытки элит царской России и Османской империи в XIX в.[30] Реагируя на внешнеполитическую угрозу более могущественных новых национальных государств, имперские элиты способствовали переходу от империи "старого порядка" к "современной" империи, от полицентричной и дифференцированной политической системы, в которой регионы сохраняли отличные от центра правовые, экономические и даже политические структуры, к более централизованному и бюрократизированному государству, в котором законы, экономические порядки и даже обычаи и диалекты должны были подвергнуться гомогенизирующей политике, проводимой государственными элитами.

Империи с чертами современного политического организма вступили на путь рестабилизации порядка управления. В России монархия стала более "национальной", близкой к народу в собственном восприятии и в публичных репрезентациях. В Австро-Венгрии центральное государство делегировало властные полномочия нескольким недержавным народам, изменяя характер империи в сторону более эгалитарного и многонационального государства. В Османской империи бюрократы-модернизаторы отошли от традиционной иерархической практики управления, отдававшей преимущество мусульманским народам перед немусульманскими, и в эпоху реформ, известных под названием Танзимат, попытались создать политическую нацию из всех народов империи, что нашло отражение в османской идее имперского сообщества.

Два последних десятилетия XIX в. также ознаменовались изменениями в политике интересующих нас империй. Царское правительство избрало путь административной и культурной русификации, которая отдавала предпочтение одной национальности. Младотурки после 1908 г. последовательно экспериментировали с османским либерализмом, панисламизмом, пантюркизмом и, наконец, национальной турецкой программой как моделями для переустройства империи[31]. Но модернизаторы-империалисты оказались заложниками противоречия между этими новыми проектами гомогенизации и рационализации политического порядка и политикой и структурами, поддерживавшими дистанцию и различия между элитой и подданными, равно как и дифференциацию и дискриминацию по отношению к разным народам данной империи. Модернизирующиеся империи искали новые механизмы легитимации, которые смягчали риторику завоевания и божественного провидения и предлагали в качестве обоснования существования империи цивилизаторскую миссию метрополии.

В условиях неустойчивости экономических трансформаций в XIX и XX вв. и напряженного международного соревнования большинство государств, включая такие консервативные, как Османская и Российская империи, предприняли шаги к экономической и социальной "модернизации" при активном вмешательстве государства. Парадигма развития (developmentalism) глубоко укоренилась в национальной и имперской политике. Нуждаясь в оправдании права иностранцев управлять народами, которые стали преобразовывать себя в нации, имперская элита пользовалась идеей модернизации младших и нецивилизованных народов в качестве главного средства легитимации имперского порядка вплоть до XX в.[32]

Тем не менее в парадигме развития заключена подрывная диалектика – ведь успехи модернизации создают условия для провала империи. Если программа развития успешно реализуется среди колонизованных народов, создавая материальное благосостояние, интеллектуальную традицию, стимулируя урбанизм и индустриализацию, оправдание имперского порядка по отношению к "отсталым" народам теряет логическое основание. Действительно, империализм гораздо чаще создает условия и стимулирует конструирование новых наций, чем подавляет нациестроительство и национализм. Население империи этнографически описывается и статистически подсчитывается, ему присваиваются характеристики и функции, и оно начинает мыслить себя "нациями". Неслучайно на карте мира конца XX в. оказалось так много го-

сударств, границы которых были проведены империализмом. Даже если к моменту достижения независимости в этих государствах все еще не существовало четко определившихся и заявивших о себе наций, государственные элиты активно занимались формированием национальных политических сообществ как основы юных национальных государств.

Парадигма развития, конечно, не была монополией "буржуазных" национальных государств и империй. Она также пронизывала понимание государственной политики в самопровозглашенных социалистических государствах. Противоречие парадигмы развития обострялось, когда империи, оправдывая свое существование в качестве агентов модернизации и инструментов развития и прогресса, слишком хорошо справлялись с поставленными задачами, снабжая подвластное население языком для формулирования стремлений и выражения сопротивления и создавая таких подданных, которые уже не нуждались в империи в том виде, в котором империю представляли колонизаторы. Это диалектическое превращение имперской самолегитимации, присущее теории и практике модернизации, было, по моему мнению, основной причиной последовательного разложения Советской империи. Коммунистическая партия сама себя сделала излишней в ходе модернизационного процесса в Советском Союзе. Кто нуждается в "авангарде", если существует урбанизированное, образованное, мобильное и мотивированное общество? Кто нуждается в имперском контроле Москвы, если национальные элиты и их социальные опоры способны выражать собственные интересы в терминах, освященных марксизмом-ленинизмом и пронизанных идеей национального самоопределения?

В начале XX в. увлеченные феноменом империализма ученые, теоретики и политики более всего интересовались причинами и динамикой имперского строительства, т.е. экспансией, завоеванием, инкорпорацией и аннексией[33]. С недавнего времени теоретики стали обращать внимание на проблему и условия устойчивости имперского порядка. Заимствуя предположения известного историка М. Финли, Дойл подверг анализу ряд традиционалистских империй (Афинскую, Римскую, Испанскую, Британскую и Османскую), доказав, что факторами, обеспечивающими возникновение, устойчивость и динамическую экспансию империи, являются дифференциация власти (большая в метрополии, меньшая на периферии), политическое единство имперской или господствующей метрополии (что подразумевает не только сильное и объединенное правительство, но и более широкое понимание общности и легитимности в среде имперской элиты) и наличие транснациональных связей в той или иной форме (социальные силы, религия, идеология, экономика или тип общества, способный распространяться из метрополии на подчиненные общества). Афины являлись транснациональным обществом и стали империей, в то время как Спарта, будучи не таковым, осуществляла только внешнюю гегемонию над подчиненными государствами[34].

Большая концентрация "власти" объединенной метрополии, по сравнению с периферией, должна быть понята не просто как потенциальный источник политического насилия, но и как дискурсивная власть. В последнее время исследователи перешли от фактического и структурного анализа к исследованию механизмов устойчивости империи, которые основывались не

только на физическом принуждении, но и на сформированном проимперском общественном мнении. "Колониальные" и "постколониальные" исследования раскрыли взаимосвязи между политическим насилием и дискурсивной властью, которая санкционировала насилие, а иногда заменяла его. Как утверждается в одном недавно вышедшем сборнике, "колониализм (так же, как его спутник расизм) есть операция дискурса, и в качестве операции дискурса он адресован колониальным субъектам, включенным в систему репрезентации. Они всегда уже описаны этой системой репрезентации"[35]. Возьмем ли мы "Детей воды", или приключенческие рассказы Р. Диксона и Р. Киплинга, или сказки о Бабаре Слоне, в каждой из этих литературных фантазий мы найдем натурализованные образы старших и младших рас и наций.

Наиболее интересным тезисом колониальных исследователей является вывод о том, что колониализм и присущий ему расизм не только определяли положение колонизованных народов, но также задавали самовосприятие колонизатора. Главная проблема империализма заключалась в сохранении дистанции между правителями и управляемыми. В ходе дискуссии, начатой влиятельной работой Э. Саида "Ориентализм" и продолженной его недавней работой "Культура и империализм", ученые исследовали способы, которыми Европа постигала себя при помощи того, чем сама не была – колониального мира[36]. В сборнике "Напряженность в империи" А.Л. Стоулер и Ф. Купер предложили новый взгляд на проблему взаимовлияний в истории: "Европа была сконструирована собственными имперскими проектами, так же как колониальные взаимоотношения были определены конфликтами внутри Европы"[37].

Тем не менее в основе европейской саморефлексии лежит ключевая проблема конструирования и воспроизведения категорий колонизованного и колонизатора, сохраняя характерные для них различия и отношения превосходства–подчинения. Великие европейские заморские империи XIX в. были "буржуазными" империями, в которых "господствующие элиты, пытающиеся приспособить идеи общего гражданства и инклюзивных социальных прав для утверждения собственной власти, сталкивались со следующим ключевым вопросом: должны ли эти политические принципы быть распространены (и если да, то на кого) на территории старых колониальных империй и на вновь завоеванные территории, которые стали зависимыми от национальных государств"[38].

Европейские идеи гражданства подразумевали индивидуальное участие в нации, но это участие требовало достижения определенного культурного уровня и образования. Отношение к низшим классам общества в метрополии и к подвластным народам в колониях было связано с общим вопросом о границах нации, т.е. с вопросом о том, кого включать в состав нации и на каких основаниях, а кого отвергнуть. На периферии империй европейское понятие эгалитаризма сталкивалось с насажденными иерархиями, концепция демократического политического участия – с авторитарным исключением из процесса принятия политических решении, идея универсального разума – с "туземным" рассудком. Для укрепления европейского главенства, власти и привилегированного положения необходимо было сохранить, защитить и политически обосновать различие между правителями и управляемыми.

Категория расы оказалась наиболее действенным инструментом фиксации различия. Ее аналогом внутри европейских стран была категория класса, которая "строилась на уже освоенных и насквозь проникнутых расовым пониманием образах и метафорах"[39]. Правящие классы были вынуждены подчеркивать свое отличие от управляемого ими общества, что становилось все более сложной задачей по мере распространения демократии, открывшей дорогу низам общества к политическому участию. На протяжении XIX в. дискурс гражданственности и общественного положения отличал те социальные слои, которые обладали культурным потенциалом для управления, от тех, чьи интересы должны были быть просто представлены на политическом уровне[40].

Ни одно политическое образование не может существовать вечно, и поэтому многие историки и обществоведы активно интересовались вопросом заката и распада империй. Некоторые из этих ученых пришли к выводу, что кризис и коллапс империй заключен в самой их природе[41]. А. Мотыль утверждает, что "закат империй представляется неизбежным... Империи существуют на базе внутренне противоречивых политических отношений, они самоуничтожаются и делают это особым, ни в коем случае не случайным, явно политическим путем". Коллапс является следствием "той политики, которую избирают имперские элиты, преследуя цель предотвращения кризиса государства". Вне зависимости от формы окончательного кризиса (войны, как в случае с Габсбургской, Российской, Османской империями, или революция сверху, как в Советском Союзе при Горбачеве) развал центра позволил подчиненным перифериям "начать поиск независимых решений собственных проблем"[42]. Тем не менее нет прямой зависимости между коллапсом империи и выбором политической стратегии, если только исследователь не придерживается того мнения, что империи неизбежно вступают в заведомо проигрышные военные конфликты (это, кстати, может случиться с любым государством), или что выбор Горбачева партийным лидером и принятие определенной программы реформ было неизбежностью, а не случайностью. Выше мною предложена собственная версия вероятности коллапса империи. Она базируется на двух факторах: делегитимизационный эффект национализма и демократии, которые подрывают оправдание имперского порядка, и подрывной эффект других формул легитимизации, таких, как парадигма развития, приводящих к состояниям, при которых имперский порядок становится излишним.

Деколонизация гораздо более сложна в территориально протяженных империях, чем в колониальных империях, так как она изменяет сам порядок государственного устройства. Уменьшение размеров государства означает отказ от определенных идей, которые лежали в основе поддержания государственного порядка, и поиск новых источников легитимации. Территориально протяженные империи, такие, как Габсбургская, Османская, Российская или Советская, не имели четких границ внутри имперского пространства. Миграция создала на имперской территории смешанный состав населения, высоко интегрированную экономику, совместный исторический опыт и культурные особенности. Все эти факторы исторического развития империи делают по сути невозможным выделение центра или какой-либо из периферий без коллапса всего государства. Вполне логичным поэтому является военное пора-

жение, предшествующее коллапсу империи в трех из четырех обозначенных выше случаев (в Габсбургской, Османской и царской империях). В то время как сецессия периферии ослабила империи в двух из четырех случаев (Османскую и Советскую), сецессия имперского центра (национальная Турция в границах Анатолии Кемаля Ататюрка и ельцинская Россия) поставила точку в истории существовавшего имперского государства[43].

Завершая теоретическую дискуссию, хотел бы подчеркнуть, что коллапс империи в наше время может быть понят только в контексте институциональных и дискурсивных изменений, связанных с возвышением национального государства. Исторически многие из наиболее успешных проектов национальных государств начинали свое политическое развитие как империи, династический центр которых расширялся вовне посредством браков или завоеваний. Это расширение включало в политическое целое будущего национального государства периферии, которые затем в течение определенного времени были ассимилированы в относительно гомогенное государственное целое. К концу XIX в. империями оставались только те политические организмы, которые либо не были заинтересованы в создании национального государства, либо не справились с проектом его создания. Хрупкость империй в XX в. была обусловлена особым развитием национализма, переросшего из гражданского в этнический, а также созданием наций, которые срослись с государством так, что на протяжении последних двух веков главная задача всех современных государств заключалась в национализации населения, в создании нации в рамках государства и достижении их единства, т.е. в создании национального государства. Когда национальный дискурс стал главным средством осмысления политической легитимности, национализм превратился в бомбу замедленного действия, заложенную в основании империй. "Взрывная сила" национализма заключалась в ориентации на народный суверенитет, в присущем ему демократизме, в призыве к культурной укорененности, противопоставленной транснациональному космополитизму (каким был космополитизм европейской аристократии прошлых веков).

Распространяясь из Франции по миру, национализм приносил с собой требование политических прав на определенную территорию для отдельно взятой культурной общности. Данный принцип оправдывал независимость территории и культурной общности от культурно чуждых правителей. Исторически было вполне возможно засвидетельствовать принадлежность монархии или дворянства к национальности управляемого народа или доказать обратное, вне зависимости от того, принадлежали ли они в действительности к этому народу или нет. Когда национализм перестал ассоциироваться с государственным патриотизмом и начал идентифицироваться с этническими сообществами, последние, будучи продуктами долгой исторической и культурной эволюции, смогли предоставить обоснование естественности и древности существования нации более основательное, чем искусственные политические притязания династий и религиозных институтов. С течением времени любое государство, желающее выжить, должно было встать на путь национализирующей политики с тем, чтобы приобрести легитимность с точки зрения нового универсального дискурса нации. В эпоху национализма, или по крайней мере перед началом Первой мировой войны

в большинстве случаев (хотя были и исключения) термин "империя" приобрел коннотацию, о которой пишет Бессинджер. Вильсоновская и ленинская политика отстаивания национального самоопределения властно опрокинула легитимность империи, несмотря на то что государства, представленные Вильсоном и Лениным, возглавляли своего рода империи на протяжении следующей половины столетия.

Данные рассуждения подводят нас к рассмотрению влияния международного контекста на стабильность или неустойчивость империи. Речь идет не только о том, что экономическая и военная конкуренция на международном уровне несет в себе угрозу для империй. Угроза исходит от принятого в международной среде представления о государственной легитимности. В XX в. именно нация конституирует легитимность государств. Международное право и международные организации типа ООН создали новые нормы, зафиксировавшие национальное самоопределение, невмешательство во внутренние дела и равноправие суверенных государств. После двух мировых войн новые государства и бывшие колонии довольно быстро были приняты в международное сообщество в качестве полностью независимых членов. Этот исторический опыт обусловил восприятие событий в 1991 г., когда бывшие советские республики (но не политические субъекты рангом ниже) были быстро признаны как независимые государства со всеми причитающимися им привилегиями и правами.

В послевоенный период (после 1945 г.) волны деколонизации сформировали взгляд на империю как на архаичную форму политического устройства, существование которой может быть оправдано только в качестве переходного этапа в развитии полноценных национальных государств. Данный взгляд на империю проник в историографию. Как указал М. Калер, «после второй мировой войны "имперская система" начала XX в. быстро превратилась в систему, где доминируют национальные государства. По контрасту с 1920-ми и 1930-ми годами в новом периоде империи сразу переосмыслили как устаревшие институциональные формы»[44]. Калер отмечает, что две супердержавы послевоенной эпохи – США и СССР – были одинаково "антиколониально настроены в своей риторике, несмотря на собственное имперское наследие". Американское экономическое господство с характерным либеральным и фритредеровским подходом "уменьшило преимущества империй как масштабных экономических единиц"[45]. Таким образом, и на уровне дискурса, и в области международных политических и экономических отношений конец XX в. представляет собой наиболее неуютное время как для формально организованных во вне империй, так и для территориально протяженных империй-государств.

РОССИЯ, ИМПЕРИЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

До последнего времени исследователи истории России уделяли значительное внимание истории российского государства, либо полностью избегая вопроса о нации, либо включая ее в концепцию государства. Мало найдется работ эмпирического или теоретического характера, которые анализируют царизм как империю или Россию как нацию. Отчасти такое состоя-

ние историографии вопроса можно отнести за счет ранней идентификации России как династического удела, а не как этнонациональной или религиозной общности. Как подметил Пол Бушкович, ранние русские летописи представляют собой описания подвигов царствующих князей, а легенды основания проникнуты династическим мотивом. Понятие России с конца XV в. и до правления Алексея Михайловича включало в себя территорию, подвластную Рюриковичам, а затем династии Романовых[46].

В своем исследовании церемоний, ритуалов и мифов, созданных русской монархией о себе и для себя, Ричард Уортман доказывает, что основным мотивом репрезентации монархии была ее чужеродность, которая подчеркивала разделение на правителя и элиту, с одной стороны, и простой народ, с другой[47]. Монархический миф утверждал происхождение правителей от чужеземцев-варягов, связанных с другими чужеродными правителями Запада. "Чужеродные черты, передавая политическое и культурное превосходство правителя, являлись позитивной политической ценностью, черты туземные, соответственно, – нейтральной или негативной"[48]. Даже модели политической власти имели иностранное происхождение (Византия и монгольские ханы), ценным в них была именно чужеродность, передающая превосходство. Позднее, в XVIII и XIX вв., монархический миф завоевания был использован для создания образа монархии, несущей в Россию цивилизацию и прогресс. Правитель изображался бескорыстным героем, спасшим Россию от деспотизма и разорения.

В чем же заключалась идентичность или идентичности "русских" в ранний период исторического развития? Уже ранние исторические свидетельства российский истории указывают на значительное культурное и лингвистическое разнообразие тех народов, которые позже составили население России[49]. "Повесть временных лет" упоминает славянские, балтские, тюркские и финские народы среди живущих в исследуемом регионе, а также отмечает, что славяне были разделены на две группы. Согласно летописи, объединение восточных славян произошло после призвания варягов, которых называли "Русью". Немногие исследователи, задававшиеся вопросом о русской национальной идентичности, обычно сходятся во мнении, что со времени принятия христианства в 988 г. (традиционная дата) и на протяжении нескольких последующих веков русские образовывали сообщество, в самоидентификации которого православие тесно сплелось с понятием русскости, и оба понятия были противопоставлены католикам Польши и Великого Княжества Литовского, равно как и нехристианским кочевым народам волжского региона и Сибири[50]. Идентификация с династически установленным правителем была важным компонентом ранненациональной идентичности, но ее необходимо отличать от лояльности государству. Термин "удел" более соответствует ситуации, чем термин "государство", так как в данный период народ как сообщество воспринимался в тесной связи с политической властью. Валери Кивельсон замечает:

«Киевские великие князья не имели вовсе или имели весьма слабое представление о государстве как об объединенной территориальной единице, управляемой единым суверенным институтом, который призван администрировать, контролировать и налагать налоги на свой народ. Наоборот, территория Киевского государственного объединения оставалась аморфной и подвижной. Концепция и титул "великого князя" объединенного киевского удела во-

шли в употребление и политическое сознание постепенно, являясь результатом следования византийской модели. Государственность (если признать факт существования таковой) была сформирована вне четких принципов, определялась по размытому критерию народа (Русь) и была управляема попеременно взаимосвязанными и конкурирующими между собой группами княжеского рода. Великокняжеские завещания показывают, что задача княжеской политики оставалась сформулированной в личных и родовых терминах и не претендовала на более широкие цели консолидации суверенитета или территориального управления»[51].

Идентичность была сформирована изнутри путем консолидации религии, церкви и, соответственно, единого московского государства (начиная примерно с XV в.), а также на границах, в борьбе с теми народами, которые представлялись отличными от русского. Таким образом, начальный процесс формирования национальной идентичности придал русскости наднациональный характер мировой веры. Политическое сознание было определено путем идентификации с правящей династией и противопоставления "другим" народам в периферийных зонах[52]. Религия выполняла в период до начала Нового времени такую же функцию, которую в наше время несет в себе этничность, заполняя наличное смысловое поле идентичности. В рамках понятий "религии" и "династического государства" происходила борьба за определение членства в социальном сообществе и вырабатывались соответствующие ему коды социального поведения[53]. Как заметил историк Ричард Хелли, «жители Московии определяли себя как "православных" и чаще как "русских", коими многие из них, конечно, не являлись»[54]. По мере того как политическое пространство государства становилось все более гетерогенным в этническом и конфессиональном плане, ключом к пониманию лояльности оставалось исповедание православной веры. Несмотря на изоляцию и часто провозглашаемую ксенофобию, для иностранных обозревателей Россия являла собой пример удивительного экуменизма. "Обращение в православие автоматически превращало любого иностранца в московита, и в таком качестве его воспринимали как центральные власти, так и, судя по всему, коренное население"[55].

Если не с самого начала, то по прошествии нескольких последующих веков русская идентичность становилась все более связанной с религией, расширяющейся территорией и государством. Когда Иван III принял титул царя и самодержца в середине XV в., данный жест воспринимался как претензия на суверенитет правителя России. Москва, всегда находившаяся в привилегированном положении среди остальных русских княжеств и даже получавшая поддержку татаро-монголов в предшествующем столетии, в XV в. "сменила Золотую Орду в качестве суверенного властителя над землями Руси", одновременно получив "имперскую легитимность от Чингизидов"[56]. "Имперский суверенитет, – пишет Уортман, – был единственным истинным суверенитетом" в русском понимании[57]. В тоже время, восприняв и модифицировав двуглавого орла Византии и Священной Римской империи, Иван III продемонстрировал желание быть равным западным монархам. Выводя собственную родословную от Рюрика, московские князья восприняли мотив иноземного происхождения как часть монархического мифа, который отделял их от русского народа. Их политический союзник – православное духовенство – принял участие в конструировании имперской мифологии, которая была подробно визуализирована в коронационной церемонии. "Церемо-

ния превращала выдумку об имперской преемственности в священную правду"[58]. Майкл Чернявский считал данный идеологический сплав образа хана и базилевса поверхностным и противоречивым синтезом разных исторических традиций. "С тех пор образ русского великого князя заключал в себе образ хана, римского императора и единственного православного суверена, он был связан с династической линией Ивана I (который был лояльным подданным хана). Все эти образы сосуществовали одновременно, не противореча, а взаимно укрепляя друг друга"[59].

С завоеванием Иваном IV Казанского и Астраханского ханств в середине XVI в. Московское государство инкорпорировало в свой состав территории, компактно заселенные нерусскими народами. Данные территории представляли собой инородные политические организмы, с их вхождением в состав относительно гомогенного русского государства Россия трансформировалась во многонациональную империю. Русские цари заменили термин "Русь", относившийся к центральным русско-населенным областям, термином "Россия" в качестве обозначения подвластного политического пространства. В отличие от византийского императора или монгольского хана русский царь был провозглашен не властителем вселенной, а только абсолютным и суверенным правителем всей России (царем "всея Руси")[60]. Тем не менее в качестве завоевателя Казани и Астрахани московский царь унаследовал часть престижа монгольских ханов. В дальнейшей экспансии на юг и восток московский правитель использовал образ хана для подчинения и установления субординации в отношениях с правителями малых политических образований Сибири и Северного Кавказа. Исследование Михаила Ходарковского показало, что при заключении соглашений между русским царем и Шамхалом Дагестана или с князьями Кабарды последние считали себя равными царю, в то время как русская сторона неизменно трактовала соглашения как подчинение младших правителей русскому суверену[61].

Российская имперская власть проникала в периферийные зоны в качестве старшего суверена, независимо от положения местных политических правителей и народов. Завоевание и аннексия пограничных земель воспринимались как расширение царского суверенитета, который был концептуализирован в терминах "двора" и "удела". Экспансия также представлялась как очередная стадия "собирания русских земель". Нерусские элиты были кооптированы в русское дворянство, так же как и городская верхушка Казани и Астрахани, хотя часть повинностей с нового крестьянского сословия была переадресована в пользу Москвы. После включения региона в состав империи царское государство было готово к применению силы, чтобы не допустить его утраты. Восстания жестоко подавлялись. Но как только проблема безопасности решалась, Москва позволяла местным элитам, переставшим быть суверенными, управлять территорией и сохранять существовавшие до аннексий традиции и законы. Хотя пограничные территории были включены в состав империи на правах окраин и всегда оставались подчиненными центру, они сохранили иное административное устройство[62].

Российская экспансия была предопределена экономическими и идеологическими интересами, а также соображениями безопасности. Притяжение мехов Сибири и минеральных богатств Урала, опасности кочевых вторжений в районе бассейна Волги и южной степи, стремление крестьян к сель-

скохозяйственным угодьям, а также условия для свободной жизни на приграничных землях – все это стимулировало экспансию. Однако миссионерское рвение не было ключевой мотивацией, хотя миссионеры следовали за расширяющимися границами империи. Вступая в торговые контакты на юге и востоке с бесчисленными народами Сибири, калмыками южной степи и кавказским населением гор, русские закономерно чувствовали различия между собой и туземным населением в области религии, обычаев, питания и быта. Хотя некоторые из представителей империи, например, казаки-торговцы на восточной границе, проявили безразличие к чужеродному укладу, другие, в частности духовенство, поставили перед собой задачу распространить православие на языческое население[63]. Будучи обращенными в православную веру, "инородцы" быстро ассимилировались русским сообществом. "Рабы, жены и государевы слуги, будучи новообращенными христианами, казалось, были приняты в новое сообщество на правах христиан и русских... Таким образом, инородцы, находившиеся на ясачном положении, при желании могли остаться инородцами и продолжить свое существование в лесах с условием взноса ясачной подати. Тот же, кто был убежден или принужден стать русским, мог совершить это обращение, при условии подчинения соответствующим правилам"[64].

В то время как народы с иным религиозным и бытовым укладом отличались от имперской власти и подчинялись ей, сама царская власть поставила себя вне народа империи. Во время внутреннего кризиса Смутного времени (в начале XVII в.) появилась тенденция понимания России не просто как удела московского царя, а как государства, управляющегося царем и включающего в себя народ. Но новоизбранная на престол династия Романовых не восприняла этого нового понимания России в 1613 г. Новые правители представляли избрание на престол как акт провидения, принижая значение самого факта избрания всенародным собранием. Снова правящая династия дистанцировала себя от народа, провозглашая свое происхождение от Рюрика и Святого Владимира, князя Киевской Руси[65].

С включением Украины (1654) и Вильно (1656) в состав империи имперские претензии получили поддержку, и теперь монарх был провозглашен "царем всея Великая, Малая и Белая Руси"[66]. Утвержденная в 1667 г. государственная печать Алексея Михайловича изображала орла с поднятыми крыльями, увенчанного тремя коронами, символизирующими Казань, Астрахань и Сибирь. Изображение орла окаймлялось тремя колоннами, олицетворяющими Великую, Малую и Белую Русь. Царь также присовокупил к своему титулу название "святой", все более отдаляя себя от своих подданных и "представая как главный заступник за свою землю, религиозность которого превосходила религиозность подданных"[67]. Наконец, к концу XVII в. в лексике царя Федора появилось понятие "Великороссийское царствие" – "термин, обозначавший имперское абсолютистское государство, подчинившее себе русские, а равно и нерусские территории"[68]. В этом виде великорусской империи конца XVII в. царь и государство были слиты в единой концепции суверенитета и абсолютизма. Государство, империя и самодержавный царь оказались объединены в разносторонней системе взаимосвязанных легитимаций. Согласно Уортману, в России "понятие империи выражало несколько взаимосвязанных, хотя и различных значений. Во-первых,

оно означало имперское доминирование или высшую власть, не ограниченную никакой другой властью. Второе значение подразумевало имперскую экспансию, обширные завоевания, направленные на нерусские земли. Третье значение отсылало к понятию христианской империи, наследию византийского императора как главного защитника православия. Эти значения были взаимосвязаны и усиливали друг друга"[69].

Но царь выступал не только как святой правитель, христианский монарх и благочестивейший предстоятель церкви. Он также являлся полновластным правителем зарождавшегося секуляризированного бюрократического государства, завоевателем земель и предводителем дворянства и армии. В правление Петра Великого образы христианского императора и христианской империи уступили место более секулярному "западному мифу завоевания и господства"[70]. "Достижения Петра сделали очевидным тот факт, что русский царь обязан своей властью собственным подвигам на поле боя, а не божественно освященной традиции наследования престола... Образ завоевателя вытеснил старые легенды о происхождении власти"[71]. Петр довел мотив инородности власти до предела, заставляя бояр брить бороды, носить западную одежду, навязав барочную архитектуру и заимствовав голландские, немецкие и английские технологии. Он построил новую столицу – "окно в Европу". Он создал новые нормы социальности в русском обществе, высвободив женщину из затворничества и коронуя собственную вторую жену, простолюдинку Екатерину, в качестве императрицы России. Он принял новый титул *императора* в 1721 г. и превратил Россию в *империю*. «Идеология Петра была типичной для века рационализма, когда вклад в "общее благосостояние" России мог служить легитимацией его правления»[72]. Император стал "отцом отечества" и "отныне отношения между монархом и подданными должны были строиться не на основе наследственных прав и личных обязательств, а на фундаменте обязательности службы государству"[73].

Некоторые историки датируют зарождение русского национального самосознания XVII в. или по крайней мере временем правления Петра. М. Чернявский, например, считал, что раздвоенность социального сознания в России возникла в связи с расколом XVII в. и реформами Петра I. Данная раздвоенность воплощалась, с одной стороны, в позиции европеизированного дворянства, которое идентифицировало себя с "Россией" и считало все свои действия "по определению русскими", и позицией раскольников и крестьян вообще – с другой. Реагируя на перемены, они "отстаивали ношение бород, традиционной одежды и выполнение древних ритуалов, формируя собственную русскую идентичность"[74]. С этой точки зрения "национальное самосознание зародилось как народный ответ на самоидентификацию абсолютистского государства, на угрозу традиционному укладу. Те институты, которые составляли эту угрозу, а именно абсолютистское осознание царя, империи и православия, могли быть исключены из состава русского самосознания"[75].

Разумно корректируя точку зрения Чернявского, Джеймс Кракрафт отметил, что реакция на Никоновскую и Петровские реформы не была проявлением ксенофобии или национального сознания. Скорее, она порождалась "острым неприятием жестокого поведения по отношению к мировоззрению,

остававшемуся религиозным в своей основе"[76]. Определения России и русскости сталкивались внутри и между дискурсами социальных групп, их развитие было отмечено неопределенным, изменчивым и несистематичным характером, конкуренцией различных идентичностей. В этом развитии религиозные и этнокультурные различия подменяли и усиливали друг друга. Русскость продолжала определяться через православное христианство, но также подразумевала принадлежность к политическому пространству во главе с царем. С переходом государства от более традиционного этнорелигиозного понимания социального сообщества к надэтническому, космополитическому и европейскому конструированию политической цивилизации люди были поставлены перед дилеммой двух вышеописанных моделей русского сообщества.

К XVIII в. Россия квалифицировалась как империя сразу с нескольких точек зрений. Она была великой державой, чей правитель обладал полной, абсолютной суверенной властью над разнообразными территориями и подданными. Теоретики этой империи сознательно описывали ее с помощью языка и образного ряда исторических империй. Петр Великий создал образ императора как героя и бога, который возвышался над обыкновенными людьми и деятельность которого была направлена на улучшение благосостояния подданных[77]. Петр оставил своим наследникам (четверо из которых были женщинами) стабильный и защищенный правящий класс аристократов. Несмотря на ряд удачных и неудачных дворцовых переворотов, царь и дворянство существовали в симбиозе, позволявшем формулировать интересы императорского двора и дворянства в виде метафоры всеобщего благосостояния страны[78]. Монархи XVIII в. сочетали в своем образе черты завоевателя и реформатора, при этом сохраняя крепостную зависимость и практику закрепления крепостных за дворянами[79]. В этом космополитичном мире этничность и религия являлись второстепенными факторами по сравнению с правом рождения.

Многие специалисты, прежде всего Ганс Роггер, писали о национальном сознании в России XVIII в. Тем не менее необходимо отметить, что идентификация дворян и образованных социальных слоев с Россией была ограничена рамками государственного патриотизма, иными словами, она была связана более с понятиями "государства" и "правителя", нежели с концепцией нации как более широкого политического сообщества, отличного от государства. Синтия Уайттекер показала на примере сорока пяти любителей-историков XVIII в., что главная интеллектуальная задача того времени заключалась в замене религиозного оправдания самодержавного политического порядка гражданской идеологией, основанной либо на династической преемственности, либо на достижениях правителя и его/ее озабоченности благосостоянием народа, либо на превосходстве самодержавия над другими формами правления[80]. Хотя такие историки, как Василий Татищев (1686–1750), доказывали существование общественного договора между царем и народом, они все же полагали, что однажды достигнутое соглашение "никем не может быть расторгнуто"[81]. Правители нанимали историков для опровержения "лжи" и "ошибок", распространяемых иностранцами о России. Наверное, русские всех социальных классов руководствовались определенными критериями, с помощью которых отличали "русское" от "немецко-

го", "польского" или "французского". Русские писатели той эпохи следовали общеевропейской тенденции выделять национальные отличия, или то, что позже будет названо "национальным характером".

Поисками национального характера занимались такие представители просвещения, как Вольтер, Монтескье, Гердер и Блюменбах. Чуткость к проблеме национальных отличий проявилась в неприятии "русскими" дворянами "иностранцев", слишком высоко продвинувшихся по лестнице государственной службы. Когда присутствие последних становилось излишне заметным, как в случае с немецкими баронами в окружении императрицы Анны, русские дворяне протестовали. В данной ситуации патриотизм был не только способом защиты привилегий и борьбы за власть, но и выступал в качестве механизма конструирования солидарности одной группы в противопоставлении другой. Сознательной реакцией на германофильство Анны и Петра III стали коронационные торжества Елизаветы I и Екатерины II, задуманные как акты реставрации славы Петра Великого. Для Елизаветы и Екатерины Петр I олицетворял аутентичную Россию. В частности, Елизавета сделала все возможное для использования статуса дочери Петра I и Екатерины I. Поскольку переворот, приведший к власти Екатерину II, преподносился как акт освобождения от тирана, окруженного иностранцами, немецкая принцесса представала не как узурпатор власти, а как законная правительница. Екатерина II являлась воображению современников Минервой, символом просвещения, одновременно воплощая любовь к России и уважение к православной вере. Существуя в космополитичной культуре, где предпочтение отдавалось французскому языку, дворянская элита не была лишена эмоциональной привязанности к элементам русской этнической культуры. "Имперский патриотизм с великорусской окраской был одним из мотивов исторических и литературных произведений конца XVIII века"[82]. При дворе Екатерины аристократы различного этнического происхождения одевались одинаково, императрица даже ввела "русское платье" с национальными элементами для всех придворных дам.

Россия следовала определенной логике строительства империи. После приобретения какой-либо территории, обычно посредством завоевания или расширяющихся поселений, представители царя производили кооптацию местной элиты в ряды служащих империи[83]. Но во многих регионах (бассейн Волги, Сибирь, Закавказье, Центральная Азия) интеграция новых территорий ограничивалась кооптацией элит и обычно не распространялась на основное крестьянское или кочевое население, сохранявшее племенную, этническую и религиозную идентичность. Некоторые элиты, как, например, татарские и украинские дворяне, растворились в российском дворянстве, другие, как немецкие бароны Прибалтики или шведские аристократы Финляндии, сохранили особые привилегии и идентичность. "Национализация", гомогенизационная политика, интеграция различных народов в общее "российское" сообщество (особенно в среде дворянства) сосуществовали с политикой дискриминации и сохранения различий. После подчинения Сибирского ханства имперский центр даровал башкирам право быть военными представителями империи в волжском регионе. Некоторым народам, например, грузинскому, было позволено сохранить существовавшее до присоединения обычное право. Немецкие бароны, грече-

ские и армянские купцы пользовались экономическими и правовыми выгодами, в то время как евреям было запрещено покидать черту оседлости. Религиозная и социальная жизнь мусульман подвергалась регулированию со стороны государства.

Религия сохранила свое значение в качестве главного критерия отличия русских от нерусских. Считалось, что тип вероисповедания говорит многое об основных качествах народа и позволяет предсказать его поведение. Предполагалось, что православные христиане более лояльны, чем двуличные мусульмане. "Просвещенные" государственные чиновники часто доказывали, что обращение населения в православную веру способно укрепить империю и принести цивилизацию отсталым народам окраин[84]. Хотя попытки подобной религиозной "русификации" не были поставлены на системную основу, они укрепили концептуальную связь между русскостью и православием. Начиная с петровских реформ, направленных на модернизацию России, государство и церковь интенсифицировали прежде спорадические попытки представить выгоды православия и западного образования отсталым нерусским народам востока и юга[85].

В то время как Европа проходила через череду кризисов, начавшихся в 1789 г., Россия представляла собой «наиболее "имперскую"» из существовавших наций, охватывая больше народов, чем любая другая нация. Академик Генрих Шторх восторгался этнографическим разнообразием России в 1797 г., отмечая, что "никакое другое государство на земле не имеет такого разнородного населения"[86]. В собственном воображении Россия представала возрожденной Римской империей. Примерно в это время в Европе формировался дискурс нации (особенно интенсивно в ходе и после французской революции и наполеоновских войн) и распространялись концепции "народа" и народного суверенитета. В России традиционный монархический миф о чужеродности династий существенно сдерживал развитие нового национального популизма. Отпор, данный Россией Наполеону, а также включение в состав империи Кавказа и Великого Княжества Финляндского закрепили за Россией славу непобедимой державы, которая в начале XIX в. была присуща образу империи как на полях сражений, так и на парадах и воплощалась в образах властных царей[87]. В момент нападения Наполеона на Россию в 1812 г. Александр I издал указ, в котором заявлял, что не сложит оружия до тех пор, пока последний неприятельский солдат не покинет пределы империи[88]. В указе не упоминался русский народ, и империя представлялась как личное владение императора. Даже в критической ситуации французского продвижения на Москву советникам императора пришлось уговаривать Александра отправиться в Москву и показать себя национальным лидером. Манифесты императора, написанные консерватором и поэтом адмиралом А.С. Шишковым, содержали призывы к патриотическим и религиозным чувствам народа[89]. Писатели того времени изображали царя как "Ангела Господня" и "Нашего отца", любимого подданными, к которым сам император испытывал великую любовь. После отступления французов российские писатели указывали на две основные причины победы: геройское мужество народа, попечение над которым Господь возложил на царя, и божественное провидение[90]. Российские власти сопротивлялись попыткам изобразить победу в войне как народный триумф, настаивая на божественно предопреде-

ленном характере победы самодержавия, которое было поддержано преданным народом. Вот как об этом пишет Уортман:

"Присутствие народа в имперском сценарии представляло угрозу образу царя как божественно установленной силы, чьи властные полномочия имели внешнее или божественное происхождение, будь то санкция провидения или воплощение разума. В терминах социальной стратификации было невозможно вписать народ в качестве исторической силы в монархический сценарий, прославлявший власть царя в виде идеализированной правящей элиты"[91].

После наполеоновских войн Россия стала еще более имперской, чем в XVIII в. Являясь Великим Князем Финляндским и Царем Польским, российский император был вынужден выступать в качестве конституционного монарха и подчиняться законам этих двух своих владений. В соответствии с Основными законами Российской империи 1832 г. российский император был провозглашен "самодержавным" и "неограниченным" монархом, но, в отличие от деспотий Востока, его империя управлялась законами (Rechtsstaat)[92]. Царь находился на расстоянии и над народом; его народ сохранял не только значительное этническое разнообразие, но традиционные институты власти, через которые осуществлялось управление. Выйдя победителем из наполеоновских войн, Россия приняла на себя роль охранителя консервативного политического устройства Европы, построенного на принципах, противоположных идеалам французской революции. Россия как бы воплощала в себе антитезис национализму. Александр I лично выразил свои политические пристрастия в схеме "Священного Союза", который подразумевал объединение различных государств "в единую христианскую нацию", подвластную "Самодержцу Христианского народа" Иисусу Христу[93].

Можно выделить четыре причины, которые обусловили неудачу проекта русской нации. Первая причина связана с обширной географией царской России, ограниченными ресурсами, редким населением и слабостью средств сообщения[94]. В России не существовало сети экономических, правовых и культурных связей, таких, как, скажем, во Франции начала Нового времени[95]. Россия была столь велика, ее дороги столь плохи, а городские поселения столь малочисленны и на таком отдаленном расстоянии друг от друга, что государству было трудно изъявлять свою волю подданным систематически. Крестьяне обычно жили собственной жизнью, а в системе властных отношений место центрального правительства занимали местные помещики, а чаще – их управляющие. Те редкие случаи, когда крестьяне входили в непосредственный контакт с государством, ограничивались рекрутскими наборами и взиманием налоговых недоимок. Таким же опосредованным порядком управлялись и нерусские народы. До конца XIX в. почти не предпринималось попыток вмешательства в культурную жизнь нерусских национальностей.

Вторая причина неуспеха проекта русской нации в контексте империи заключалась во временно́й последовательности событий. К началу XIX в. появившийся дискурс нации создал возможность самоконцептуализации местных элит в качестве наций со всеми присущими подобному процессу требованиями культурного признания, политических прав, территории и даже государственности. С распространением легитимности нации постепенно тормозился процесс ассимиляции прочих народов в господствующую национальность.

Третьей причиной явилась специфика построения политических связей в Российской империи. И самодержавная концентрация власти, и сословная структура общества с заложенными в ней идеями социальных и этнических ступеней старшинства и меньшинства делали невозможным создание горизонтальных, эгалитарных связей национального характера. Современные исследования, посвященные формированию нации и национализму, установили, что нациестроительство есть социальный и культурный процесс создания пространства особого вида. Нации обычно не только пространственно и концептуально превосходят предшествующие им государственные образования (особенно это касается раздробленного и обособленного пространства *regime ancien* Западной Европы), но они сознательно и преднамеренно очищены от партикуляризма, традиционных разделений, старых форм иерархии и привилегий и превращены в то, что Уильям Сьюэлл младший назвал "пустым гомогенным пространством"[96]. Царизму только отчасти удалось совершить то, что сделала со старорежимной Францией революция, отменив провинциальные привилегии, уничтожив внутренние тарифы и пошлины и стандартизировав меры на огромном пространстве.

"Модернизационные" усилия российских императоров и бюрократии XVIII и XIX вв., направленные на гомогенизацию мозаичной экономической и правовой жизни, были, конечно, значительны. Однако их следует рассматривать в совокупности с другими мерами, которые имели противоположный вектор действия, создавая новые и укрепляя старые различия и привилегии и поддерживая систему дискриминации на классовой, региональной, этнической и религиозной основе. Хотя образованная элита России уже в XVIII в. разделяла чувство национальной особости, до второй половины XIX в. по-прежнему отсутствовало параллельное западноевропейскому понятие нации как политического сообщества, где народ выступает в качестве источника легитимности и суверенитета. В России – государстве и империи – население разделялось горизонтальными линиями по религиозному и этническому признаку и вертикальными барьерами между правящей элитой и привилегированными сословиями, с одной стороны, и огромной массой крестьянского населения, с другой. Эти различия были формализованы законодательным путем и фиксировали дискриминацию многочисленных народов и народностей. Данные иерархии и разделения задерживали развитие горизонтальных связей "братства и солидарности", которые риторически характеризовали нацию на Западе. В этом смысле до самых последних дней существования государства режим Романовых оставался имперским – сложным, разнообразно организованным, иерархическим традиционным старым режимом, чьи органы управления и законы сдерживали процессы нивелировки и гомогенизации. В ситуации сохранения иерархии, различий и дистанции между элитой и огромным большинством населения было невозможно создать горизонтальные связи национального родства, которые идеально подходят для установления гражданских отношений в форме нации.

И, наконец, четвертой причиной явилась неудачная попытка русской элиты предложить ясную идею русской нации, разработать идентичность, не сводимую к религиозному (православному), имперскому, государственническому, или узкоэтническому сознанию. Россия никогда не была равна этнической Руси. Практически с начала своего развития она была неким боль-

шим, многонациональным "Российским" государством, построенным на основе смутно осознаваемых объединительных механизмов (религии или, возможно, лояльности царю). Но российские интеллектуалы и политики не смогли развить убедительную и притягательную концепцию русскости, не сводимую ни к этническому, ни к имперскому государству. Концепция нации была растворена в религиозной и государственнической идентичности и не смогла проявить себя как общность, отделенная от государства и религиозного сообщества.

Трудно отыскать достоверные источники, проливающие свет на характер идентичности народа. Но анализ литературы, которую читали обыкновенные русские люди, подтверждает многое из того, что уже говорилось выше о русском самосознании. Джеффри Брукс указывает, что "мы плохо представляем, как народ мыслил русскость в России до начала Нового времени, но ранние лубочные издания позволяют заключить, что православная церковь и в меньшей степени фигура царя служили определяющими символами для обозначения русскости на протяжении всего XIX в. Присутствие этих символов национальности в ранних редакциях лубков и отношение к ним авторов лубочных историй показывают, что быть русским означало быть лояльным царю и верным православной церкви"[97]. Анализ популярной литературы, проведенный Бруксом, подтверждает, что представление о нации как о совокупности народов, разделяющих общие ценности и лояльности, было развито слабо[98]. Тем не менее отдельные намеки на присутствие "национальной" идентичности лубочная литература дает[99]. Обращение в православие и лояльность по отношению к царю были знаками включения в русское сообщество и делали возможными смешанные браки. В то же время существовало ощущение империи как обширного географического пространства с разнообразными ландшафтами и народами, по отношению к которым русские стояли в особом положении. Сознание собственной особости и боязнь "другого", особенно исламского "другого", подчеркивались в изображении татар и турок и в народных сказках о пленениях[100].

С возникновением интеллигенции во второй трети XIX в. началась напряженная дискуссия о положении России в отношении к Западу и Востоку, а равно и к внутреннему "другому", в частности нерусским народам империи. Как и в случае с другими постреволюционными европейскими странами, интеллектуалы, и в частности историки, проделали огромную работу по интеллектуальному изобретению нации или по крайней мере по определению и пропаганде ее контуров, характеристик, символов и знаков, которые бы сделали понятие нации знакомым широкой общественности. Начиная с Николая Карамзина и его "Истории государства Российского" (1816–1826), через обобщающие труды С.М. Соловьева и В.О. Ключевского историки утверждали характер России как некоего национального государства, которое в значительной степени воспроизводит западноевропейские модели, но при этом отличается от западноевропейских национальных государств многонациональностью своего состава. Вклад Карамзина оказался особенно значителен благодаря популярности его труда среди образованной публики. Карамзин нарисовал красочную и патриотичную картину прошлого России, доведя повествование до Смутного времени. В секретном послании на имя Александра I ("Записка о старой и новой России", 1811 г.) он подчеркивал,

что самодержавие и могущественное государство обеспечивают величие России[101].

Хотя в рамках данной статьи невозможно подробно остановиться на вкладе российской историографии в процесс национального мифотворчества, необходимо отметить, что развитие российской историографии совпало с развитием идеологии русского империализма в таких журналах, как "Вестник Европы" и "Русский Вестник", с возникновением русской школы этнографии и географии, расцветом поэзии и прозы, музыки и изобразительного искусства[102]. Русские интеллектуалы и политические деятели, будучи убежденными в культурном и материальном превосходстве над народами Востока и Юга империи, занялись осуществлением модернизационной программы развития, цивилизации, категоризации и рационализации посредством административного регулирования, законов, статистических обзоров и переписей населения нерусских национальностей окраин. Как бы ни было велико у русских чувство собственной неполноценности по сравнению с европейскими народами, особенно немцами и англичанами, они более чем компенсировали его высокомерным отношением к колонизованным народам империи. Русские часто замечали, что в искусстве империализма они превзошли англичан и французов[103]. Однако время от времени масштабность задачи по внедрению цивилизации на просторах империи смущала даже самых больших энтузиастов экспансии. Михаил Орлов, например, устало (и пророчески) заметил, что подчинить чеченцев и другие национальности этого региона так же трудно, как сравнять Кавказский хребет. Данная задача, по его мнению, должна была решаться путем просвещения, которого так не хватало в России, а не с помощью штыков[104].

В начале XIX в. произошло расширение империи на юг, в сторону Кавказа. По мере того как русский солдат продвигался через горы в грузинские княжества, мусульманские ханства и Армению, русские писатели создавали собственное литературное видение Кавказа, которое влияло на русский дискурс империи и национальной идентичности и определяло восприятие и самовосприятие русской элиты XIX в. Пушкинский "Кавказский пленник" является одновременно записками путешественника, этнографическим и географическим описанием и даже военной корреспонденцией. В воображаемой географии (imaginative geography) Пушкина тема единения с природой отвлекает внимание от темы военного завоевания и почти полностью исключает туземные народы Кавказа, являвшие собой смутную угрозу лирическим взаимоотношениям русских с диким миром. Эпилог поэмы прославлял военное завоевание Кавказа, внося диссонанс в пушкинскую идеализацию чистоты, доброты и свободолюбия горцев. Перефразируя многозначительное замечание Вяземского, можно сказать, что в данном случае поэзия стала союзником мясников[105].

Русские колониальные взаимоотношения с Кавказом совпали с интенсивными интеллигентскими дискуссиями о месте России между Европой и Азией. В первые десятилетия XIX в. ученые заложили основы русского ориентализма и способствовали концептуализации русской идентичности посредством образа азиатского "другого". Русская "цивилизация", обычно считавшаяся отсталой по сравнению с Западом, воспринималась "передовой" по отношению к "диким" кавказским горцам и центрально-азиатским кочев-

никам. Компенсаторная гордость наложила отпечаток на сложное и противоречивое восприятие кавказского Востока, в котором эмоциональная насыщенность и примитивная поэзия смешивались с грубым мужским насилием. Для одних важной в имперских мероприятиях была "цивилизаторская миссия" России на Востоке и Юге, для других, таких, как военные волонтеры, на первый план выступали дух приключения и возможность убивать. В произведении молодого Михаила Лермонтова "Измаил-Бей" и в восточных сказках Елизаветы Ган горцы представали в облике сексуального агрессора, "настоящего мужчины", одновременно грозного и соблазнительного. Данная литературная метафора уязвляла мужское самолюбие более сдержанных русских. Так, для Белинского женщина была созданием, сотворенным для любви, но, по его мнению, кавказцы заходили слишком далеко, делая женщину исключительно объектом страсти. Русские писатели сравнивали Грузию с опасной женщиной, способной на убийство, которую надо было покорить для ее же собственной пользы[106]. В то время, как кавказские мусульмане изображались в русской литературе героями, христиане-грузины там играли только одну роль – антитезы мужественным русским строителям империи. История, казалось, только усиливала это чувство уязвимости, характерное для русских мужчин. Когда исторический лидер в войне горцев против России, Шамиль, женился на пленнице армянского происхождения, она предпочла обращение в ислам и осталась верной и любящей спутницей Шамиля до конца жизни. Эротизм как спутник империализма был следствием того страха, который русские испытывали перед физическим совершенством кавказцев, проявлявшимся как на полях сражений, так и в постели.

В популярной заказной литературе 1830-х годов неоднозначность русского колониального опыта утрачивалась и безусловное восхваление империализма соседствовало с более ранними представлениями до тех пор, пока молодой Лев Толстой не поколебал устоявшуюся традицию романтизации и сентиментализации русско-кавказских отношений. Тем не менее ни его рассказы 1850–1870-х годов ("Рейд", "Казаки" и "Кавказский пленник"), ни начавшееся в те годы научное изучение Кавказа, в рамках которого подвергся критике "романтизм благородной дикости", не оказали влияния на по-прежнему популярных писателей-романтиков[107]. Публика наслаждалась созерцанием побежденного Шамиля во время его триумфального тура по России, ностальгически воспринимая его как благородного воина.

Расширяясь территориально и придерживаясь традиционных принципов самодержавия и православия, русская монархия, по крайней мере до эпохи Николая I, мыслила Россию как современное западное государство. Но "Запад" изменился со времени Петра I. Оставив позади идеал абсолютизма, Европа все более уверенно шла по пути национализма, народного суверенитета, индустриализма и свободного труда, конституционализма и представительного образа правления. Задача идеологов империи в середине XIX в., таким образом, заключалась в изображении исторического опыта России в терминах современности и в переосмыслении отношений России с воображаемым "Западом". Устанавливая рамки дискуссии, которая впоследствии станет постоянной чертой русской интеллектуальной жизни, консервативно мыслящий профессор московского университета С. Шевырев в 1841 г.

писал, что Запад и Россия – два полюса исторического процесса, "последнее слово истории" и направления будущего развития[108]. Европейские идеи и влияния оставались привлекательными для реформистки настроенных монархов и интеллектуалов в разные периоды истории империи. Однако в последние годы правления Екатерины II и в период после 1815 г. западное влияние воспринималось как чужеродное и потенциально опасное для сохранения императорской власти. Опасность новых идей для абсолютизма стала особо осязаемой после восстания декабристов. Под влиянием этого события государственные чиновники начали сами конструировать оригинальную русскую идею нации, отличную от дискурса нации, господствовавшего на Западе.

Идеологическая формула николаевского царствия, известная под именем "официальной народности", была суммирована в лозунге "православие, самодержавие, народность". Предложенная консервативно настроенным министром народного просвещения графом Уваровым, доктрина официальной народности подчеркивала связь царя с народом, возводя ее ко времени Московского царства. Воспроизводилась история о призвании русскими иностранных правителей-варягов, и утверждалось почитание их наследников на престоле, специфический характер любви русского народа к вестернизированному самодержавию и его привязанность к церкви. Журналист Ф. Булгарин считал, что связь самодержавия, православия и народности существовала с самого момента зарождения России, а потому в ней не могло и не может быть иной национальности, кроме национальности, основанной на православии и самодержавии[109].

В основе доктрины официальной народности лежит образ России как единой семьи, в которой правитель выступает в роли отца, а подданные – в роли детей. Отцу принадлежит неограниченная власть над детьми, и он позволяет им пользоваться полной свободой. В отношениях между отцом и детьми нет места подозрению или предательству; они делят общую судьбу и счастье[110]. "Народность" была наименее определенным и наиболее спорным компонентом в официальной троице. Прежде всего она была связана с идеей подчинения, покорности и лояльности. Русским, как истинно христианскому народу, приписывались такие качества, как самоотречение и жертвенность, спокойствие и созерцательность, глубокое почитание своего суверена и стойкость в сопротивлении революции. Во время коронации, отложенной из-за декабристского восстания, Николай I трижды поклонился народу, тем самым вводя новую традицию, сохранившуюся до конца дней династии. Он также предпринял радикальные шаги к национализации монархии. Во время коронационного бала дворяне танцевали в национальных костюмах среди декораций в московском стиле. Русский язык начали использовать при дворе, вместе с русской историей он вошел в список обязательных предметов образовательной университетской программы; новые церкви возводились в русско-византийском стиле и т.п. Под непосредственным контролем императора был сочинен национальный гимн "Боже, царя храни". Композитор Глинка сложил национальную оперу "Жизнь за царя", включив в нее народные музыкальные мотивы, чтобы поведать историю крестьянина-патриота Ивана Сусанина, который сбил с пути польский отряд, дабы не выдать место укрытия будущего царя[111].

"Официальная народность" была попыткой обогнать Запад на последнем круге развития дискурса нации, связав нацию с государством, монархом и государственной религией. В это время на Западе политическое сообщество в форме нации отделялось от государства, по крайней мере на концептуальном уровне, и быстро становилось независимым источником легитимности власти[112]. Русская монархическая идеология сопротивлялась западному вызову, брошенному *regime ancien* концепции политического сообщества, суверенитет которого определялся через фигуру правителя в рамках государства. Отталкиваясь от анализа русской истории, Бенедикт Андерсон выделяет "официальный национализм" в особую категорию, появление которой связано с распространением "народного лингвистического национализма". Официальный национализм является "ответом правящих групп, преимущественно династических и аристократических, на угрозу исключения или маргинализации последних в воображенном сообществе". Официальный национализм "скрывал несовпадение нации и династического уклада" и был связан с попытками аристократии и монархии сохранить империю[113].

Конечно, официальный монархический взгляд на сущность национального был глубоко консервативным в том смысле, что настаивал на сохранении имевшейся в то время формы государства, которая отрицалась новыми политическими концепциями на Западе. Николай I противопоставлял понятие "святой Руси" безбожной и революционной Европе, используя для реконструкции русского прошлого идеализированный образ гармоничных отношений между правителем и народом. В то же время монархия, с трудом сочетая в себе русские и европейские черты, сопротивлялась попыткам местных националистов, таких, как славянофил Константин Аксаков, идентифицировать русскость с простым народом, традиционным бытовым укладом и национальным костюмом. "В вестернизированном сознании Николая бороды обозначали вовсе не русских, а евреев и радикалов. Официальная идеология понимала под нацией правящую вестернизированную элиту", а не народную массу[114]. По официальному сценарию народ любил царя, но не санкционировал и не легитимизировал его право монархической власти. Эта власть была дарована Богом, получена в результате завоевания, права наследования, объективного превосходства наследственной элиты и естественного восхищения русского народа перед самодержавным правителем-иностранцем, облагодетельствовавшим этот народ.

Появление интеллигенции в 1830-х годах предопределило социальный характер обсуждения понятия "нации". Образованная из представителей различных классов, интеллигенция существовала в отрыве от общества и народа. Она была изолирована от официальной России и враждебна ей, направляя острие своей критики на основы политического порядка и религии. Она также лелеяла надежду на сближение с народом и на выполнение своей миссии по отношению к нему. "В этом, – писал Алан Поллард, – заключается дилемма интеллигенции. Идеи, определяющие сознание интеллигенции, были продуктами западного происхождения. Таким образом, само существо интеллигенции, ее способность понимать социальные реалии работали на отторжение интеллигенции от национальной жизни, репрезентация которой была жизненной функцией интеллигенции. Именно поэтому ключевой задачей интеллигентов стало создание живой связи с народом"[115].

В 1860-х годах молодые русские интеллектуалы перешли от созерцания общественной жизни к практическим попыткам социальной реформы. Открытием интеллигентской дискуссии послужило "Философическое письмо" П. Чаадаева (1836), которое А. Герцен охарактеризовал как "пистолетный выстрел в темной ночи". Радикально антинациональная в своей посылке, работа Чаадаева утверждала уникальность России, заключавшуюся в отсутствии истории и традиции. Это позволяло рассматривать Россию как tabula rasa, поле для эксперимента с новыми идеями и общественными формами. Такая крайняя западническая позиция была диаметрально противоположна доктрине официальной национальности, утверждавшей приоритет здоровой органичности России перед загнивающим Западом. После провозглашения сумасшедшим, находясь под домашним арестом, Чаадаев опубликовал "Апологию сумасшедшего", в которой интерпретировал отсталость России как уникальную возможность разрешить огромную часть социальных проблем и усовершенствовать многие идеи, зародившиеся в других обществах[116].

Развитие данной дискуссии разделило интеллигенцию на тех, кто провозгласил себя приверженцем рационалистического и просвещенческого пути для России (модернизаторские реформы по европейскому образцу), и тех, кто выбрал более консервативный взгляд на существо русской или славянской исторической традиции. В то время как часть русских либералов проявила безразличие и даже враждебность к проблемам национального самосознания, И. Киреевский, А. Хомяков и другие славянофилы восприняли взгляд европейских романтиков на народ (как правило, идентифицировавшийся с крестьянством) как на хранителя *народности* – ключевой характеристики русскости и славянства. По мнению Хомякова, национальный характер заключался в религии или в особом типе религиозности[117]. Он считал, что славяне являются народом наиболее высокодуховным, творческим и талантливым на земле. Миролюбивые и дружные, непосредственные, любящие и ценящие свободу, они реализовали свою самость в "соборности" как органическом объединении на основе любви и свободы. Русские были главными среди славян, обладая в избытке жизненной органической энергией, смирением и братской любовью. До Петра русские жили в свободе и гармонии, но Петр Великий принес в Россию чуждые западные понятия рационализма, легализма и формализма и разрушил органическую гармонию нации. Для Константина Аксакова и других славянофилов не только православное христианство, но и крестьянская община составляли суть славянской натуры. Община представлялась в качестве союза людей, которые смогли освободиться от собственного эгоизма и индивидуальности ради общественного согласия. Будучи критически настроенными по отношению к одержавшему на Западе триумф капитализму, славянофилы опасались обезличивания человеческих отношений, преобладания материальной культуры над человеком, которое привносилось частной собственностью. В своем глубоком анализе истории русской мысли Анджей Валицкий охарактеризовал славянофильство как "консервативную утопию", защищавшую общинность и противостоявшую фрагментирующему эффекту общественных отношений[118].

Славянофильская доктрина была отвергнута как властями, так и интеллектуалами-западниками. Самодержавие не могло согласиться с уничижи-

тельной критикой петровских реформ. Западники усматривали в славянофильской трактовке русского прошлого нарциссическую фантазию. Хотя первоначально славянофильство было связано с "культивацией исконных и преимущественно славянских начал общественной жизни и культуры древней Руси", позднее консервативно настроенная политическая мысль славянофилов перенесла свое внимание на судьбы всего славянства (панславизм), нежели отдельно взятого русского национального характера[119]. И в официальных, и в неофициальных представлениях образ России оказался идентифицирован либо с государством, монархией и империей, либо с православием и славянством. "Славянофилы, – пишет П. Бушкович, – хотя и двигались в этом направлении, не смогли полностью развить этническую, а не государственническую, идентичность для России"[120]. Тем не менее они внесли существенный вклад в развитие русской политической и социальной мысли. Идеи русской исключительности, преодоления гнета западного капитализма и прямого перехода к новому общинному строю были господствовавшими в левом крыле русской интеллигенции, начиная с герценовской доктрины "русского социализма" и прославления крестьянской общины до революционного народничества 1870-х годов. В равной мере влияние этих идей испытали на себе более консервативные фигуры, такие, как Ф.М. Достоевский и В.С. Соловьев.

Западник В. Белинский критиковал как славянофилов за идеализацию простого народа, так и гуманистов-космополитов, таких, как В. Майков, за их веру в исчезновение национальных различий под воздействием модернизации. Белинский полагал, что нельзя смешивать национальное с этническим. По его мнению, нация является продуктом прогрессивного, цивилизационного развития, которое возвышает людское сообщество до уровня общества, а вовсе не результатом понижения общества до уровня простого народа, как считали славянофилы[121]. Не порицая петровские реформы за отделение народа от общества, Белинский считал позитивными попытки царя превратить русских из *народа* в *нацию* путем отрыва от инстинктивного национального чувства и способствования развитию национального самосознания. Обращаясь к литературе, известный критик придерживался того мнения, что национальное искусство не должно отождествляться с народным искусством, а должно обращаться к новой социальной и культурной амальгаме, которая появляется при соприкосновении с универсальными ценностями. "Истинно национальных произведений должно искать у нас только между такими поэтическими созданиями, которых содержание взято из жизни сословия, создавшегося по реформе Петра Великого и усвоившего себе формы образованного быта"[122]. Размышляя о европейских дискуссиях о национальности в начале XIX в., Белинский соглашался с тем, что "народности суть личности человечества. Без национальностей человечество было бы мертвым логическим абстрактом, словом без содержания, звуком без значения"[123].

В рамках дискуссии о природе русской нации и значении петровских преобразований историки обычно занимали позицию, противоположную взглядам славянофилов. В лекциях 1843–1844 гг. Тимофей Грановский критиковал идеализацию народа славянофилами. Но более существенный вклад в развитие дискуссии был сделан так называемой государственнической шко-

лой русских историков, а именно Константином Кавелиным, Борисом Чичериным и Сергеем Соловьевым. Считая русское государство основной движущей силой прогресса в российской истории, эти историки обеспечили именно государству, а не нации, центральное место в последующих исторических дискуссиях. Русская "националистическая" мысль, такая, какой она была в России, обычно обращалась или к теме государства, или к религиозным концепциям идентичности и социального сообщества. При этом более консервативные мыслители включали в понятие национального сообщества всех славян. Текст "нации", всегда присутствующий в качестве палимпсеста, был покрыт другими, более актуальными социальными и политическими темами. Обостренное внимание к проблемам **народа** в его отношении к **обществу** указывает на концептуальные барьеры на пути осмысления нации как понятия, не знающего сословных границ и включающего в себя все "национальное" сообщество целиком.

Имперская Россия сделала попытку расширить поле применения официального национализма, сначала в виде бюрократической централизации, а потом в виде культурной русификации, для подавления нерусского национализма и сепаратизма, а также для целей идентификации династии и монархии с русской "нацией". Но все эти разнообразные и часто противоречивые попытки раздирались противоположными тенденциями, прежде всего мощным противовесом в виде наднациональных идентификаций России с империей, православием и славянством. Даже консервативный националист Михаил Катков (1818–1887) рассматривал русскую идентичность как основанную на государственном начале. Так как государство не было гомогенно в своем национальном составе, данное положение нуждалось в изменении. Русификация должна была снабдить государство основанием в виде этнической нации. Хотя газета Каткова "Московские ведомости" была самой популярной у правых, его националистические взгляды имели ограниченное влияние на широкую публику. Идея панславянского единства, возглавляемого всеславянским, а не просто русским царем (идея поэта Федора Тютчева и других), постоянно дискредитировалась сопротивлением других славянских народов, в особенности поляков, которые не разделяли православной веры с русскими и конструировали собственную идентичность в терминах сопротивления русскому владычеству. Возникавшая в то время независимая украинская национальная идентичность нанесла ощутимый удар по панславизму и более скромной концепции русского народа, которая включала в себя, наряду с "великороссами", "малороссов" (украинцев) и "белорусов". После подавления в 1847 г. деятельности украинского Братства Кирилла и Мефодия, радикальной панславянской группы, правительство не только круто изменило свою украинофильскую политику (которая была направлена против польского влияния), но и официально осудило панславизм как опасную и неблагонадежную доктрину[124].

Сформулированная интеллектуалами и правительственными чиновниками концепция особого характера русского народа, отличающегося от хаотического аморализма Запада и обладающего врожденным превосходством над ним, предоставила в распоряжение российских политиков оправдание и мотивацию имперской экспансии на восток и колонизации "пустого пространства" Сибири и Центральной Азии. Многотомные сочинения кон-

сервативного националиста Михаила Погодина, историка, почитавшего Карамзина и занимавшего впервые созданную кафедру русской истории в Московском университете, содержат все вышеописанные темы: русскую исключительность, панславизм и цивилизаторскую миссию по отношению к Востоку[125].

В то время как на Западе Россия встречала сопротивление своей экспансии – в случае Крымской войны (1853–1856), Берлинского конгресса (1878) и польских восстаний (1831 и 1861 гг.), – Восток предоставлял России широкое поле деятельности. С поражением имама Шамиля в распоряжении государства для дальнейшего продвижения на восток оказались закаленные в боях войска. Хотя осторожный министр иностранных дел России князь А.М. Горчаков выступал против аннексии Кокандского ханства даже после того, как генерал Черняев захватил Ташкент в 1865 г., усилия энергичного генерала по отмене автономии ханства в конце концов обрели могущественных сторонников в правительстве. Главной задачей России в Средней Азии были соображения не экономического или религиозного порядка, а в основном стратегического: противостояние расширению влияния Бухары, а позже Британской империи в регионе. Лишь позднее возникают задачи колонизации и торговли. После победы генерала фон Кауфмана над Бухарой и Хивой, эти государства оказались в зависимости от российского царя, но с сохранением автономии. На тех территориях, где было введено прямое русское управление, власть находилась в руках военных со всеми присущими им жесткостью и авторитаризмом. Даже после того как в 1886 г. гражданские власти стали более влиятельными, управление местными народами оставалось в руках мелких и плохо образованных чиновников и отличалось черствостью и произволом, а также всепроницающей коррупцией. В Средней Азии культурная и классовая пропасть разделяла русскую администрацию и поселенцев от местного мусульманского населения. Образованные мусульмане либо вступали в состав мусульманского духовенства, либо усваивали плоды европейского знания при посредничестве русского языка. Мусульманские реформаторы, известные под именем джадидов (последователей "нового метода"), попытались принести западное знание в Среднюю Азию, но оказались под подозрением как русских властей, так и враждебного мусульманского духовенства.

Хотя Россия не была "либерально-буржуазной" империей, какими были империи Британская, Французская и Бельгийская, и не испытывала внутреннего конфликта между универсальными правами и свободами и формами имперского правления, она все же существовала в контексте буржуазного европейского порядка и проводила в конце XIX в. модернизационную политику, которая подрывала прежнюю упорядоченность отношений между колонизаторами и колонизуемыми. Российские колонизаторы восприняли понятие "гражданственности" для выражения как цивилизаторской миссии империи, так и гражданского достоинства, которое должно было ввести "другого" в многонациональный российский мир[126]. Но даже достигнув культурного уровня имперского общества, многие русскоговорящие, но не русского происхождения подданные, образованные и со стремлением к социальной мобильности, обнаруживали определенные ограничения для доступа к государственной службе и в высшие слои общества. Ог-

раничение социальной мобильности служило одним из мощнейших факторов развития национализма периферийных элит. Бенедикт Андерсон имеет в виду этот фактор, говоря о "стеснении" и "вертикальном блокировании" "паломничества креольских функционеров"[127], что заставляет их задуматься о перекраивании политического и экономического пространства, в котором они могут действовать.

В условиях многонациональности национализм часто становится аргументом в пользу привилегированного доступа к государственным постам, как со стороны господствующих национальностей, так и меньшинств. Будучи империей, применявшей на протяжении XIX в. как дискриминационные, так и национализирующие практики, российское государство сохраняло существенные различия между русскими и нерусскими, которые проявлялись в дифференцированном отношении к различным нерусским и неправославным народам, а также сословиям. Целые народности, определенные как *инородцы*, продолжали оставаться под действием специальных законов. В списке "инородцев" были евреи, народы Северного Кавказа, калмыки, кочевники, самоеды и другие народы Сибири. Великие реформы 1860-х годов не распространили земства на нерусские территории.

Наряду с сохранением различий и дискриминационной политики по отношению к различным частями империи и населявшим ее народам предпринимались также более согласованные усилия по русификации отдельных групп населения. Правительство рассматривало всех славян как потенциальных или реальных русских и ограничивало высшее образование на польском языке и употребление украинского языка[128]. Польский университет в Вильно был закрыт после восстания 1830–1831 гг. с тем, чтобы вновь открыться в качестве русского университета в Киеве. Советники Александра III – Дмитрий Толстой и Константин Победоносцев – приравнивали русскость к православию и были особенно враждебно настроены против католиков и евреев. Все православные студенты должны были получать образование на русском языке, даже если сами себя они считали украинцами, белорусами, грузинами или молдаванами. Тем не менее одновременно правительство заботилось о том, чтобы преподавание Закона Божьего проводилось на языке соответствующей конфессии. Поэтому были разрешены католические, протестантские, армянские, мусульманские и еврейские школы, а в некоторых случаях и неправославное образование на нерусских языках. В школах нехристианских конфессий было разрешено преподавание на родном языке, в то время как в государственных школах для нехристианских народов языком обучения оставался русский. Реформатор церковного образования Н.И. Ильминский убедительно доказывал, что язычники должны слышать Евангелие, читаемое на родном языке, и в 1870-х годах так называемая система Ильминского по организации сети миссионерских школ с преподаванием на местных языках стала официальной политикой[129].

Общепринятый образ царской политики в области национального вопроса утверждает ее приверженность русификации. Но этот образ является крайне неадекватным, поскольку предлагает слишком упрощенную картину последовательной национальной программы, в соответствии с которой совершалось каждое действие – от административной систематизации до репрессии национальных движений. В России русификация имела по крайней

мере три разных значения. Для Екатерины Великой и Николая I "обрусеть" или "обрусевание" обозначало государственную политику, направленную на административную унификацию империи. Второе значение подразумевало спонтанный процесс самоадаптации народов к нормам жизни и господствующему языку империи, незапланированное "обрусение" (оно также обозначалась глаголом "обрусеть"), которое было вполне успешным среди народов волжского региона и западных славян. Спонтанная русификация была особенно влиятельной тенденцией в середине XIX в., когда империя продолжала оставаться открытой, относительно толерантной (за исключением поляков и украинцев) и предлагала нерусским народам доступный путь к европейскому просвещению и прогрессу. Третья историческая форма русификации, которую обычно принимают за общую модель, заключалась в стремлении "обрусить", сделать русским в культурном смысле. Культурная русификация была сравнительно поздним инструментом в арсенале царского государственного строительства и являлась реакцией на национализм нерусских народов, силу которого правительства Александра III и Николая II панически преувеличивали[130].

Образование было одной из тех областей, в которых национальность начала обозначать дифференциацию российского общества, и здесь, как и в других случаях, появление национальности в качестве доминирующей политической категории было непреднамеренным последствием государственной религиозной политики. Как полагает Джон Слокум, "государственная политика, направленная на рационализацию языка, проводимая одновременно с организацией системы народного образования, обращается в национальную политику, когда государство встречает укрепившиеся социальные структуры (в данном случае неправославные иерархии духовенства), заинтересованные в поддержании альтернативного мировоззрения"[131]. Проблема преподавания языка стала особенно актуальной в связи с пятикратным ростом числа учащихся начальных школ между 1856 и 1885 гг. и последующим четырехкратным ростом к 1914 г. Нерусскость все более ассоциировалась с языком, и правительство стало все чаще вмешиваться в дела школы, действуя в пользу русскоязычного образования. В 1887 г., например, начальные школы в Балтийском регионе, которым прежде разрешалось преподавание на русском, эстонском или латышском языках в течение первых двух лет обучения, были обязаны вести преподавание исключительно на русском в последний год обучения, за исключением уроков Закона Божьего и церковного пения. Слокум доказывает, что "к 1910 г. национальность стала определяющей политической категорией в Российской империи... Национальность, основанная на собственном языке, стала основным критерием для дифференциации между русскими и нерусскими (и между разными нерусскими народами), устранив прежний официальный подход, где критерием для определения русскости и нерусскости была религия"[132]. Россия отошла от политики разделения, основанной, хотя и не полностью, на религии, и пришла к политике, в которой национальность приобрела такое значение, которое она раньше никогда не имела.

С появлением более открытого политического пространства, в период между двумя революциями – 1905 и 1917 гг., "национальный вопрос" стал крайне актуальной проблемой как для правительства, так и для оппозиции.

Очень часто самыми активными националистами становились русские из тех регионов, в которых они проживали вместе с нерусским большинством, таких, как Украина и Закавказье. Их интересы представляла Партия националистов, имевшая особенно сильные позиции в западных провинциях, и шовинистически настроенные публицисты вроде Василия Величко, который приобрел влияние в Закавказье своими антиармянскими обличениями[133]. Широко обсуждаемый публицистический спор между "консервативным либералом" Петром Струве и украинским активистом Богданом Кистяковским выявил этатизм и ассимиляционные настроения, в значительной мере определявшие русское политическое мышление даже в среде оппозиции самодержавию[134]. В то время как русские националисты настаивали на принадлежности украинцев и белорусов к единому русскому народу в качестве меньших ветвей, украинские националисты отстаивали тезис о нации на основе особой культуры.

По мере развития различных этнических национализмов как в консервативной русской среде, так и среди нерусских народов, правительство проявляло все возрастающее внимание к национальным проблемам, что отразилось в организации серии конференций. Одна из них была посвящена пантюркизму, другая носила межведомственный характер и обсуждала проблемы образования *инородцев*. Организаторы последней надеялись вовлечь *инородцев* в общую систему образования на русском языке для укрепления статуса русского языка как государственного, при этом предполагалось избежать насильственной русификации. Это был явный отказ от "системы Ильминского", так как язык обучения, по крайней мере на первом и, возможно, втором году начального курса обучения, должен был быть русским. Вместо развития отсталых народов в рамках их собственной культуры в русле православия целью становилась теперь максимально возможная ассимиляция нерусских народов. Эта межведомственная конференция отвергла "искусственное пробуждение" самосознания отдельных народностей, которые в силу своего культурного развития и немногочисленности не были способны к созданию независимой культуры[135]. Отчет конференции провозглашал желательной, с точки зрения единства государства, общую школу для всех народностей империи с государственным языком преподавания. Данная система школьного образования должна была быть направлена не на угнетение отдельных национальностей, а на развитие в них, как в коренных русских, любви к России, сознания единства, целости и неделимости России[136].

Государство было готово к тому, чтобы использовать наличные ресурсы для обращения в православие и обучения русскому языку, но также и к осознанию того, что большинство населения империи никогда не было и не будет истинно русским[137]. Религиозные различия признавались действительно существующими и должны были поддерживаться, в то время как с национализмом и сепаратизмом предполагалось бороться. Хотя религия оставалась главным критерием отделения русских от нерусских, в последние годы царизма язык и национальность стали крайне востребованными обозначениями различий. По словам Слокума, хотя и незаконченный, переход от дифференциации на основе религии к языковой стал "трансформацией дискурсивного режима, революционным разрывом в традиции отношений русских с нерусскими народами"[138].

В последние годы монархии высшее общество и государственные власти оказались разделенными на тех, кто не желал уменьшения традиционной роли самодержавных и дворянских институтов, и тех, кто стремился к реформированию государства с целью представления интересов социальных слоев, лишенных представительства, сокращению или уничтожению социальной и этнической дискриминации и переходу к формированию нации[139]. Но сопротивление социальному эгалитаризму и этнической терпимости возобладало над проектом построения нации. Знаменитая попытка ввести выборные земства в западном крае ускорила политический кризис. При следовании обычному принципу сословного представительства западные земства должны были оказаться во власти польского землевладельческого класса. Но, когда была предложена система представительства по этническим куриям, законопроект был отвергнут консервативным Государственным Советом из-за нарушения сословного принципа. Проект закона о городском самоуправлении на территории польских губерний стал жертвой антисемитски настроенных поляков, которые опасались еврейского засилья в городских думах. Русские националисты одержали временную победу в 1912 г., когда Холмская область, населенная преимущественно украинцами и католиками, была выведена из исторических границ Царства Польского и превращена в самостоятельную губернию[140]. Во всех трех случаях на принятии решений сказались партикуляристские представления о национальном и классовом. Универсальное представление о принадлежности к общей нации практически отсутствовало.

Находясь в вынужденной отставке, бывший премьер-министр С.Ю. Витте, вдумчивый аналитик самодержавия, точно описал главные трудности, с которыми столкнулись традиционные империи по вступлении в XX в. В своих "Записках" Витте указал, что рост политического сознания русского общества в сочетании с "не просто неуместными, но фатально неверными" действиями царя создали положение, в котором сохранение самодержавия сделалось невыполнимой задачей[141]. К ошибкам центра и мобилизации масс Витте добавлял еще угрозу со стороны национализма:

> «Окраины... начали мстить за все многолетние действительные притеснения и меры совершенно правильные, но с которыми не мирилось национальное чувство завоеванных инородцев.
>
> Вся ошибка нашей многодесятилетней политики – это то, что мы до сих пор не осознали, что со времени Петра Великого и Екатерины Великой нет России, а есть Российская Империя. Когда около 35% населения – инородцы, а русские разделяются на великороссов, малороссов и белороссов, то невозможно в XIX и XX вв. вести политику, игнорируя этот исторический капитальной важности факт, игнорируя национальные свойства других национальностей, вошедших в Российскую империю, – их религию, их язык и проч.
>
> Девиз такой империи не может быть: "Обращу всех в истинно русских". Этот идеал не может создать общего идеала всех подданных русского императора, не может сплотить все население, создать одну политическую душу»[142].

Царизму не удалось создать нацию в пределах всей империи или хотя бы привить национальное чувство коренному русскому населению, хотя то, что со стороны казалось империализмом, было для правителей страны "частью общих проектов строительства государства и нации"[143]. Царская Россия прекрасно справилась с задачей строительства государства и создания империи, однако потерпела неудачу в образовании полиэтнической "российской на-

ции" в рамках этой империи. История царизма – это история империи, которая время от времени вступала на путь нациестроительства, но эта государственная практика всегда вступала в конфликт со структурами и дискурсом империи. Имперское начало стремилось к ограничению, если не к подрыву национального в той же мере, в какой национальное разрушало стабильность и легитимность государства. В то время как Московское государство и имперская Россия сумели интегрировать центральные регионы империи (часто называемые "внутренними губерниями") в единую национальность, в отношениях между русской центральной областью и нерусскими периферии сохранились и даже усилились различия в силу неоднородной управленческой политики, компактного проживания местных этнических групп и русской колонизации[144].

После относительного успеха в завоевании и ассимиляции православного славянского населения центральной России (Владимира, Новгорода и других удельных княжеств) Московское государство вступило на путь "собирания" земель с неславянским и неправославным населением, таких, как Казань. В некоторых регионах царский режим сумел создать лояльных подданных путем трансформации культурной идентичности, но его политика была непоследовательной и разнохарактерной в высшей степени. Он не смог ни создать эффективную национальную идентичность, ни построить (или хотя бы как следует попытаться) этническую нацию даже среди русских. Местечковость, религиозная идентичность и распространенное восприятие России более в связи с образом царя и государства, чем в качестве единого народа осложнили конструирование межклассовых и межкультурных национальных отношений в рамках империи. Можно сказать, что царское правительство даже не смогло превратить крестьян в русских[145]. В отличие от Франции в России не существовало программы образования и сплочения миллионов людей вокруг идеи нации. Царская Россия представляет опыт неполного нациестроительства. Здесь уместно параллельное сравнение российского опыта с историей успешного создания Британской империи Англией и неудачей последней в Ирландии или со случаем успеха Франции в национализации "гексагона" и провалом в Алжире (как это показано Яном Лустиком [Ian Lustik])[146].

Россия была сложносоставным государством, которое характеризовалось неравными отношениями между "русской" метрополией, представлявшей хотя и полиэтническую, но культурно русифицированную правящую элиту, и нерусскими частями населения. Несмотря на все бессистемные усилия правящих органов в направлении национализации населения, гомогенизации и инкорпорации населения в единое "воображаемое сообщество", русской нации мешали запрограммированные традиции дискриминации и неравных отношений между метрополией и периферией, сопротивление нерусских культур ассимиляции и национализм нерусских народов. Хотя распад Российской империи произошел не в результате действия периферийных национализмов, а из-за растущего ослабления и дезинтеграции центра, к 1917 г. имперская легитимность была в значительной степени ослаблена. Элиты отказали монархии в поддержке, и в целом произошло отчуждение режима от интеллигенции и рабочих, стратегически сконцентрированных в крупнейших городах. Политика индустриализации и ограниченных реформ

после 1905 г. создала в имперском обществе новые политические группы, стремящиеся к представительству собственных интересов на политическом уровне, которое царь отказывался предоставить. В новом мире, где цивилизация отождествлялась с нацией, конституционализмом, экономическим развитием (которое царизм задерживал), а среди некоторых групп – с социализмом и революцией, политическая структура царизма (самодержавие) все в большей степени воспринималась как препятствие на пути дальнейшего развития.

В последние годы своего существования династия оказывалась все более политически некомпетентной и даже ненадежной. Испытываемые Россией в ходе Первой мировой войны поражения и колоссальные потери лишили императора и императрицу хрупкой ауры легитимности, их стали единодушно воспринимать как фигуры, далекие и даже чуждые интересам России. То, что с точки зрения династии в прошлом прибавляло ей могущества, а именно дистанцирование от народа, теперь стало фатальной помехой. Сочетание патриотизма элиты, национализма нерусских народов и усталости крестьян от нестерпимых жертв, приносимых во имя чуждого им дела, нанесло смертельный удар по монархии. Имперские принципы дифференциации и иерархии были несовместимы с современными идеями демократического представительства и эгалитарного гражданства, овладевшими умами большей части интеллигенции и городского общества. Не выдержав испытания войной, монархия потеряла последние ресурсы привлекательности для народа и легитимности, и в февральские дни 1917 г. Николай II не сумел найти военную поддержку, чтобы подавить народное сопротивление своему правлению даже в одном лишь городе империи.

[1] Слово “держава” встречается в названии политической организации генерала Александра Руцкого, в заглавиях книг лидера КПРФ Геннадия Зюганова и генерала Александра Лебедя, который был кандидатом на президентских выборах от одной из националистических партий. Книга последнего называется “За державу обидно”.

[2] См. например: *Федотов Г.П.* Судьбы империи // Новый град: Сб. статей. Нью Йорк, 1952; *Caroe O.* Soviet Empire. L., 1953, 1967; *Herling A.* The Soviet Slave Empire. N.Y., 1951; U. S. Library of Congress. Legislative Reference Service, The Soviet Empire: Prison House of Nations and Races. Wash., 1958; *Kolarz W.* Russia and Her Colonies. L., 1952; Communism and Colonialism: Essays by Walter Kolarz / Ed. G. Gretton. L., 1964; *Carrière d'Encausse H.* Decline of an Empire. N.Y., 1979; The Last Empire: Nationality and the Soviet Future / Ed. R. Conquest. Stanford, CA, 1986.

[3] Выборочный список включает: *Pryce-Jones D.* The Strange Death of the Soviet Empire. N.Y., 1995; *Gerner K.* The Baltic States and the End of the Soviet Empire. L., 1993; *Remnick D.* Lenin's Tomb: The Last Days of the Soviet Empire. N.Y., 1993; The Soviet Empire Reconsidered: Essays in Honor of Adam B. Ulam / Ed. S.R. Lieberman. Boulder, 1994; *Matlock J.P.* Autopsy on an Empire: American Ambassador. N.Y., 1995; *Cullen R.* Twilight of Empire: Inside the Crumbling Soviet Union. N.Y., 1991; *Dunlop J.B.* The Rise of Russia and the Fall of the Soviet Empire. Princeton, 1993; *Felshman N.* Gorbachev, Yeltsin and the Last Days of the Soviet Empire. N.Y., 1992; In a Collapsing Empire: Underdevelopment, Ethnic Conflicts and Nationalisms in the Soviet Union / Ed. M. Buttino. Milano, 1993; *Urban G.R.* End of Empire: The Demise of the Soviet Union. Wash., 1993; Nationalism and Empire: The Habsburg Empire and the Soviet Union / Ed. R.L. Rudolph and D.F. Good. N.Y., 1992; *Kapusciski R.* Imperium. N.Y., 1994.

[4] *Beissinger M.R.* The Persisting Ambiguity of Empire // Post-Soviet Affairs. 1995. Vol. XI. № 2. P. 155.

[5] Ibid.

[6] В том числе: конференция "Этническая политика великих держав: Габсбургская империя и Советский Союз", проведенная в Центре австрийских исследований Университета Миннесоты 26–28 апреля 1990 г. (материалы опубликованы Рудольфом и Гудом в процитированном выше сборнике); семинар Центра славистских исследований (SSRC) под названием "Конец империи: Причины и последствия" в Институте Гарримана, Колумбийского университета 20–21 ноября, 1994 г. (материалы опубликованы в: After Empire: Multinational Societies and Nation-Building: The Soviet Union and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires / Ed. K. Barkey, M. von Hagen. Boulder, CO, 1997); конференция "Дезинтеграция и восстановление империи: СССР и Россия в сравнительной перспективе" в Университете Калифорнии (San Diego) 10–12 января 1996 г. (материалы опубликованы в: The End of Empire? The Transformation of the USSR in Comparative Perspective. Armonk / Ed. K. Dawisha, B. Parrot. New York; London, 1997. Проблема исследовательского поля проанализирована в: *Beissinger M.R.* The Persisting Ambiguity of Empire; *Suny R.G.* Ambiguous Categories: States, Empire and Nations // Post-Soviet Affairs. 1995. Vol. XI. № 2. P. 185–196. См. также: *Lieven D.* Empire: The Russian Empire and its Rivals. L., 2000.

[7] *Pagden A.* Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain, and France, ca. 1500–ca. 1800. New Haven; London, 1995. P. 12.

[8] Ibid. P. 15.

[9] Ibid.

[10] Ibid. P. 16.

[11] Ibid. P. 17.

[12] Ibid. P. 27–28.

[13] *Doyle M.W.* Empires. Ithaca, 1986. P. 45.

[14] Ibid. P. 12.

[15] *Armstrong J.A.* Nations Before Nationalism. Chapel Hill, 1982. P. 131.

[16] *Doyle M.W.* Op. cit. P. 45.

[17] Ibid. P. 36.

[18] Как утверждает Александр Мотыль, периферия должна выделяться составом населения (классом, этничностью, религией или чем-то еще), иметь отличную территорию и отдельную систему управления или быть независимым обществом. *Motyl Al.J.* From Imperial Decay to Imperial Collapse: The Fall of the Soviet Empire in Comparative Perspective // Nationalism and Empire... P. 18.

[19] Конечно, по мере ослабления метрополии и усиления периферии, как в случае с империей Габсбургов после 1848 г., метрополия вынуждена вступать в политические сделки с периферией, как поступала Вена по отношены к Будапешту. Со временем империя может стать гибридным политическим организмом с различными автономными "королевствами" и "княжествами", которые более не подчиняются беспрекословно центру.

[20] *Göcek F.M.* The Social Construction of an Empire: Ottoman State Under Suleiman the Magnificent // Suleiman II and His Time / Ed. H. Inalcik, C. Kafadar. Istanbul, 1993. P. 93–108.

[21] *Beissinger M.R.* Demise of an Empire-State: Identity, Legitimacy, and the Deconstruction of Soviet Politics // The Rising Tide of Cultural Pluralism: The Nation-State at Bay? / Ed. C. Young Madison, 1993. P. 98, 99.

[22] Данный тезис убедительно раскрыт М. Бессинджером.

[23] *Brubaker R.* Citizenship and Nationhood in France and Germany. Cambridge, MA, 1992.

[24] Этот процесс внутренней политической и культурной интеграции, развития городских центров и консолидации государственных форм специалисты обычно считают характерным для западноевропейской истории, которая дала примеры первых национальных государств. Но В. Либерман убедительно доказал, что сходный процесс протекал на всем пространстве Евразии от Британии до Японии в период ранней новой истории, примерно между 1450 и 1830 гг.: *Lieberman V.* Introduction; *Idem.* Transcending East-West Dichotomies: State and Culture Formation in Six Ostensibly Disparate Areas // Modern Asian Studies. 1997. Vol. XXXI. P. 449–461, 463–546.

[25] *Hechter M.* Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536–1966. Berkeley, 1975. P. 60–64.

[26] Различие между этнической группой и национальностью/нацией не является неизбежно территориальным. Скорее, два упомянутых феномена имеют различное дискурсивное бытование. Дискурс этничности охватывает культуру, культурные права и ограниченное по-

литическое признание. Дискурс нации в основном посвящен народному суверенитету, государственной власти и контролю над территорией государства-родины. Тем не менее данные характеристики подвержены изменениям, можно указать на примеры нетерриториального национализма евреев (до сионизма), армян в XIX в. и цыган. О новых подходах к проблеме дефиниций в теории национализма см.: *Barrington L.W.* "Nation" and "Nationalism": The Misuse of Key Concepts in Political Science // Political Science & Politics. 1977. Vol. XXX. P. 712–716.

[27] Например: *Balibar E.* The Nation Form: History and Ideology // *Balibar E., Wallerstein I.* Race, Nation, Class: Ambiguous Identities. L., 1991. P. 86–106; *Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L., 1983, 1991.

[28] *Brubaker R.* Op. cit. P. 22, 27.

[29] Национальные государства и империи могут быть поняты как два полюса одного континуума, отличающиеся мобильностью, т.е. способные переходить время от времени друг в друга. Национальные государства могут казаться стабильными и гомогенными, но с ростом этнических, субэтнических и регионалистских движений они же предстают империями в глазах периферийного (subaltern) населения. Те, кто идентифицирует себя с господствующей национальностью в Бельгии, считают свою страну национальным государством. Но с позиции фламандского активиста, который чувствует на себе господство валлонского большинства, Бельгия является мини-империей. Термин "империя" оспаривался с точки зрения применения его к таким малым государствам, как Бельгия, Грузия или Эстония, так как считается аномальным определять национализирующееся государство как империю. Но именно в процессе ассимиляционной гомогенизации или дискриминации национализирующегося государства проявляются отношения различия и субординации, которые в данной статье рассматриваются как ингредиенты имперских отношений.

[30] См.: *Anderson B.* Op. cit. Ch. "Official Nationalism and Imperialism". P. 83–112; также неопубликованную статью Джейн Бурбанк: *Burbank J.* The Imperial Construction of Nationality.

[31] О турецком случае см.: *Suny R.G.* Religion, Ethnicity, and Nationalism: Armenians, Turks, and the End of the Ottoman Empire // In God's Name: Genocide and Religion in the Twentieth Century / Ed. O. Bartov, P. Mack. Oxford; New York, 2000.

[32] *Cooper F., Packard R.* Introduction // International Development and the Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge / Ed. F. Cooper, R. Packard. Berkeley; Los Angeles; London, 1997. P. 1–41.

[33] Наиболее знакомой является ленинская теория, утверждающая, что с падением уровня прибыли в развитых капиталистических государствах европейские страны были вынуждены встать на путь имперской эксплуатации для приращения капитала. Также известной является теория Дж. Гобсона, на которой основывал свои выводы Ленин, гласящая, что несбалансированное распределение доходов в капиталистических обществах приводит к ограничению потребления низших классов и к сверхприбыли высших классов, что, в свою очередь, вынуждает искать новые рынки сбыта в неразвитых странах. Историки, критически относящиеся к экономическому детерминизму, такие, как К. Хейес, высказали тезис о том, что появление европейских колониальных империй было обусловлено не императивами капитализма, а национальными интересами или национализмом метрополии.

[34] *Doyle M.W.* Op. cit. P. 71–72.

[35] Describing Empire: Post-Colonialism and Textuality / Ed. Ch. Tiffin, A. Lawson. London; New York, 1994. P. 3.

[36] *Said E.W.* Orientalism. N.Y., 1978; *Idem.* Culture and Imperialism. N.Y., 1993.

[37] *Cooper F., Stoler A.L.* Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda // Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World. Berkeley; Los Angeles, 1997. P. 1.

[38] Ibid.

[39] Ibid. P. 9.

[40] Как отмечают Стоулер и Купер, "основное противоречие империи" заключается в том факте, что "инородность колонизованных народов не была чем-то внутренне присущим или неизменным, эта инородность должна была поддерживаться социальной практикой... Однажды твердо установленные социальные границы не остаются неизменными" (Ibid. P. 7).

[41] Один из таких "фаталистов", Александр Мотыль, предлагает проводить различие между имперским закатом и имперским коллапсом. Мотыль показал роль кризиса в окончатель-

ном коллапсе империи. Имперский закат случается, "когда невозможно поддерживать абсолютную власть центра над периферией, а периферия действует вопреки воле центра". Вторая форма имперского заката заключается в потере абсолютистского характера власти императора. Однако сложно согласиться с Мотылем в том, что "власть императора должна быть относительно абсолютной для того, чтобы его решения могли претендовать на статус имперских". Такое определение противоречит опыту тех империй XIX в., которые были парламентскими монархиями или республиками. Разумнее остановиться на формулировке Дойля, гласящей, что для сохранения собственной эффективности метрополия должна поддерживать внутреннее политическое единство, способное противостоять реальному или потенциальному сопротивлению периферии. Переход метрополии от абсолютизма к разделению власти не ведет к закату империи, если элиты остаются единодушными в области имперской политики (*Motyl A*. From Imperial Decay to Imperial Collapse: The Fall of the Soviet Empire in Comparative Perspective // Nationalism and Empire... P. 36–40).

[42] Ibid. P. 40, 36–37.

[43] Джереми Кинг обратил мое внимание на тот факт, что сходный процесс проходил в Австро-Венгерской империи, в которой немецкая, чешская и венгерская городская буржуазия отказала монархии в поддержке в конце XIX – начале XX в.

[44] *Kahler M*. Empires, Neo-Empires, and Political Change: The British and French Experience // The End of Empire?.. P. 288. Эта делегитимизация империи проходила в несколько исторических этапов, не только после двух мировых войн, но, например, и в середине XVIII в., когда Французская, Испанская и Британская империи начали распадаться в Америке. См.: *Pagden A*. Op. cit. C. 1500–1800.

[45] Ibid.

[46] *Bushkovitch P*. What is Russia? Russian National Consciousness and the State 1500–1917 (неопубликованная работа). P. 3.

[47] *Wortman R*. Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy. Vol. I: From Peter the Great to the Death of Nicholas I. Princeton, 1995.

[48] Ibid. P. 6.

[49] Данный тезис подробно раскрыт в: *Kappeler A*. Russland als Vielvolkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall. Munich, 1992. Я использовал французский перевод, сделанный Ги Имартом: La Russie, Empire multiethnique. P., 1994. P. 25–30.

[50] *Riasanovsky N.V*. Historical Consciousness and National Identity: Some Considerations on the History of Russian Nationalism. New Orleans, 1991. P. 2–3; *Pritsak O*. The Origin of Rus // Russian Review. 1977. Vol. XXXVI. № 3. P. 249–273.

[51] *Kivelson V*. Merciful Father, Impersonal State: Russian Autocracy in Comparative Perspective // Modern Asian Studies. 1997. Vol. XXXI. N 3. P. 637–638.

[52] *Cherniavsky M*. Russia // National Consciousness, History, and Political Culture in Early-Modern Europe / Ed. O. Ranum. Baltimore; London, 1975. P. 119–121.

[53] *Guroff G., Guroff A*. The Paradox of Russian National Identity (Доклад, прочитанный на конференции Russian Littoral Project "Влияние этничности на российскую внешнюю политику". 1993. Май).

[54] *Hellie R*. Slavery in Russia, 1450–1725. Chicago; London, 1982. P. 392.

[55] Ibid.

[56] *Kivelson V*. Op. cit. P. 643.

[57] *Wortman R*. Op. cit P. 25.

[58] Ibid. P. 28.

[59] *Cherniavsky M*. Op. cit. P. 123; *Idem*. Khan or Basileus: An Aspect of Russian Medieval Political Theory // Journal of the History of Ideas. 1959. Vol. XX. P. 459–476; репринт: The Structure of Russian History: Interpretive Essays / Ed. M. Cherniavsky. N.Y., 1970. P. 65–79; *Idem*. Tsar and People. Studies in Russian Myths. New Haven, 1961.

[60] *Bushkovitch P*. The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia // Harvard Ukrainian Studies. 1986. Vol. X. № 3/4. P. 363.

[61] *Khodarkovsky M*. From Frontier to Empire: The Concept of the Frontier in Russia, Sixteenth-Eighteenth Centuries // Russian History. 1992. Vol. XIX. № 1–4. P. 115–128; *Idem*. Where Two Worlds Met: The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1600–1771. Ithaca, 1992; *Idem*. Of Christianity, Enlightenment and Colonialism: Russia in the North Caucasus, 1550–1800 // Journal of Modern History. 1999. Vol. LXXI. № 2. P. 394–430.

[62] *Raeff M*. Patterns of Russian Imperial Policy Toward the Nationalities // Soviet Nationality Problems / Ed. E. Allworth. N.Y., 1971. P. 22–42.
[63] *Slezkine Y*. Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North. Ithaca; London, 1994. P. 41–45.
[64] Ibid. P. 44–45.
[65] Бушкович обратил внимание на малоизвестную тенденцию XVII в., которую он назвал "славянским ренессансом". Данное интеллектуальное течение развивалось повсеместно, но особенно активно в Польше и Хорватии, и утверждало древнее и благородное происхождение славян. Польские авторы выводили славян от древних сарматов. Симеон Полоцкий ввел эту идею в русскую среду. В XVIII в. та же идея проникла в труды Татищева и Ломоносова, став частью их государствоцентричных историй. Данное течение полностью исчезло с расцветом имперской идеологии, основанной на идеях просвещения. Так, нет никаких следов его влияния на творчество Карамзина (*Bushkovitch P*. What is Russia? P. 4–7).
[66] *Cracraft G*. Empire Versus Nation: Russian Political Theory Under Peter I // Harvard Ukrainian Studies. 1986. Vol. X. № 3/4. P. 524–540; репринт: Major Problems in the History of Imperial Russia / Ed. J. Cracraft. Lexington; Toronto, 1994. P. 224–234. Цитаты здесь и далее даны по второй публикации.
[67] *Wortman R*. Op. cit. P. 33.
[68] Ibid. P. 38.
[69] Ibid. P. 6.
[70] Ibid. P. 41.
[71] Ibid. P. 44.
[72] Ibid. P. 61.
[73] Ibid. P. 64.
[74] *Cherniavsky M*. Russia. P. 141.
[75] Ibid. P. 140.
[76] *Cracraft J*. Empire Versus Nation. P. 225.
[77] *Wortman R*. Op. cit. P. 81.
[78] Ibid. P. 82; проблема государства как защитника интересов дворянства разобрана в: *Suny R.G*. Rehabilitating Tsarism: The Imperial State and its Historians // Comparative Studies in Society and History. 1989. Vol. XXXI. № 1. P. 168–179.
[79] *Wortman R*. Op. cit. P. 82–83.
[80] *Whittaker C.H*. The Idea of Autocracy Among Eighteenth-Century Russian Historians // Imperial Russia: New Histories for the Empire / Ed. J. Burbank, D. Ransel. Bloomington; Indianapolis, 1998. P. 32–59.
[81] Ibid. P. 41.
[82] *Wortman R*. Op. cit. P. 136.
[83] *Raeff M*. Patterns of Russian Imperial policy Toward the Nationalities; *Idem*. In the Imperial Manner // Catherine the Great: A Profile / Ed. M. Raeff. N.Y., 1972. P. 197–246; *Starr S.F*. Tsarist Government: The Imperial Dimension // Soviet Nationality Policies and Practices / Ed. J. Azrael. N.Y., 1978. P. 3–38.
[84] *Khodarkovsky M*. "Not by Word Alone": Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia // Comparative Study of Society and History. 1996. Vol. XXXVIII. № 2. P. 267–293.
[85] *Slezkine Y*. Op. cit. P. 47–71; *Kappeler A*. La Russie. P. 47.
[86] Цит. по: *Kappeler A*. Russland als Vielvolkerreich... S. 121; *Wortman R*. Op. cit. P. 136–137.
[87] *Wortman R*. Op. cit. P. 170.
[88] Ibid. P. 217.
[89] Ibid. P. 218.
[90] Ibid. P. 221.
[91] Ibid. P. 222.
[92] *Szeftel M*. The Form of Government of the Russian Empire Prior to the Constitutional Reforms of 1905–06 // Essays in Russian and Soviet History in Honor of Geroid Tanquary Robinson / Ed. J.Sh. Curtiss. N.Y., 1962. P. 105–119.
[93] Ibid. P. 230.
[94] *Lieberman V*. Transcending East-West Dichotomies.

[95] О Франции см.: *Dewald J.* Pont-St-Pierre 1398–1789: Lordship. Community, and Capitalism in Early Modern France. Berkeley; Los Angeles; London, 1987. P. 284.

[96] *Sewell W.H., Jr.* The French Revolution and the Emergence of the Nation Form. P. 13 (неопубликованный доклад, прочитанный на конференции в Purdue University, посвященной трансатлантической революционной традиции, а также на семинаре "Нации и национализм" в Университете Чикаго 14 января 1998 г.).

[97] *Brooks J.* When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861–1917. Princeton, 1985. P. 214.

[98] Ibid. P. 215.

[99] Необходимо указать на то, что понятие "национальное" может также служить для обозначения "целого политического сообщества". Данное инклюзивное относительно всего населения значение понятия "национальный" часто смешивается со значением, исходящим из дискурса нации, т.е. объединением людей, верящих в то, что они обладают правом на собственное политическое управление благодаря сходности культурных характеристик.

[100] По моему мнению, существует серьезная методологическая проблема с интерпретацией популярной литературы как своеобразного окна в крестьянский мир. Не всегда покупка книги означает принятие читателем взглядов автора. Репрезентации популярной литературы не обязательно отражают даже взгляды автора, а, скорее, его идеализированное представление о том, что хотят читать крестьяне. Художественность и литературное мастерство оказывают влияние прежде всего на эмоциональную сферу. При анализе популярной литературы как исторического источника должны также быть учтены рамки формы, жанра, литературные стереотипы и цензура. Рынок не может считаться совершенным инструментом выражения суверенной воли покупателя, который якобы способен без посредника свободно делать свой выбор.

[101] Memoir on Ancient and Modern Russia / Translated, edited, and introduced by Richard Pipes. Cambridge, MA, 1959.

[102] Например: *Layton S.* Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy. Cambridge, 1994; *Jersild A.* Colonizing the Caucasus: Muslims, Mountaineers, and Russification, 1845–1917. Forthcoming.

[103] Мое внимание к этому утверждению привлек Кеннет Черч, проиллюстрировавший его в своей работе, посвященной русскому правлению в Западной Грузии. См.: *Church K.* Production of Culture in Georgia for a Culture of Production. 1996 (неопубликованная статья).

[104] Цит по: *Layton S.* Op. cit. P. 108.

[105] Ibid. P. 53.

[106] Кеннет Черч соглашается с Сюзан Лэйтон в том, что русский взгляд на грузинскую женщину как на воплощение опасности присутствует в литературных текстах. Но анализ путевых дневников позволяет также обнаружить иной образ грузинской женщины, воплощающий не просто квинтэссенцию женской красоты, но и "привлекательную жертву в истории мусульманских завоеваний" и "жертву описанных в этих же дневниках грузинских мужчин – ленивых, лживых и слабохарактерных" (P. 4). Грузинские женщины не были просто ориентализированы, они часто воспринимались "как падшие христиане, конечно, развращенные и неразвитые, но поддающиеся исправлению" (P. 5). См.: *Church K.* Conjuring "the Most Beautiful Women in the World" in Nineteenth-Century Descriptions of Georgian Women (доклад на ежегодной конференции AAASS в Boca Raton, Florida. 1998. 26 сентября).

[107] *Layton S.* Russian Literature and Empire. P. 254.

[108] *Шевырев С.* Взгляд русского на современное образование Европы // Москвитянин. 1841. № 1. С. 219. Цит. по: *Riasanovsky N.* Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825–1855. Berkeley; Los Angeles, 1967. P. 134.

[109] *Riasanovsky N.* Nicholas I and Official Nationality. P. 77.

[110] Цит. по: Там же. С. 118–119.

[111] В Западной Европе после Французской революции возник новый образ монархии, в котором монарх более не изображался богом, а принял вид обыкновенного смертного, разделяющего общераспространенные семейные ценности. Монархи "стали примерами человеческого поведения, скромной добродетели, которая должна была вызывать восхищение среди их подданных". Идеализация королевской семьи возвысила правящую династию до уровня символа нации. Данное изменение образа монархии сократило дистанцию между

монархом и его народом, так как и тот и другой теперь состояли в общей нации. Этот идеал буржуазной монархии принял своеобразную форму в России. Николай I идентифицировал династию с исторической судьбой российского государства и русского народа. "Его сценарий... изображал императора в качестве воплощения всех атрибутов западной монархии, но в тоже время как члена своей семьи, человеческое существо, возвышенное в силу своего происхождения и принадлежности к правящей семье, которая воплощала высшие человеческие ценности... Частная жизнь царя была богато декорирована и выставлена на обзор русской публики в соответствии с западным идеалом" (*Wortman R*. Op. cit. P. 402; *Mosse G*. Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe. Madison, 1985. Passim.)

112 *Anderson B*. Op. cit. P. 86–87, 110.

113 Ibid. P. 109–110.

114 *Wortman R*. Op. cit. P. 402.

115 *Pollard A.P*. The Russian Intelligentsia: The Mind of Russia // California Slavic Studies. 1964. Vol. III. P. 15.

116 *Chaadaev P*. Philosophical Letters and Apology of a Madman / Trans. and introduced by Mary-Barbara Zeldin. Knoxville, TN, 1969. P. 174.

117 См.: *Jersild A*. Khomiakov and Empire: Faith and Custom in the Borderlands (неопубликованный доклад, сделанный на ежегодной конференции AAASS в Boca Raton, Florida, 26 сентября 1998 г.).

118 *Walicki A*. The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought / Trans. by H. Andrews-Rusiecka. Oxford, 1975.

119 *Walicki A*. A History of Russian Thought From the Enlightenment to Marxism / Trans. by H. Andrews-Rusiecka. Stanford, 1979. P. 92.

120 *Bushkovitch P*. What is Russia?.. P. 12.

121 *Walicki A*. A History of Russian Thought... P. 137.

122 *Белинский В.Г*. Полн. собр. соч. М., 1953–1959. Т. VII. С. 435; *Walicki A*. A History of Russian Thought... P. 140.

123 *Белинский В.Г*. Полн. собр. соч. Т. X. С. 29; *Walicki A*. A History of Russian Thought... P. 143.

124 *Зайончковский П.А*. Кирилло-мефодиевское общество (1846–1847). М., 1959.

125 Погодинское письменное наследие рассеяно, но может быть репрезентативно представлено в: *Барсуков Н*. Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб., 1888–1910. Т. 22; Борьба не на живот, а на смерть с новыми историческими ересями. М., 1874; Собрание статей, писем и речей по поводу славянского вопроса. М., 1978. Подробный анализ взглядов Погодина дан в: *Riasanovsky N*. Nicholas I and Official Nationality. Passim.

126 О гражданственности см. статьи Дова Ярошевского и Остина Ли Джерсилда в: Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917 / Ed. D.R. Brower, E.J. Lazzerini. Bloomington, 1997. P. 58–79, 101–114.

127 *Anderson B*. Op. cit. P. 57.

128 *Weeks T.R*. Nation and State in Late Imperial Russia: Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863–1914. DeKalb, IL, 1996. P. 70–91.

129 *Kreindler I*. A Neglected Source of Lenin's Nationality Policy // Slavic Review. 1977. Vol. XXXVI. № 1. P. 86–100.

130 Удивительно глубокая картина истории русификации дана в: Russification in the Baltic Provinces and Finland, 1855–1914 / Ed. C. Thaden. Princeton, 1981. P. 7–9. Passim.

131 *Slocum J.W*. The Boundaries of National Identity: Religion, Language, and Nationality Politics in Late Imperial Russia / Ph.D. diss., University of Chicago, 1993. P.10.

132 Ibid. P. 4–5.

133 *Edelman R*. Gentry Politics on the Eve of the Russian Revolution: The Nationalist Party. New Brunswick, 1980; *Suny R.G*. The Making of the Georgian Nation. Bloomington, IN; Stanford, CA., 1988; второе издание: Bloomington, IN, 1994. P. 142.

134 *Heuman S*. Kistiakovsky: The Struggle for National and Constitutional Rights in the Last Years of Tsarism. Cambridge, MA, 1998. P. 130–146.

135 *`Slocum J.W*. Op. cit. P. 214.

136 Ibid. P. 216.

137 Ibid. P. 256.

138 Ibid. P. 258.

[139] Этот конфликт противоположных взглядов на пути конструирования современного русского политического сообщества проанализирован в: *Sanborn J.A.* Drafting the Nation: Military Conscription and the Formation of a Modern Polity in Tsarist and Soviet Russia, 1905–1925 / Ph. D. diss., University of Chicago, 1998.
[140] *Weeks T.R.* Op. cit. P. 131–192.
[141] *Wcislo F.C.* Witte, Memory, and the 1905 Revolution: A Reinterpretation of the Witte Memoirs // Revolutionary Russia. 1995. Vol. VIII. № 2. P. 175.
[142] Ibid. P. 176. Цит. по: *Витте С.Ю.* Избранные воспоминания, 1849–1911. М., 1991. С. 586. – *Примечание переводчика.*
[143] *Beissinger M.R.* The Persisting Ambiguity. P. 2.
[144] Этому наблюдению я обязан Кеннету Черчу, давшему тщательный и критический разбор одной из моих более ранних работ.
[145] Данная идея была предложена Романом Шпорлюком.
[146] *Lustick I.* State-Building Failure in British Ireland and French Algeria. Berkeley, 1985.

В.А. Шнирельман

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД КАК НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ

ЦИВИЛИЗАЦИЯ ВМЕСТО НАЦИИ

Во второй половине 1980-х – 1990-х годах кризис марксизма-ленинизма как научной парадигмы заставил российских ученых спешным порядком искать ему замену. В качестве таковой в российской науке необычайную популярность получил цивилизационный подход. На первый взгляд это кажется удивительным, ибо его научные основы и ныне остаются слабо разработанными. Однако, как представляется, высокий спрос на цивилизационный подход диктуется вовсе не научными, а привходящими идеологическими и политическими факторами. В данной работе я покажу, что цивилизационный подход, который его сторонники превозносят как гуманистический, делающий акцент на человека[1], на самом деле является попыткой научного оправдания национализма, порой именно этнического национализма.

Действительно, авторы ряда учебников учат студентов тому, что "цивилизация является сообществом людей с основополагающими духовными ценностями, устойчивыми чертами социально-политической организации, культуры, экономики и психологическим чувством принадлежности", тип цивилизации трактуется ими как "тип развития определенных народов, этносов"[2]. Эта дефиниция до боли напоминает ту, которой десятилетиями пользовались советские этнографы для характеристики этноса и которая в своей основе восходит к сталинскому определению нации ("исторически сложившаяся устойчивая общность языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры"[3]), в свою очередь, заимствованному у Отто Бауэра[4]. Иногда, правда, дается более общее определение, где цивилизация выступает "социаль-

ной культурно-исторической системой, объединяющей на суперэтническом уровне население, органически связанное с конкретной природно-пространственной средой". Но и здесь главным фактором называется самосознание, чувство своей цивилизационной принадлежности и противопоставление себя "другим"[5].

Иногда "сознание единства людей, принадлежащих к данному народу, нации", признается отличительным признаком России как цивилизации[6]. Цивилизационный подход, изложенный таким образом, по сути дает право каждому народу (этносу) считать себя особой цивилизацией и создает почву для бурных, хотя и достаточно бесплодных, дискуссий о том, кто достоин статуса цивилизации, а кто нет. Особое напряжение таким спорам создает утверждение о том, что далеко не всем народам суждено сформировать свою цивилизацию[7]. Тем самым подрывается принцип равноправия культур, приверженность которому декларируют многие адвокаты цивилизационного подхода.

ПРИХОД ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ПАРАДИГМЫ

Основы для этого "нового" подхода в российской мысли появились достаточно давно. Они были заложены еще в XIX в. славянофилами и Н.Я. Данилевским[8], развиты русскими эмигрантами-евразийцами в 1920-х годах. Затем, уже в 1970–1980-х годах их идеи были извлечены из забвения мыслителем-маргиналом Л.Н. Гумилевым[9]. С начала 1980-х годов идеи цивилизационного подхода вызревали в среде медиевистов и востоковедов[10]. Однако первым профессиональным советским ученым, сформулировавшим основы цивилизационного подхода и придавшим ему респектабельность, стал известный историк М.А. Барг (1915–1991). На излете перестройки российские ученые начали открыто выражать свою неудовлетворенность общепринятым марксистским формационным подходом, упрощавшим красочную картину реальной жизни общества и его отдельных представителей и сводившим ее к сухим социологическим закономерностям, за которыми исчезала сама человеческая личность[11]. Ценность последней была одним из важнейших демократических лозунгов перестройки, и Барг увидел в этом долгожданную возможность отказаться от ортодоксальной исторической схемы и "перенести центр тяжести исторического исследования на феномен человеческой жизни в ее повседневности, во всех проявлениях и связях, и прежде всего в процессе реализации человеком своей родовой сущности, производстве условий своей жизни". В устах Барга цивилизационный подход был "обозначением идеальной тотальности общественной жизни, творческой активности людей в рамках определенной пространственно-временной целостности"[12]. С одной стороны, Барг видел в цивилизации определенную культурную целостность и подчеркивал роль в ней субъективного начала, а с другой, призывал внимательно анализировать взаимоотношения человека с внешним объективным миром. В итоге "цивилизация обнимала все сферы материальной и духовной жизни общественных индивидов на определенной ступени их развития"[13].

Особое внимание Барг призывал уделять этническому фактору, этническим стереотипам поведения, традиционным формам сознания, включая мифы, в развитии отдельных цивилизаций. И хотя он не настаивал на обязательном совпадении границ цивилизации с этнополитическими общностями (цивилизация могла включать несколько таких общностей), по сути в своих рассуждениях он приходил к выводу о взаимодействии двух неразрывно связанных факторов в общественной жизни – социологического (формационного) и этнологического (неформационного, "органического"). Их специфические взаимоотношения придавали, по его словам, неповторимый облик разным цивилизациям, и он разделял два типа исторического развития – "европейский" и "восточный", из которых первый обусловливал кумулятивное линейное развитие, а второй был связан с развитием циклическим. Именно в первом случае, по мнению Барга, было возможно говорить о смене формаций; ко второму же этот по сути "европоцентристский" подход оказывался неприложим. Тем самым, в отличие от марксистского учения, особенности развития определялись по Баргу специфическими чертами отдельных цивилизаций, отличавшихся "устойчивой преемственностью форм мировосприятия и мироотношения, стилей мышления и поведения, т.е. тех структур культуры, которые основаны на национальных традициях и которые определяют этические и эстетические ценности и приоритеты"[14].

Позднее в рассуждениях Барга появились такие понятия, как "народ" и его "духовная жизнь", базирующиеся прежде всего на "религиозных представлениях". "Народ" рассматривается как единство со своими стереотипами поведения и "ментальностью", которые имели "надклассовый характер", и их не могли подорвать никакие социальные антагонизмы. И сколько бы Барг ни настаивал на том, что в основе цивилизационного подхода лежала отдельная человеческая личность, фактически субъектом исторического развития в его концепции оказывалась личность не индивидуальная, а коллективная – народ, нация, этническая общность[15]. Правда, критикуя формационный подход, Барг не решался полностью от него отказаться. Напротив, достоинство концепции цивилизации он усматривал в том, что она "включала как объективный (формационный), так и субъективный (антропологический) аспекты истории"[16].

Тем не менее в его концепции цивилизационная общность решительно оттесняла классовую, и место классовой идеологии заступала идеология националистическая с типичным для нее "органическим" мировоззрением. Это подтверждает и другой сторонник цивилизационного подхода, известный историк А.А. Искендеров, отмечающий, что цивилизация "имеет дело прежде всего с культурой, духовно-нравственными ценностями, стоящими выше любых классовых интересов и партийных пристрастий, а главное – выражает интересы общества в целом, объединяя всех живущих на данной территории, в данном государстве или регионе людей идеей принадлежности к данной исторической общности (самоидентификации)"[17]. В свою очередь, Н.Я. Бромлей определяет цивилизацию как "единство экономической, политической и культурной сферы жизнедеятельности общества"[18]. Другие сторонники цивилизационного подхода также нередко отождествляют цивилизацию с конкретным обществом, "этнополитической общностью" или даже государством[19].

Правда, имеются основания сомневаться в том, что цивилизация совпадает с обществом и, в особенности, что включенное в нее учеными население обладает единым самосознанием. Отчасти это признают и некоторые сторонники цивилизационного подхода. Так, И.Б. Орлова согласна с тем, что якобы общая идентичность обитателей Евразии, в наличии которой у нее нет сомнений, не осознается ими как "евразийская"[20]. Е.Б. Черняк соглашается с тем, что население традиционных цивилизаций не осознавало своей цивилизационной принадлежности. Однако он верит, что для современных цивилизаций такое чувство характерно[21].

ЕВРАЗИЙСКАЯ, РУССКАЯ ИЛИ РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ?

"Историческая общность" может представляться по-разному. Некоторые призывают определять нацию в западных терминах как гражданскую категорию[22], другие, и прежде всего бывшие советские специалисты по "национальным отношениям", не желают расставаться с пониманием нации в этническом смысле[23]. Однако и то, и другое допускает применение цивилизационного подхода. Мало того, сдвиг от политики к культуре, наблюдаемый в современном глобализующемся мире, создает благоприятную почву для замены понятия "нация" на "цивилизацию". Во-первых, этому способствует ослабление национальных государств, ибо их неспособность эффективно выполнять свои прежние функции ведет к созданию государственных коалиций типа "Объединенной Европы" ради выживания в современном мире. Во-вторых, рост открытости государственных границ и роли транснациональных общностей порождает у политически слабых групп надежду на поддержку со стороны зарубежных "соплеменников", чувство общности с которыми основано на культурно-языковом родстве или религиозном единстве. В-третьих, сам термин "цивилизация" в общественном восприятии заключает в себе престижный момент, прежде связывавшийся с нацией. Предполагается, что как государственная власть, так и международное сообщество будут в большей мере считаться с "цивилизацией", чем с народом или этнической группой. Наконец, в "цивилизации" некоторые российские интеллектуалы нашли удачную замену "империи" тогда, когда последняя начала рассматриваться сугубо негативно. Понятие "цивилизация" помогало ее реабилитировать[24].

Используя цивилизационный подход, одни авторы называют Россию "европейской цивилизацией", другие – "евразийской", одни – "русской", другие – "российской". К "европейской цивилизации" Россию относят люди демократических убеждений[25]. В частности, с этим подходом солидаризировался лидер партии "Яблоко" Г.А. Явлинский в своем выступлении в Российском государственном гуманитарном университете в 2001 г.[26]

Вместе с тем, как подчеркивают некоторые аналитики, стремление считать себя особой цивилизацией развилось в России 1990-х годах как результат обманутых ожиданий и оскорбленного национального достоинства. Действительно, как это сформулировал А.С. Панарин, на рубеже 1980–1990-х годов в обществе господствовало ощущение одиночества и

понимание своего состояния как отклоняющегося от "нормальной цивилизованности". Поэтому сам он, отказываясь от формационного подхода, видел перспективу России в "возвращении в цивилизацию". Тогда он призывал к "расширению горизонта собственного бытия" и "гуманистическому универсализму", отказу от формационного подхода, "расчленяющего единство человеческого рода", отделению идеологии от государства и "доверию к историческому опыту других народов". Он выступал за "универсалистскую перспективу общечеловеческого спасения и совместного будущего"[27].

Однако долго это не продлилось. Отсутствие быстрых перемен к лучшему, глубокий экономический кризис и отсутствие политической стабильности в России, а также тщетные ожидания солидной помощи Запада заставили вновь воспринимать его как враждебную силу и говорить о несовместимости западной и российской цивилизаций[28]. Тот же А.С. Панарин после событий октября–декабря 1993 г. резко сменил курс и заявил о крахе ожиданий возвращения в "европейский дом". Теперь он заметил, что ряд ключевых западных политических понятий (типа нации) имеют в незападном контексте иное содержание и их реализация приводит не столько к восстановлению социального порядка, сколько к росту напряженности, агрессивности и сепаратизму. Он был шокирован распадом СССР, резким ослаблением новых, возникших на его пространстве государств, включая Россию, и стремлением этнократических элит к "этническим чисткам". Это и привело его к геополитике, заставившей навсегда отбросить мысль о "единстве человеческого рода". Теперь расчленение последнего его уже не смущало[29], и он открыто встал на позиции "евразийского неоконсерватизма"[30], хотя аналитики усматривают в западном консерватизме отчетливую тенденцию к "культурному расизму"[31].

Такие настроения и вызывают стремление дистанцироваться от "европейской цивилизации" и конструировать особую "евразийскую". Однако, во-первых, сам термин "евразийская цивилизация" нагружается различными авторами разными смыслами, во-вторых, некоторые его решительно не приемлют. Среди таких авторов можно выделить, с одной стороны, интеграционистов, а с другой, борцов за империю. Интеграционисты, как правило, представлены интеллектуалами нерусского или смешанного происхождения, стоящими за реальное равенство различных этнических групп. Борцы за восстановление и сохранение империи составляют две разных группы. Одни из них вслед за Н.С. Трубецким понимают, что без союза русских с другими этническими группами, прежде всего тюркскими, осуществить этот проект будет невозможно. Поэтому они идут на компромисс и готовы пожертвовать названием "Россия", принимая название "евразийская цивилизация". Мало того, в евразийском проекте они видят удачный ход для противодействия авторитарным этнократиям, а также нейтрализации русского этнического национализма и шовинизма[32]. Для вторых главной проблемой кажется сохранение идентичности, и они всеми силами настаивают на том, что и государство, и цивилизация должны считаться "русскими".

Начнем с интеграционистов. Татарский ученый Н.М. Мириханов считает, что многоэтничное государство не может называться по имени одного

народа. Он рисует прямую преемственность между Золотой Ордой и Российской империей и подчеркивает, что не менее четверти русских аристократических родов происходили из "тюрко-татар". Поэтому он полагает, что России следует называться Евразийской Федерацией[33]. Видный российский политик, член Совета Федерации, дагестанец Р.Г. Абдулатипов, также делает акцент на многоэтничности и поликонфессиональности России. Поэтому он использует в качестве синонимов такие термины, как "российская цивилизация", "российский суперэтнос", "евразийская держава", вкладывая в них демократическое содержание[34]. Такую позицию разделяют бывший председатель Президиума Верховного Совета Чечено-Ингушской АССР, главный редактор журнала "Жизнь национальностей" Х.Х. Боков[35] и бывший спикер российского парламента Р.И. Хасбулатов[36]. Философ Э.С. Кульпин соглашается с тем, что все пространство императорской России и бывшего Советского Союза было занято единым "российским суперэтносом". Однако, по его мнению, последний был в своей основе не русским, а "славяно-тюркским" и сложился при слиянии двух "центров кристаллизации" – Москвы и Казани[37]. Поэтому он уже много лет трудится над созданием научных основ для такой конструкции. Культуролог А.Я. Флиер подчеркивает изначальную гетерогенность "российской цивилизации"[38]. Писатель Я.А. Кеслер, создавший фантастическую версию истории "русской цивилизации", тоже пишет о "многонациональном евроазиатском народе" и включает в него балто-славян, угров и тюрков. Но в его представлении этот народ оказывается "русским народом", теряющим какую-либо этничность и включающим кроме русских любое этническое меньшинство, живущее в России и владеющее "русской языковой культурой". Термин "россияне" он с негодованием отвергает[39].

Русским борцам за империю такой подход решительно не подходит. У них наблюдается двоякое отношение к понятию "Евразия". Для одних оно является "псевдонимом" России, как это отметил философ А.С. Панарин[40], полагавший, что лишь евразийство способно удовлетворить российское самосознание и создать условия для нормальных взаимоотношений с мусульманскими народами. Русоцентризм и панславизм, на его взгляд, вели лишь к конфронтации[41]. Поэтому он и писал об особом "евразийском народе", населявшем хартленд[42], в чем его взгляды совпадали с теми, что излагались на страницах газеты "День"/"Завтра". Эту особенность современного евразийства отметили некоторые участники заседания, устроенного редакцией журнала "Вопросы философии" в 1994 г., увидевшие в нем новую спасительную и в то же время опасную идентичность для потерявшей свои государственные основы советской общности[43].

Но другие видят в "евразийском подходе" покушение на русское национальное самосознание и в то же время считают, что только русские могут претендовать на имя "евразийцев"[44]. Соглашаясь видеть в России многонациональное "евразийское государство" и смело оперируя такими терминами, как "Евразия", "евразийское пространство", публицист К.Г. Мяло и историк Н.А. Нарочницкая опасаются, что "евразийская концепция" ведет к размыванию русского самосознания, и настаивают на том, что страна должна называться Россией, а не Евразией. Они воспринимают евразийство как заговор, направленный на разрушение России и денационализацию

русского народа во имя "нерусских и неправославных интересов". Их возмущают попытки лишить русских своего имени, и поэтому они пишут о "великой русской православной цивилизации"[45]. С этим соглашается консервативный политик Ю. Булычев, однако он отказывается понимать "русскость" в этническом плане и связывает ее с православием[46]. Академик Н.Н. Моисеев полагал, что сутью евразийства является вовсе не православно-мусульманский симбиоз, ибо исламская цивилизация была русским чужда. "Истинное евразийство" он видел в пространственном расположении России между двух океанов и определял ее миссию как "не единение с мусульманским Востоком, а организацию всего евразийского Севера". Правда, он подчеркивал, что у русских накопился вековой опыт мирного сосуществования с мусульманами[47]. Имеется и еще один подход, который отстаивает вице-президент Международной Славянской академии, философ В.Л. Калашников. Он пишет о "славянской цивилизации", отождествляя ее с Россией – СССР и противопоставляя "евразийской". В то же время и он подчеркивает, что идея "российской нации" направлена против русского народа[48].

ЗАЧАРОВАННЫЕ "ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ"

В 1990-е годы появилось немало вдохновенных пропагандистов "русской цивилизации"[49]. Такие штудии имеют одну характерную особенность, отмеченную С. Аверинцевым в его выступлении на одной из конференций по евразийству. Он привлек внимание участников к тому любопытному обстоятельству, что, если в Западной Европе развитием богословия занимались профессиональные теологи, то в России XIX в. эту нишу заполняли никем не уполномоченные помещики (Хомяков, братья Киреевские, Аксаков). Этот пример показался ему интересной особенностью отношения российских людей к сфере профессиональных знаний[50].

Действительно, евразийский дискурс, связанный прежде всего с вопросами культуры, религии и межэтнических отношений, обнаруживает то же самое явление. Многие его яркие участники по роду своей профессиональной деятельности достаточно далеки от этих вопросов. Так, Л.И. Семенникова, написавшая первый популярный учебник по истории цивилизаций, ранее была известна как специалист по революции 1917 г. Активный пропагандист "русской цивилизации" Е. Троицкий когда-то развивал "марксистско-ленинское учение о некапиталистическом пути развития", боролся против "национального социализма" и "неоколониализма", пропагандировал опыт КПСС по экспорту революции и отчаянно разоблачал "фальсификации ленинизма"[51]. Из других любителей "русской цивилизации" О. Платонов и И.В. Можайскова являются экономистами, академик Н.Н. Моисеев – математиком, С.Г. Кара-Мурза – химиком, а В.Л. Калашников – философом. Среди поклонников Гумилева, увлеченных его идеями, можно встретить кинорежиссера Н.С. Михалкова, юриста А.И. Лукьянова и литературного критика В.В. Кожинова. Именно такого рода вчерашние атеисты сегодня с видом знатоков рассуждают о роли православия в развитии "русской (евразий-

ской) цивилизации". Зато в этой среде встречаются лишь единичные историки, а профессиональных этнологов, знающих о культурных проблемах не понаслышке, нет и вовсе.

Один из проектов "русской цивилизации" вот уже более пятнадцати лет развивается Ассоциацией по комплексному изучению русской нации (АКИРН), созданной доктором философских наук Е.С. Троицким в 1988 г. К работе в Научном совете АКИРН Троицкий сумел привлечь таких видных ученых, как академики Н.Н. Моисеев (математик и эколог), Б.А. Рыбаков (археолог), Ф.Г. Углов (медик) и члены-корреспонденты О.Н. Трубачев (филолог) и И.Р. Шафаревич (математик)[52]. В 1990-х годах АКИРН работала при Государственной думе РФ и тесно сотрудничала с Отделом русского народа Министерства по делам национальностей и федеральных отношений РФ, где во второй половине 1990-х годов вырабатывалась Государственная программа возрождения и сохранения русского народа.

Действительно, идея "российской (русской) цивилизации" пришлась по вкусу некоторым чиновникам, озабоченным созданием новой государственной идеологии, а также легитимизацией права России считать все постсоветское пространство сферой своих жизненных интересов. В частности, идеей "евразийской цивилизации" заинтересовался консервативный по духу клуб "Реалисты", объединяющий в своих рядах видных ученых, чиновников и политиков[53]. Не равнодушны к ней и члены Московского интеллектуально-делового клуба, возглавляемого бывшим председателем Совета Министров СССР Н.И. Рыжковым. Одним из них является видный российский экономист, академик Л.И. Абалкин, говорящий о многоэтничной "российской цивилизации", где сложился "российский суперэтнос", носитель "державной идеи"[54]. Другим любителем такого подхода является сотрудник Поволжской Академии государственной службы Н.Г. Козин, уверенный в том, что многие современные негативные тенденции можно преодолеть при наличии идеологии национального возрождения. Такую идею он и связывает с концепцией России как локальной цивилизации, обладающей своей "цивилизационной сутью" и двигающейся по своему историческому пути. Любопытно, что, если многие другие адвокаты "русской цивилизации" исходят из того, что она уже существует, то Козин, отождествляющий цивилизацию с нацией, убежден в том, что ее еще предстоит создать. Именно в этом смысле он пишет о необходимости возрождения "генетического кода истории России" и "системы архетипов". При этом речь идет о "великом российском суперэтносе" на базе русского народа; о других народах он даже не упоминает[55]. Эту идею договаривал А.С. Панарин, настаивавший на новой интеграции народов Евразии, цель которой он видел в "русификации единого евразийского пространства"[56].

Правда, иной раз идея "российской (евразийской) цивилизации" принимает другой облик и основана на инклюзивном подходе. Например, как мы видели, для Р.Х. Абдулатипова такой проект призван остановить распад страны и консолидировать ее обитателей. Этому, на его взгляд, может способствовать идея государственного российского (евразийского) национализма, соединяющая патриотическое движение с демократией. Призывая к возрождению России как великой державы с самобытной культурой, он в то же время, подобно Н.С. Трубецкому, выступает против агрессивного эт-

нического национализма за равноправие всех евразийских народов. Он верит, что глубокие исторические связи и симбиоз культур могут стать основой центростремительных сил и восстановить евразийское братство народов. Поэтому он мечтает о "едином суперэтносе евразийского дома"[57]. Б.С. Ерасов также призывал к формированию "гибридной евразийской цивилизации"[58].

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ДИСКУРС

То или иное отношение к евразийству влияет на представление об истории России и ее оценку. Его либеральные критики упрекают неоевразийцев в том, что те, вместо того чтобы лечить болезнь, гордятся ею и представляют ее национальной добродетелью[59]. Такой противник евразийства, как философ В.К. Кантор, показывает, что в течение последних столетий прогресс в России был связан с вестернизацией, а отступление от нее постоянно вызывало бедствия и катастрофы[60]. Напротив, сторонники евразийства убеждены в том, что Россию укрепляло лишь ее возвращение к своей евразийской сути, а нарастание прозападной ориентации вело к гражданским конфликтам и распаду страны[61].

Если многие сторонники "русской (российской) цивилизации" считают ее стержнем православную религию[62], то другие это отрицают и связывают цивилизацию прежде всего с культурно-историческими факторами и устойчивыми духовными ценностями[63]. Например, И.В. Можайскова пишет, что "в основе цивилизационного менталитета лежат построенные на определенной религиозно-духовной системе ценностей стереотипные представления, нормы и образцы поведения, обычаи и традиции, имеющие как исторические, так и социальные корни с сильной эмоциональной окраской"[64]. Зато, по мнению Б.Г. Капустина, основа российской цивилизации имела не культурный, а политический характер, и ею служила государственность[65].

В то же время академик Н.Н. Моисеев доказывал, что цивилизация сама выбирает себе религию, а не возникает естественным путем на основе какой-либо уже обретенной религии[66]. Из этого следовало, что корни "русской цивилизации" уходят далеко в дохристианскую эпоху. Действительно, Можайскова писала о "евразийской протоцивилизации", якобы давшей начало шумерам[67]. Аналогичным образом адыгейский философ А.Ю. Шадже писал о сложении адыгских национальных ценностей в глубокой первобытности и настаивал на том, что адыги сами выбрали ислам, якобы хорошо соответствовавший их культуре[68].

Сознавая, что интеграция славян и тюрков, православных и мусульман невозможна на религиозной основе, философ А.С. Панарин призывал искать такие универсалии евразийской культуры, которые отодвинули бы религиозные и политические аргументы на задний план[69]. Этим в последние годы и занимается философ Э.С. Кульпин, населяющий Россию "славянотюркским суперэтносом". Он утверждает, что единое мировоззрение сложилось у последнего на основе общей хозяйственной жизни и общей исторической судьбы, а не на основе единой религии[70]. У некоторых сторонников ци-

вилизационного подхода цивилизация фактически сливается с хозяйственно-культурным типом[71].

В.Л. Калашников также считает, что цивилизацию, являющуюся гетерогенной по своей сути, характеризуют общие черты хозяйственной и социальной жизни. Однако он допускает наличие у нее и "конфессиональной окраски". Вместе с тем, по его мнению, «основой духовного общения народов Евразии должна стать особая цивилизационная "Большая традиция", в которой евразийская общность предстает как общность судьбы, подтвержденная историей и географией»[72]. Российский тюрколог С.Г. Кляшторный возвращает этот спор в область этнической культурологии и доказывает, что на территории Евразии веками складывался славяно-тюркский симбиоз, якобы способный создать преграду для агрессивного этнического национализма[73]. Имеется и компромиссная точка зрения, не связывающая цивилизацию непременно с какой-либо доминирующей конфессией, но утверждающая, что "российская цивилизация исторически определилась ее этноконфессиональным ядром – русским народом и, соответственно, русским православием"[74].

Тем же самым определяется и спор о роли византийского наследия. Если противники евразийства придают этому наследию основополагающее значение в истории России[75], то для евразийцев, как известно, первостепенное значение представляло "наследие Чингисхана"[76]. Однако и здесь предлагается компромиссное решение, по которому Византия имела "евразийскую природу" и была "идеократическим государством"; именно это России и посчастливилось унаследовать. В итоге Русь обрела свою "евразийскую сущность" задолго до монгол, впоследствии наградивших ее властью над огромной империей, что превратило ее в подлинно "евразийскую державу"[77].

Поразительные нестыковки наблюдаются и при попытках локализовать "русскую (евразийскую) цивилизацию" во времени. Например, директор Института российской истории академик А.Н. Сахаров проводит различие между "русской цивилизацией", сложившейся, по его мнению, в X–XIII вв., и "евразийской державой", или многонациональным государством, возникшим к концу XV в. при Иване III[78]. Правда, остается не вполне ясным, как это сочеталось со сложением "великорусской народности" в XVI в.[79] и появлением "русской нации" в начале XVIII в.[80] Кроме того, в учебнике Сахарова и Боханова говорится о возникновении евразийской цивилизации лишь в XVIII в.[81], тогда как там же Россия начала XIX в. представлена "великой европейской державой"[82]. В то же время такой видный журналист, как А. Бовин, считал, что "евразийской цивилизации" никогда не было[83], а руководители Союза реалистов и клуба "Реалисты" еще только призывают "приступить к формированию евразийской, славяно-тюркской цивилизации"[84]. Академик Н.Н. Моисеев также замечал, что "время национальных, этнических государств прошло. Будущее – цивилизационные консенсусы и компромиссы"[85]. Автор газеты "Завтра" Е. Холмогоров приписывает русским давнее стремление "создать новую собственную цивилизацию, т.е. особый способ существования в этом мире", путем развития своей национальной культуры[86]. В свою очередь, философ А.С. Панарин пытался всеми силами создать для России идею самостоятельной цивилизации[87]. Наибольшим радикализ-

мом отличались взгляды связанного с движением "Евразия" М.З. Юрьева, предложившего строить закрытую цивилизацию, во всем противоположную Западу[88]. Иными словами, нет общепризнанного ответа на вопрос о том, когда сложилась искомая цивилизация и сложилась ли она вообще. Такого рода нестыковки и противоречия, похоже, имманентно присущи цивилизационному подходу.

СИМВОЛИЧЕСКАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ РОЛЬ "ЦИВИЛИЗАЦИИ"

При этом как будто бы все сторонники цивилизационного подхода соглашаются с тем, что в России цивилизация сливается с государственностью, и это делает здесь идею "державности" особой ценностью[89]. Таким образом, будучи слабо разработан и отличаясь разительными противоречиями[90], цивилизационный подход содержит ряд важных понятий, имеющих принципиальное значение для его сторонников. Это – "самобытность", "уникальность", "соборность", "пассионарность", "духовность", "суперэтнос", "социальный организм", "архетипы", "генетическая память", "цивилизационный код". Случается, что, оперируя такими понятиями, некоторые участники научных конференций используют их как инструменты не для решения каких-либо научных проблем, а исключительно для демонстрации своей любви к России[91].

И хотя настаивая на неких нетленных духовных ценностях, лежащих в основе "русской цивилизации", никто так и не сумел четко сформулировать суть этих ценностей и доказать их незримое присутствие на протяжении всего ее исторического развития, само понятие "цивилизационных ценностей" служит ядром цивилизационного подхода. В то же время содержание этих ценностей оказывается не столь уж существенным; зато предполагается, что они имманентно присущи "русскому генотипу" и существуют на интуитивном уровне (поэтому "умом Россию не понять"). В итоге в работах многих сторонников цивилизационного подхода эти ценности не столько анализируются, сколько постулируются.

В их построениях "ценности" имеют особую функцию, вовсе не требующую строгого определения их содержания; речь идет о том, что на исторической сцене якобы постоянно сталкиваются не столько интересы, сколько некие глубинные ценности[92]. Однако анализ разнообразных версий современного цивилизационного подхода отчетливо показывает, что их создателями движут именно конкретные интересы, стремление использовать интеллектуальный проект для организации того или иного альянса, призванного осуществить конкретные политические задачи. В этом контексте ценности выступают лишь в качестве соблазнительного символа, но не более того. Иными словами, мы имеем здесь дело с "символической политикой", о которой когда-то писал американский политолог М. Эдельман[93].

Модели "евразийской", или "русской (славяно-русской)", цивилизации имманентно присуще подозрительное отношение к Западу, постоянное ожидание угрозы оттуда, в частности покушения на свою "самобыт-

ность", а также отрицание каких-либо общечеловеческих ценностей[94]. Ведь каждая цивилизация якобы обладает своим "цивилизационным кодом", понятным только ее носителям[95]. Такие взгляды, разделяющиеся некоторыми историками, склонными к катастрофическому стилю мышления и поиску врагов[96], уже начали проникать в учебную литературу[97]. В итоге во второй половине 1990-х – начале 2000-х годов в России усиливались антизападные, в особенности антиамериканские настроения. Параллельно в обществе нарастала склонность представлять Россию особой цивилизацией. Только за 1998–1999 гг. число сторонников этой идеи увеличилось с 68% до 78%[98].

Между тем если немало русских интеллектуалов самозабвенно отстаивают единство "российской цивилизации", то интеллектуалы на местах столь же истово доказывают возможность альтернативных подходов. Например, высказывается соображение о том, что Евразия включала несколько разных цивилизаций: "западную" (Польша, Прибалтика, Финляндия), славянскую, кавказскую, туркестанскую[99]. Этот подход, делающий акцент на региональных общностях, связанных языковым или культурным родством, заставляет кавказцев писать о "кавказской цивилизации"[100], а татар – о "тюркской" или "мусульманской цивилизации"[101]. Даже у интеллектуалов, связанных с народами Севера, появилось представление об особой арктической (циркумполярной) цивилизации[102]. В адыгской среде заговорили об "адыгской цивилизации"[103], армяне пишут об "армянской цивилизации"[104], у чувашей возникла идея о "болгаро-чувашской цивилизации"[105], а у якутов – о "цивилизации народа саха"[106]. Появился и проект "молдавской цивилизации"[107]. Иными словами, порожденный глобализацией "культуроцентризм" требует смещения акцента с политического фактора к культурному, и это ведет к политизации культуры[108]. Там, где раньше говорили об этносах, нациях и государствах, сегодня все чаще звучит термин "цивилизация". Правда, это не означает, что речь всегда идет о резком противопоставлении одних цивилизаций другим. Если татарские радикалы действительно склонны противопоставлять "тюркскую" или "исламскую" цивилизации "православной", то чувашский автор соглашается включать "болгаро-чувашскую цивилизацию" в состав "православно-российской цивилизации", а дагестанец Р. Абдулатипов видит "кавказскую цивилизацию" только вместе с "русской"[109]. То есть, прежняя иерархия, включавшая нации и народности или суперэтносы и этносы, сегодня сменяется новой, состоящей из мегацивилизаций и цивилизаций, как это озвучил на одной из евразийских конференций директор Института Дальнего Востока М.Л. Титаренко[110].

ОТ КУЛЬТУРОЦЕНТРИЗМА К "НЕСОВМЕСТИМОСТИ КУЛЬТУР"

В постсоветское время российские историки и философы по-разному относились к цивилизационному подходу: некоторые безоговорочно его принимали, видя в нем удачный методологический прием, пробуждающий интерес к личности и позволяющий уйти от однолинейной исторической

схемы[111]; другие проявляли большую осторожность и вместе с Баргом считали необходимым сочетать его с формационным[112]; третьи вовсе обвиняли оба упомянутых подхода в европоцентризме и предлагали вместо них опираться на теорию модернизации[113]. Философ А.С. Панарин вначале вслед за Баргом выступил против монопольного господства формационного подхода во имя единой человеческой цивилизации. В 1991 г. он писал: "Только перейдя к осмыслению другого, отличного не как *границы* своих возможностей, а *расширение горизонта* собственного бытия, мы утверждаем гуманистический универсализм". Тогда он отвергал формационный подход как расчленяющий единство человеческого рода[114]. Однако вскоре его взгляды резко изменились, и он стал одним из самых ярких адвокатов цивилизационного подхода, будто бы не замечая, что тот тоже расчленял это единство.

Между тем если некоторые авторы, включая и самого Барга, видели в цивилизационном подходе способ уйти от конфронтации, связанной с классовой борьбой, то опыт 1990-х годов показал, что и цивилизационный подход не свободен от конфронтационного духа. Например, некоторые авторы учебной литературы подхватили идею С. Хантингтона о "конфликте цивилизаций"[115] и стали учить студентов тому, что "различие культур обусловливает противоречия между цивилизациями"[116]. В свою очередь, ряд консервативно настроенных российских историков и философов нашли в цивилизационном подходе опору для идеи о якобы вечной враждебности Запада России, которая веками должна была сопротивляться его "экспансии"[117]. Любопытно, что в этом такие авторы фактически повторяют позицию радикальной газеты "Завтра", заявлявшей, что "западные европейцы – не просто другой суперэтнос, а суперэтнос, имеющий по отношению к нам отрицательную комплиментарность, что определяло, определяет и будет определять характер наших взаимоотношений в любой сфере"[118]. Тем самым размывается граница между пониманием ценности культурного многообразия и тезисом о "несовместимости культур", ставшим к концу XX в. лозунгом культурного расизма[119].

Следует отметить, что в Европе тоже имеются сходные настроения, причем их иной раз выражают ведущие политики, пытающиеся представить ее отдельной цивилизацией и отгородить непроходимой стеной от "мира варварства". Специалисты классифицируют это как одно из выражений "нового расизма", использующего в качестве эвфемизмов такие понятия, как "этнос", "культура", "цивилизация", и делающего акцент на их якобы незыблемых свойствах, в особенности духовных[120].

По словам французского исследователя Э. Балибара, в Западной Европе стремление обрести четкую национальную идентичность неизбежно опирается на понятие "национальной чистоты". В свою очередь, последнее имеет очевидный расовый подтекст и противопоставляет христианскую "индоевропейскую" Европу третьему миру[121]. Вместе с тем если в некоторых странах Запада в течение последних десятилетий термин "культура" в значении обособленных культур используется, благодаря постмодернистам, прежде всего в отношении ощущающих дискриминацию меньшинств[122], то в России он ассоциируется в общественном мнении прежде всего с преобладающим в стране населением. Это закрепляется цивилиза-

ционным подходом, сплошь и рядом игнорирующим нерусские культуры России и их специфику; они попросту поглощаются "российской (русской) цивилизацией".

Цивилизационный подход способен оказать некоторую помощь ученым, занимающимся историей культуры. Однако не следует упускать из виду, что, во-первых, на словах превознося человека, на деле цивилизационный подход делает его "ведомым существом", всецело зависящим от "цивилизации, культуры и религии"[123]. Во-вторых, конструируя обособленные цивилизации, этот подход вольно или невольно способствует поиску внешних врагов и выковывает конфронтационное мышление. А его огрубление и вульгаризация, встречающиеся в современных учебниках, способны лишь возбудить у учащихся ксенофобию и расовые настроения. Мало того, такого рода версии цивилизационного подхода оказываются близкими к радикальному национализму (корпоративное общество, по Муссолини), который, признавая деление общества на социальные группы или классы, рассматривает их как функциональные категории, работающие на общее дело. Следовательно, идеальной политической организацией такого народа может служить тоталитарное государство с одной партией и одним лидером. Именно к такому решению политических проблем были в свое время склонны евразийцы, а позднее его пропагандировали нацисты, выдвинувшие лозунг: "Один народ, одна партия, один фюрер"[124].

Следовательно, далеко не всякая научная концепция может автоматически использоваться в политике. Такое аморфное явление, как культура, может в целях его более глубокого научного понимания быть представлено системой, включающей разнообразные, взаимодействующие друг с другом подсистемы, как это делали функционалисты. Однако некритическое использование такой научной конструкции в политике ведет к оправданию интегрального национализма и тоталитаризма. Действительно, это по сути имперское использование понятия "культура" уже выявило свое нутро в нацистской Германии и, как говорил Теодор Адорно, "идеальное состояние культуры в виде полной интеграции находит свое логическое выражение в геноциде"[125].

В основе такой идеологии лежит представление о локальных культурах, развивающихся исключительно своим своеобразным путем, не имеющих ничего общего друг с другом и неспособных достичь полного взаимопонимания в силу их разного "духа". Например, вслед за Гумилевым марийский историк утверждает, что "развитие народов подчиняется законам биологического, естественно-природного цикла". Но, как следует из теории этногенеза Гумилева, народы развиваются несинхронно и находятся на разных фазах этногенеза, что якобы и определяет их "некомплиментарность" по отношению друг к другу[126]. Еще одним фактором "некомплиментарности" представляется религия. Ведь сплошь и рядом, отождествляя дух с религией, этот тип национализма иной раз пытается создать или возродить свою собственную религию[127] или же национализировать одну из мировых религий, например, христианство, в лице какой-либо особой его конфессии и свести его роль к чисто локальному вероучению. Но "цивилизации", основанные на таких вероучениях, будут непременно входить в конфликт друг с другом, и это неизбежно ведет к культурным войнам[128].

А вот как развивает теорию Гумилева современный татарский историк. Он представляет массовый террор "фактором саморегулирования этнической системой плотности своих популяций". Для него это – "хирургическая операция по удалению загнивающих клеток организма этноса". Поэтому он настаивает на том, что "в современных условиях оптимизировать внутреннюю структуру суперэтносов представляется возможным только посредством функционирования организованного и контролируемого государством массового террора". Политику геноцида он называет "инструментом оптимизации внутренней структуры этноса", ссылаясь при этом на практику германских нацистов[129].

Важно отметить, что этот вид расизма находит свое обоснование в идеологии французских "Новых правых". Расоворазнородное или поликультурное общество они считают нежизнеспособным, и мечты о нем должны быть навсегда оставлены. Полагая, что у каждой этнической общности имеется свое "биосоциальное ядро", они призывают к сохранению расовой однородности и настаивают на несовместимости разных этносов. Поэтому многорасовое общество рассматривается ими как "вызов европейской цивилизации", грозящий ее "этнокультурной гомогенности"[130]. Соответственно осуждаются и межэтнические браки. Зато воспеваются традиционные индигенные культуры, сохранившие свою самобытность; пропагандируется свойственное им язычество, а иудео-христианство обвиняется в стремлении стереть с лица земли всю ее неповторимую культурную мозаику. Глобализации противопоставляется "культурная экология"[131]. Трудно не заметить сходств между такими представлениями и теми, что встречаются сегодня в российской "культурологии".

Действительно, именно по этому пути идут такие недавно возникшие в нашей науке направления, как "экология культуры" и "экология языка". Испытывая понятные тревоги по поводу размывания этнических культур, их энтузиасты пытаются искусственно затормозить процесс культурных изменений и выдвигают утопические проекты, призванные обратить время вспять и вернуть культурам и языкам некую первозданную чистоту. Ради этого создается миф о необычайной устойчивости этнической духовности. В частности, встречается утверждение о том, что якобы "русская ментальная картина мира обладает общими и постоянными чертами"[132]. Фактически именно такой подход создает почву для расцвета "культурного расизма".

ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ

Таким образом, цивилизационный подход не только уязвим для научной критики[133], но в своих популярных версиях формирует у учащихся культурный и религиозный фундаментализм, прививает им расовое мировоззрение (в виде культурного расизма) и создает конфронтационные настроения. Если на словах сторонники цивилизационного подхода воспевают многополярный мир, то на деле многие из них придерживаются прежнего манихейского взгляда на мир, деля его на Зло (Запад) и Добро (незападные цивилизации). Если на рубеже 1980–1990-х годов они истово искали корни марксизма и большевизма в иудео-христианстве, то, исходя из той же методоло-

гии, основы их собственного нынешнего манихейского подхода нетрудно обнаружить в православии. Мало того, журналист Ю. Богомолов не без оснований проводит параллель между нацистской идеологемой борьбы "арийской цивилизации" с евреями с идеей борьбы "славянской цивилизации" с Западом[134].

Чем же цивилизационный подход так дорог своим сторонникам? Во-первых, как уже отмечалось, он подпитывает ностальгию по былому величию, сохраняя за Россией облик великой державы, если не политически, то культурно. Термин "цивилизация" придает ей особый престиж, поднимая над уровнем обычной страны[135]. Во-вторых, настаивая на особом пути России, он изымает ее из обычной универсальной эволюционной схемы, основанной на социально-экономических критериях[136]. В этом реализуются призывы к "культуроцентризму", раздававшиеся в 1990-х годах как из окружения президента России[137], так и от деятелей системы образования[138]. Тем самым снимается проблема сопоставимости с другими обществами, и термины "отставание" или "догоняющая модернизация" оказываются для России неприменимы[139] – они свободно заменяются понятием "самобытного исторического пути". Наконец, в-третьих, отказываясь от линейности исторического процесса в пользу цикличности, цивилизационный подход дарит России надежду на возрождение и новый взлет в будущем. Мало того, цивилизационный подход наделяет Россию особой "миссией" и прививает мессианское мышление[140].

И последнее. Посвятив более 500 страниц своей книги доказательству тысячелетнего существования "русской православной цивилизации", Н.А. Нарочницкая заканчивает это объемистое произведение характерным откровением: вместо цивилизации Россия представляется "державотворящей нацией"[141]. Требуется ли более красноречивое признание того, что "евразийская (русская, православная) цивилизация" служит сегодня привлекательным лозунгом русскому национализму?

[1] *Черняк Е.Б.* Михаил Абрамович Барг // Цивилизации / Под ред. А.О. Чубарьяна. Вып. 3. М., 1995. С. 10–11; *Плетников Ю.К.* Формационная и цивилизационная триады // Свободная мысль. 1998. № 3. С. 110; *Аяцков Д.Ф.* и др. История России: проблемы цивилизационного развития: Учебное пособие. Саратов, 1999. С. 18.

[2] *Аяцков Д.Ф.* и др. Указ. соч. С. 18. См. также: *Мартюшов Л.Н., Попов М.В.* Россия и мир: Лекции по курсу "История цивилизаций". Ч. 1. Екатеринбург, 1996. С. 3; *Тот Ю.В.* и др. История России IX–XX веков: Пособие по отечественной истории для старшеклассников, абитуриентов и студентов. СПб., 1996. С. 7; История цивилизаций мира: Учебное пособие / Под ред. В.Г. Белозеровой. М., 1998. С. 3.

[3] *Сталин И.В.* Соч. М., 1946. Т. 2. С. 296.

[4] Об этом см.: *Smith J.* The Bolsheviks and the National Question, 1917–1923. L., 1999. P. 18.

[5] *Орлова И.Б.* Евразийская цивилизация: социально-историческая ретроспектива и перспектива. М., 1998. С. 25. См. также: *Кульпин Э.С.* Бифуркация Запад–Восток. М., 1996. С. 75.

[6] *Аяцков Д.Ф.* и др. Указ. соч. С. 24; История России. Проблемы цивилизационного развития: Учебное пособие / Под ред. В.В. Рыбникова, В.А. Динес. Саратов, 1999. С. 24.

[7] См., напр.: *Орлова И.Б.* Указ. соч. С. 37.

[8] Об этом см.: *Янов А.Л.* Патриотизм и национализм в России, 1825–1921. М., 2002. С. 140–174, 196–202.

[9] О нем см.: *Shnirelman V.A.* The Myth of the Khazars. Intellectual Antisemitism in Russia, 1970s–1990s. Jerusalem, 2002. P. 47–58; *Шнирельман В.А., Панарин С.А.* Лев Николаевич Гумилев: основатель этнологии? // Вестник Евразии. 2000. № 3. С. 5–37; *Laruelle M.* Lev

Nikolaevič Gumilev (1912–1992): biologisme et eurasisme dans la pensée russe // Revue des Études Slaves. 2000. T. LXXII. № 1–2. P. 163–189.

[10] *Новикова Л.И.* Цивилизация как идея и как объяснительный принцип исторического процесса // Цивилизации / Под ред. М.А. Барга. М., 1992. Вып. 1. С. 9–13.

[11] Формации или цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 34–59; *Гуревич А.Я.* Теория формаций и реальность истории // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 31–43.

[12] *Барг М.А.* О категории "цивилизация" // Новая и новейшая история. 1990. № 5. С. 25.

[13] Там же. С. 34–36.

[14] Там же. С. 39–40.

[15] *Барг М.А.* Цивилизационный подход к истории: дань конъюнктуре или требование науки? // Коммунист. 1991. № 3. С. 27–35; *Он же.* Цивилизационный подход к истории: дань конъюнктуре или требование науки? // Цивилизации / Под ред. М.А. Барг. М., 1993. Вып. 2. С. 8–17. Ср.: *Он же.* О категории "цивилизация". С. 31.

[16] *Барг М.А.* Цивилизационный подход к истории ... С. 15.

[17] *Искендеров А.А.* Историческая наука на пороге XXI века // Вопросы истории. 1996. № 4. С. 18.

[18] *Бромлей Н.Я.* Цивилизация в системе общественной структуры // Цивилизации. Вып. 2. С. 234.

[19] *Новикова Л.И.* Указ. соч. С. 16; *Рейснер Л.И.* Историческое общество как единство формационного и цивилизационного начал // Цивилизации. Вып. 1. С. 50–68; От редколлегии // Цивилизации. Вып. 2. С. 5.

[20] *Орлова И.Б.* Указ. соч. С. 25–26.

[21] *Черняк Е.Б.* Цивилиография: наука о цивилизации. М., 1996. С. 176.

[22] *Тишков В.А.* О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений // Советская этнография. 1989. № 5. С. 3–14; *Он же.* Забыть о нации // Этнографическое обозрение. 1998. № 5. С. 3–25; *Глобачев М.* Дрейфующие цивилизации // Дружба народов. 1992. № 9. С. 5–13; *Никонов В.А.* Где искать новую национальную идею? // Государственная идеология и общенациональная идея / Под ред. Г.А. Чернейко. М., 1997. С. 18–21.

[23] Русская нация и обновление общества / Под ред. Е.С. Троицкого. М., 1990; *Баграмов Э.А.* Нация как согражданство? // Независимая газета. 1994. 15 марта. С. 5; *Абдулатипов Р.Г.* Природа и парадоксы национального "Я". М.; 1991; *Он же.* Заговор против нации: национальное и националистическое в судьбах народов. СПб.; 1992; *Он же.* Парадоксы суверенитета: перспективы человека, нации, государства. М., 1995; *Он же.* Национальный вопрос и государственное обустройство России. М., 2000. С. 41–50, 403; *Володин Э.Ф.* Национальная идеология // Государственная идеология и общенациональная идея. С. 21–28; *Шадже А.Ю.* Национальные ценности и человек. Майкоп. 1996; *Тадтаев Х.Б.* Этнос. Нация. Раса. Национально-культурные особенности детерминации процессов познания. Саратов, 2001; *Соловей В.Д.* О государственной стратегии формирования национальной идентичности в России // Мировая экономика и международные отношения. 2003. № 6; *Он же.* Рождение нации // Свободная мысль – XXI. 2005. № 6. С. 14–16.

[24] *Лурье С.В.* Русские в Средней Азии и англичане в Индии: доминанты имперского сознания и способы их реализации // Цивилизации и культуры / Под ред. Б.С. Ерасова. М., 1995. Вып. 2. С. 267.

[25] См., напр.: *Кантор В.К.* Является ли Россия исторической страной? // Вопросы философии. 1995, № 6. С. 38–48; *Новикова Л.И.* Идеи и идеология евразийства // Там же. С. 25; *Сендеров В.А.* Выступление // Там же. С. 37. См. также: *Кантор В.К.* "... Есть европейская держава". Россия: трудный путь к цивилизации. М., 1997.

[26] *Явлинский Г.А.* Выступление на историософских чтениях в Российском государственном гуманитарном университете "Россия при Путине – куда же ты?" // Континент. 2001. № 108. С. 191–192.

[27] *Панарин А.С.* От формационного монолога к цивилизованному диалогу // Коммунист. 1991. № 9. С. 23; *Он же.* Возвращение в цивилизацию или "формационное одиночество" // Философские науки. 1991. № 8. С. 3–16.

[28] Об этом см.: *Ерасов Б.С.* Россия в системе каких координат? // Восток. 1995. № 3. С. 5–17; *Кравченко И.И.* Евразия и цивилизация // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 21; *Шахназаров Г.Х.* На стыке Европы и Азии // Свободная мысль. 1996. № 8. С. 74; *Панарин А.С.* Большие идеи возникают в неблагополучные времена // Государственная идеология и общена-

циональная идея. С. 39–41; *Он же*. Православная цивилизация в глобальном мире // Москва. 2001. № 3. С. 128–140. Действительно, социологические опросы второй половины 1990-х годов показывали возрастание недоверия жителей России к Западу. К 2000 г. это отношение дифференцировалось, что выразилось во всплеске антипатий в отношении американцев. См.: Россия на рубеже веков / Под ред. М.К. Горшкова. М., 2000. С. 39–41, 390; *Андреев А.Л.* "Мы" и "они": к характеристике внешнеполитических ориентаций российского общества // Россия в условиях трансформаций / Под ред. С.С. Сулакшина. М., 2002. Вып. 21. С. 59–60.

[29] *Панарин А.С.* Соблазн западничества и аскеза евразийства. Заметки "консерватора" // Знание–сила, 1994. С. 64–71; *Он же*. Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизационные ответы // Вопросы философии, 1994. № 12. С. 19–31; *Он же*. Евразийский проект в миросистемном контексте // Восток. 1995. № 2. С. 70.

[30] *Панарин А.С.* Соблазн западничества...; *Он же*. Евразийский проект... С. 67–68; *Он же*. Заблудившиеся западники и пробудившиеся евразийцы // Цивилизации и культуры / Под ред. Б.С. Ерасова. М., 1994. Вып. 1. С. 82–94.

[31] *Barker M.* The New Racism: conservatives and the ideology of tribe. Frederick, Maryland, 1981; *Gerson M.* The neoconservative vision: from the Cold War to the cultural wars. Lanham, Md., 1996.

[32] *Панарин А.С.* Россия в Евразии... С. 27–29; *Он же*. Евразийский проект... С. 72–74. См. также: *Моисеев Н.Н., Цымбурский В.Л.* Выступления на "круглом столе" "Россия в условиях стратегической нестабильности" // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 5, 30.

[33] *Мириханов Н.М.* Татары и тюркский мир: воспоминания о будущем // Единство татарской нации / Под ред. М.Х. Хасанова. Казань, 2002. С. 47.

[34] *Абдулатипов Р.* Парадоксы суверенитета...; *Он же*. Национальный вопрос... С. 28–30.

[35] *Боков Х.Х.* Интерес с этническим окрасом. М., 1998. С. 113–115.

[36] *Хасбулатов Р.* Русская идея // Российская газета. 1993. 17 июня С. 3–4.

[37] *Кульпин Э.С.* Путь России. Кн. 1: Первый социально-экологический кризис. М., 1995. С. 14–17, 156.

[38] *Флиер А.Я.* Об исторической типологии российской цивилизации // Цивилизации и культуры. Вып. 1. С. 94–115.

[39] *Кеслер Я.А.* Русская цивилизация. М., 2002. С. 423–425.

[40] Евразийство: за и против, вчера и сегодня // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 11, 36. См. также: *Родянская И.* Выступление на конференции "Евразийская идея: вчера, сегодня, завтра" // Иностранная литература. 1991. № 12. С. 218; Философ Р. Гальцева была как будто бы первой, кто усмотрела в евразийстве "имитацию рассуждений", скрывающую главную идею. Но она говорила об этом с явным неодобрением (см.: *Гальцева Р.* Выступление на конференции "Евразийская идея: вчера, сегодня, завтра" // Иностранная литература. 1991. № 12. С. 222–223).

[41] *Панарин А.С.* Евразийский проект... С. 72–74; *Он же*. Между непримиримой враждой и нераздельным единством // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 8–10.

[42] *Панарин А.С.* Философия политики. М., 1994. С. 149. В течение 1990-х годов Панарин несколько раз кардинально поменял свои взгляды, однако каждый раз с неубывающей страстью доказывал свою правоту. К началу 2000-х годов он, похоже, разочаровался в "христианско-мусульманском союзе" и, не найдя единых глубинных ценностей "евразийской цивилизации", но не оставляя надежды предложить русским мессианскую идею, выдал за таковую стремление православия объединить весь мир. Так русским в который уже раз предлагалось спасти человечество. См.: *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 380, 484–493. Об эволюции взглядов Панарина от социал-демократических к неоконсервативным см.: *Цыганков А.П.* Национальный либерализм Александра Панарина // Свободная мысль – XXI. 2005. № 9. С. 100–117.

[43] *Сендеров В.А.* Евразийство: этатизм и идеология // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 14; *Цимбаев Н.И.* Опасная мечта // Там же. С. 15–18; *Гаврюшин Н.Г.* Евразийский крест России // Там же. С. 33. Тогда же на это обратил внимание американский политолог Дж. Данлоп. См.: *Dunlop J.B.* The Russian Orthodox Church as an "empire-saving" institution // The politics of religion in Russia and the new states of Eurasia / Ed. M. Bourdeaux. Armonk; New York: 1995. P. 18. О примерах отождествления евразийской общности с советской см.: *Зюганов Г.А.* Евразия – судьба и вызов // Правда. 1992. 24 декабря С. 1–2; *Чванов М.* Крест мой // Наш со-

временник. 1997. № 4. С. 227; *Мамонтов С.П.* Евразийство, большевизм и современная Россия // Цивилизации и культуры... Вып. 1. С. 216–217.

[44] *Кабаков А.А.* Выступление на "круглом столе" "Россия и Запад: взаимодействие культур" // Вопросы философии. 1992. № 6. С. 32; В каком состоянии находится русская нация // Вече. 1993. № 50. С. 31, 35–36; *Антонов М.* "Русская карта" и кто ее разыгрывает // Русский путь. 1993. № 4; Имперская доминанта. Геополитический вызов России // Россия. 1994. 16–22 ноября. С. 6.

[45] *Мяло К.* Есть ли в Евразии место для русских? // Литературная Россия. 1992. 7 авг. С. 4; *Мяло К., Нарочницкая Н.* Пути восстановления России и "евразийский соблазн" // Русь Державная. 1994. № 10. С. 5; *Они же.* Восстановление России и евразийский соблазн // Наш современник, 1994. № 11–12. С. 216–217; *Нарочницкая Н., Мяло К.* Еще раз о "евразийском соблазне" // Наш современник. 1995. № 4. С. 133–135; *Нарочницкая Н.А.* Борьба за поствизантийское пространство // Наш современник. 1997. № 4. С. 239; *Она же.* Россия и русские в мировой истории. М., 2003. С. 523–525. См. также: *Лысенко Н.Н.* Откровенный разговор о "друзьях", "врагах" и коренных интересах нации // Наш современник. 1993. № 7. С. 153–155; *Он же.* Стратегия нашей борьбы // Молодая гвардия. 1993. № 9. С. 181–187; В каком состоянии находится русская нация // Вече. 1993. № 50. С. 38–39, 48.

[46] *Булычев Ю.* Русский консерватизм: обретение утраченного? // Москва. 1993. № 2. С. 129–132.

[47] *Моисеев Н.Н.* Время определять национальные цели // Социально-гуманитарные знания. 1999. № 6. С. 136–138. Евразийских мусульман Моисеев размещал почему-то только на юге, старательно забывая о татарах Среднего Поволжья.

[48] *Калашников В.Л.* Славянская цивилизация. М., 2000. С. 3, 8, 25, 147, 197. Любопытно, что в качестве синонимов он использует также термины "русская" и "славяно-русская" цивилизация. См. также: Русско-славянская цивилизация: исторические истоки, современные геополитические проблемы, перспективы славянской взаимности / Под ред. Е.С. Троицкого. М., 1998.

[49] *Платонов О.* Русская цивилизация. М., 1992; Русская цивилизация и соборность / Под ред. Е.С. Троицкого. М., 1994; Русско-славянская цивилизация...; *Трощкая Н.Е.* Русская цивилизация между Востоком, Западом и Югом. М., 1995; *Казин А.Л.* Последнее царство: русская православная цивилизация. СПб., 1998; *Большаков В.И.* Грани русской цивилизации. М., 1999; *Можайскова И.В.* Духовный образ русской цивилизации и судьба России. Ч. 1–4. М., 2001–2002.

[50] Евразийская идея: вчера, сегодня, завтра (из материалов конференции, состоявшейся в Комиссии СССР по делам ЮНЕСКО) // Иностранная литература. 1991. № 12. С. 225. Как показывают специальные исследования, дилетантизм вообще сыграл немалую роль в развитии русской культуры. См.: *Черва В.Е.* Дилетантизм как феномен русской музыкальной культуры XVIII–XX вв. // Культурологические исследования / Под ред. Г.К. Щедриной. СПб., 2003.

[51] Об этом см.: *Шнирельман В.А.* Цивилизационный подход, учебники истории и "новый расизм" // Расизм в языке социальных наук / Под ред. В. Воронкова, О. Карпенко, А. Осипова. СПб., 2002. С. 135–136.

[52] *Трощкий Е.* Без патриотов России будет худо // Литературная Россия. 1991. 12 дек. С. 6.

[53] *Челноков А.* Муэдзин на Спасской башне // Известия. 1995. 20 дек. С. 5.

[54] *Абалкин Л.И.* Россия: поиск самоопределения. М., 2002. С. 21, 48–60.

[55] *Козин Н.Г.* Идентификационный кризис в России // Свободная мысль – XXI. 2002. № 5. С. 47–57.

[56] *Панарин А.С.* Россия в Евразии... С. 26. См. также: *Калашников В.Л.* Указ. соч. С. 149–150.

[57] *Абдулатипов Р.* Парадоксы суверенитета. С. 98–99, 114, 158–159, 197.

[58] *Ерасов Б.С.* Указ. соч. С. 16.

[59] *Шахназаров Г.Х.* Указ. соч. С. 75; *Кантор В.К.* Указ. соч. С. 38.

[60] *Кантор В.К.* Указ. соч. С. 45–46; *Он же.* Европейский смысл России // Свободная мысль – XXI. 2005. № 7. С. 129–140. См. также: *Янов А.Л.* Идейная война // Свободная мысль – XXI. 2005. № 3. С. 40–58.

[61] *Абдулатипов Р.* Парадоксы суверенитета. С. 66; *Моисеев Н.Н.* Указ. соч. С. 140; *Каландаров К.Х.* Европу и Азию должны объединить права человека // Евразийская партия России. М., 2002. С. 25.

[62] *Платонов О.* Указ. соч. С. 18; *Казин А.Л.* Указ. соч.; *Флиер А.Я.* Указ. соч. С. 97; *Ионов И.Н.* Российская цивилизация IX – начала XX в.: Учебник по истории для 10–11 классов. М., 1995.

[63] *Орлова И.Б.* Указ. соч. С. 29; *Черняк Е.Б.* Цивилиография. С. 173–174; *Мчедлов М.П.* Российская цивилизация (этнокультурные и духовные аспекты) // Обновление России: трудный поиск решений. Вып. 7. Российская цивилизация: этнокультурные и духовные аспекты. М., 1999. С. 16–28; *Ерасов Б.С.* О специфике и динамике цивилизационного устроения России // Там же. С. 47; *Нуруллаев А.А.* Общенациональная идея и будущность российской цивилизации // Там же. С. 192–199; *Абалкин Л.И.* Указ. соч. С. 47.

[64] *Можайскова И.В.* Указ. соч. Ч. 2. С. 396.

[65] *Капустин Б.Г.* Россия и Запад: пути к миру миров // Цивилизации и культуры. Вып. 1. С. 20–38.

[66] *Моисеев Н.Н.* Выступление на "круглом столе" "Россия в условиях стратегической нестабильности" // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 3–4; *Он же.* Русский вопрос // Москва. 1997. № 7. С. 146–153; *Он же.* Время определять национальные цели. С. 141. В пример Моисеев приводит Киевскую Русь, будто бы потому выбравшую христианство, что оно было близко ее исконной вере. Однако факты массового насильственного крещения язычников в X–XII вв. и выступление современных неоязычников против христианства заставляют в этом сомневаться. Моисеев не объяснял, почему, на его взгляд, католицизм воспринимался восточными славянами как чужая вера, а внедренное князем Владимиром силой византийское христианство – как своя.

[67] *Можайскова И.В.* Указ соч. Ч. 1. С. 478–479.

[68] *Шадже А.Ю.* Национальные ценности и человек (социально-философский аспект). Майкоп, 1996. С. 96–99.

[69] *Панарин А.С.* Между непримиримой враждой и нераздельным единством // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 4; *Он же.* Выступление на "круглом столе" "Россия в условиях стратегической нестабильности" // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 10.

[70] *Кульпин Э.С.* Путь России. Кн. 1. Первый социально-экологический кризис. М., 1995. С. 185.

[71] См., напр.: *Буровский А.М.* Степная скотоводческая цивилизация: критерии описания, анализа и сопоставления // Цивилизации. Вып. 3. С. 151–164.

[72] *Калашников В.Л.* Указ. соч. С. 23–25, 31, 152.

[73] *Кляшторный С.Г.* Россия и тюркские народы: евразийская перспектива // Звезда. 1995. № 9. С. 199–207; *Он же.* Россия и тюркские народы Евразии // Цивилизации и культуры...Вып. 2. С. 184–202.

[74] *Шаповалов В.Ф.* Истоки и смысл российской цивилизации. М., 2003. С. 5–6, 532. Любопытно, что автор этой концепции признает, что убежденных христиан в России всегда было немного, но это не мешает ему доказывать, что именно они-то и составляли стержень "российской цивилизации" (Там же. С. 514–517). Придерживающийся сходных взглядов А.Я. Флиер объясняет, что православие существовало в России главным образом как социально-нормативный, а не духовно-нравственный институт. Именно в этой форме оно и проникало в массы, сохранявшие свое невежество во многих духовных вопросах. См.: *Флиер А.Я.* Указ. соч. С. 97–98.

[75] *Иегумен Иоанн Экономцев.* Православие, Византия, Россия. М., 1992; Евразийство: за и против, вчера и сегодня. С. 37; *Нарочницкая Н.А.* Борьба за поствизантийское пространство. С. 231–244. Впрочем, в головах некоторых иерархов РПЦ евразийская идея мирно уживалась с византинизмом. При этом первым идею объединения "духовно близких народов", принадлежавших к "византийскому кругу", выдвинул бывший социал-демократ О. Румянцев. См.: *Павлова-Сильванская М.* Грибница // Общая газета. 1993. 20–26 авг. С. 9; *Dunlop J.B.* Op. cit. P. 18–19.

[76] *И.Р. (Трубецкой Н.С.)* Наследие Чингисхана. Прага, 1929; *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989.

[77] *Кожинов В.В.* Византийское и монгольское "наследство" в судьбе России // Российский обозреватель. 1996. № 3. С. 97–112; *Дугин А.Г.* Эволюция национальной идеи Руси (России) на разных исторических этапах // Лев Николаевич Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии / Под ред. Л.Р. Павлинской. Т. 2. СПб., 2002. С. 15–16.

[78] *Сахаров А.Н.* История России с древнейших времен до конца XVI в.: Учебник для 6 класса общеобразовательных учреждений. М., 2001. С. 106, 166; *Он же.* История России. С древ-

нейших времен до конца XVI в.: Учебник для 10 класса средних общеобразовательных учебных заведений. М., 2003. С. 147–149. Но в учебнике для 10 класса Сахаров уже не упоминает "евразийскую державу" (Там же. С. 240–242).

[79] *Сахаров А.Н.* История России. С древнейших времен до конца XVI в. Учебник для 10 класса средних общеобразовательных учебных заведений. С. 240.

[80] *Сахаров А.Н., Боханов А.Н.* История России. XVII–XIX века: Учебник для 10 класса общеобразовательных учебных заведений. М., 2003. С. 146.

[81] Там же. С. 215.

[82] Там же. С. 239.

[83] *Бовин А.* Евразия: миф и реальность // Известия. 1998. 17 дек. С. 3. См. также: *Шевченко В.Н.* К современным спорам вокруг евразийской идеи // Евразийский проект модернизации России: "за" и "против" / Под ред. В.Н. Шевченко. М., 1995. С. 36.

[84] См., напр.: Евразийский проект: реальности, проблемы, концепции / Сост. Н.Н. Белков, В.А. Петров. М., 1996. С. 53; *Петров Ю.В.* Вступление // Государственная идеология и общенациональная идея / Под ред. Г.А. Чернейко. М., 1997. С. 3–7.

[85] *Моисеев Н.Н.* Выступление на "круглом столе" "Россия в условиях стратегической нестабильности". С. 7.

[86] *Холмогоров Е.* Кредо националиста // Завтра. 2005. Август (№ 34). С. 6.

[87] *Панарин А.С.* Заблудившиеся западники...; *Он же.* В каком мире нам предстоит жить? Геополитический прогноз // Москва. 1997. № 10. С. 142–163.

[88] *Юрьев М.З.* Крепость Россия // Новая газета. 2004. 15–17 марта (Спецвыпуск. С. 1–3).

[89] *Орлова И.Б.* Указ. соч. С. 39; *Ерасов Б.С.* Указ. соч. С. 29–48; *Абалкин Л.И.* Указ. соч. С. 21, 54.

[90] Об этом см.: *Шнирельман В.А.* "Столкновение цивилизаций" и предупреждение конфликтов // Вестник Института Кеннана в России. 2005. Вып. 7. С. 22–29.

[91] См., напр.: *Пуляев В.Т.* Этносоциальный взгляд на мир и гуманизм // Учение Л.Н. Гумилева и современность / Под ред. Л.А. Вербицкой. СПб., 2002. С. 36–51.

[92] См., напр.: *Нарочницкая Н.А.* Борьба за поствизантийское пространство.

[93] *Edelman M.* The symbolic uses of politics. Urbana, 1967; *Idem.* Politics as symbolic action: mass arousal and quiescence. Chicago, 1971.

[94] *Кара-Мурза С.Г.* От "симфонии народов" к "этническому тиглю" // Правда. 1993. 30 июня. С. 3; *Он же.* От чего же мы отказались // Правда. 1993. 14 июля. С. 3; Имперская доминанта. Геополитический вызов России // Россия. 1994. 16–22 ноября. С. 6; *Моисеев Н.Н.* Выступление на "круглом столе" "Россия в условиях стратегической нестабильности". С. 4; *Он же.* Время определять национальные цели. С. 140–141; *Орлова И.Б.* Указ. соч. С. 59–117; *Чекалин А.Н.* Темнее всего перед рассветом. М., 1999; *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002; *Нарочницкая Н.А.* Россия и русские в мировой истории; *Дугин А.Г.* Философия войны. М., 2004. С. 50–52.

[95] *Дугин А.Г.* Эволюция национальной идеи Руси (России) на разных исторических этапах. С 10; *Каширин В.И.* Этнология и гендерология в свете современной российской глобалистики // Этнические проблемы современности / Под ред. В.А. Шаповалова. Вып. 7. Ставрополь, 2001. С. 111–129.

[96] См., напр.: *Фроянов И.Я.* Октябрь семнадцатого (глядя из настоящего). СПб., 1997. С. 123; *Он же.* Погружение в бездну (Россия на исходе XX века). СПб., 1999. С. 61; *Багдасарян В.Э.* Россия в XXI веке: альтернативный сценарий развития // Россия в условиях трансформаций / Под ред. С.С. Сулакшина. М., 2002. Вып. 21. С. 5–21.

[97] Об этом см.: *Шнирельман В.А.* Интеллектуальные лабиринты. М., 2004. С. 332.

[98] *Андреев А.Л.* "Мы" и "они": к характеристике внешнеполитических ориентаций российского общества // Россия в условиях трансформаций / Под ред. С.С. Сулакшина. М., 2002. Вып. 21. С. 60. Любопытно, что, по социологическим данным, приведенным А.Л. Андреевым, в 2000–2001 гг. две трети россиян все же ощущали себя "европейцами", и лишь каждый третий тяготел к "евразийской" идентичности (См.: Там же. С. 66).

[99] *Шимов Я.* У всех империй конец один // Беларуская думка. 1993. № 2. С. 89. Б.С. Ерасов выделил шесть разных цивилизационных комплексов на территории Евразии: Прибалтику, "русскую цивилизацию" (фактически славянскую. – *В.Ш.*), исламский регион, буддийский регион, Сибирь, Дальний Восток (См.: *Ерасов Б.С.* Выбор России в евразийском пространстве // Цивилизации и культуры / Под ред. Б.С. Ерасова. М., 1994. Вып. 1. С. 56).

[100] *Абдулатипов Р.* Кавказская цивилизация: самобытность и целостность // Научная мысль Кавказа, 1995. № 1. С. 55–58.

[101] *Хаким Р.С.* Россия и Татарстан: у исторического перекрестка // Панорама-форум. 1997. № 1; *Исхаков Д.* Проблемы становления и трансформации татарской нации. Казань, С. 178–183, 186; *Измайлов И.Л.* Историческое прошлое как фактор национальной мобилизации // Единство татарской нации / Под ред. М.Х. Хасанова. Казань, 2002. С. 71.

[102] *Николаев М.Н.* Планета Арктика // Президент. Парламент. Правительство. 1999. № 6. С. 10–11.

[103] *Бакиев А.Ш.* Это было уже в веках... // Кабардино-Балкарская правда. 1992. 9–16 окт.; *Он же.* Адыгская цивилизация. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Нальчик, 1998.

[104] *Баренц Р.* Геополитика: взгляд изнутри. Ереван, 1999.

[105] *Тафаев Г.И.* Болгаро-чувашская цивилизация: прошлое, настоящее, будущее. Чебоксары, 2000; *Он же.* Болгаро-чувашская цивилизация: краткая история развития и становления болгаро-чувашской цивилизации. Чебоксары, 2001.

[106] *Тумусов Ф.С.* Цивилизация Саха: место в мировом сообществе // Тюркский мир. 1998. № 1. С. 12–14.

[107] *Эрлих С.* Россия колдунов. СПб.; Кишинев, 2003.

[108] В некоторых контекстах этот подход принимает откровенно расовый облик, ибо цивилизация отождествляется с расой (См., напр.: *Баренц Р.* Указ. соч. С. 95).

[109] *Абдулатипов Р.Г.* Национальный вопрос и государственное обустройство России. М., 2000. С. 281–282.

[110] Евразийский союз: новые рубежи, проблемы и перспективы / Под ред. Г.В. Осипова. М., 1996. С. 36. См. также: *Черняк Е.Б.* Цивилиография. С. 172.

[111] *Искендеров А.А.* Указ. соч. С. 17–19, 25; *Сахаров А.Н.* О новых подходах в российской исторической науке. 1990-е годы // Мир историка. XX век / Под ред. А.Н. Сахарова. М., 2002. С. 15–20.

[112] См. также: Формации или цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 34–59; *Рейснер Л.И.* Историческое общество как единство формационного и цивилизационного начала // Цивилизации. Вып. 1. С. 50–68; *Бромлей Н.Я.* К вопросу о соотношении понятий "цивилизация" и "формация" // Там же. С. 225–228; *Плетников Ю.К.* Теория должна соответствовать истории // Вопросы истории. 1994. № 6. С. 66–70; *Он же.* Формационная и цивилизационная триады; *Он же.* Исторический процесс: соотношение формационного и цивилизационного подходов // Обновление России: трудный поиск решений / Под ред. М.К. Горшкова и др. М., 1999. Вып. 7. С. 209–215; *Ковальченко И.Д.* Теоретико-методологические проблемы исторических исследований // Новая и новейшая история. 1995. № 1. С. 23–25; *Шевченко В.Н.* Реабилитация философии истории и новые перспективы развития исторического знания // Вопросы истории. 1994. № 6. С. 71–76; *Ланда Р.Г.* Единство исторического процесса // Там же. С. 84–90; *Алаев Л.Б.* На подступах к новой теории исторического процесса // Там же. С. 90–95; *Он же.* Где тонко – там и рвется // Новая и новейшая история. № 3. С. 88–90; *Кузищин В.И.* О некоторых принципиальных положениях методологии истории // Там же. С. 84–87; *Данилов В.П.* В поиске новой теории // Вопросы истории. 1994. № 6. С. 100–103; *Яковец Ю.В.* История цивилизаций. М., 1997.

[113] *Шелохаев В.В.* Модернизация и тупики конфронтации между властью и обществом // Обществознание в школе. 1998. № 2. С. 2–9.

[114] *Панарин А.С.* От формационного монолога к цивилизованному диалогу. С. 17.

[115] *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 33–48.

[116] *Орлов Г.В.* Отечественная история. Мир и россияне: 1861–2001. М., 2003. С. 8. Об опасности такого подхода см.: *Цыганков А.П., Цыганков П.А.* Плюрализм или обособление цивилизаций? Тезис Хантингтона о будущем мировой политики в восприятии российского внешнеполитического сообщества // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 34; *Шнирельман В.А.* "Столкновение цивилизаций" и предупреждение конфликтов. С. 22–29.

[117] Россия и Запад: взаимодействие культур // Вопросы философии. 1992. № 6. С. 13–14, 21–24; *Панарин А.С.* Между непримиримой враждой и нераздельным единством // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 3–11; *Сенявский А.С.* Цивилизационный подход в изучении российской истории XX века: некоторые теоретико-методологические аспекты // Россия и мировая цивилизация / Под ред. А.Н. Боханова и др. М., 2000. С. 562–563. О том, как та-

кая установка неоднократно приводила Россию к войне, см.: *Янов А.Л.* Указ. соч. С. 277 и сл.

[118] *Шишкин И.* "Общеевропейский дом": вот Бог, а вот порог // Завтра. 1994. № 45. С. 3. См. также: *Дугин А.Г.* Лев Гумилев и идеология евразийства // Учение Л. Н. Гумилева и современность / Под ред. Л.А. Вербицкой. СПб., 2002. С. 62.

[119] *Taguieff P.-A.* The new cultural racism in France // Telos. 1990. Spring. № 83. P. 109–122; *Idem.* From race to culture: the New Right's view of European identity // Telos. 1993. Winter – 1994. Spring. № 98–99. P. 99–125; *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс. М., 2003. С. 31–32; *Шнирельман В.А.* Интеллектуальные лабиринты. С. 318–320; *Он же.* Этничность, цивилизационный подход, "право на самобытность" и "новый расизм" // Социальное согласие против правого экстремизма / Под ред. Л.Я. Дадиани, Г.М. Денисовского и др. Вып. 3–4. М., 2005.

[120] Об этом см.: *Shore C.* Ethnicity, xenophobia and the boundaries of Europe // Divided Europeans: understanding ethnicities in conflict / Ed. T. Allen, J. Eade. The Hague, 1999. P. 45–49.

[121] *Balibar É.* Race, nation and class (interview) // Race, discourse and power in France / Ed. M. Silverman. Aldershot, 1991. P. 80. Об этом см. также: *Piper N.* Racism, nationalism and citizenship. Ethnic minorities in Britain and Germany. Aldershot, 1998. P. 43–48.

[122] *Eagleton T.* The idea of culture. Oxford, 2000. P. 14, 38.

[123] *Ерасов Б.С.* Предисловие: о статусе культурно-цивилизационных исследований // Цивилизации и культуры. Вып. 1. С. 8. Следует заметить, что западные социокультурные антропологи уже давно отказались от такого культурного монизма, поняв, что он недооценивает роль индивидуальной инициативы и всецело подчиняет человека обществу или государству. О диалектических взаимоотношениях между человеком и обществом, человеком и культурой пишут некоторые российские историки и философы (см.: *Ковальченко И.Д.* Обращение к читателю // Цивилизации. Вып. 1. С. 6; *Барг М.А.* Проблема человеческой субъективности в истории // Там же. С. 69–87; *Новикова Л.И.* Указ. соч. С. 21–22).

[124] *Hermand J.* Old dreams of a new Reich: Volkish utopias and national socialism. Bloomington, 1992. P. 190.

[125] Цит. по: *Eagleton T.* Op. cit. P. 44.

[126] *Шалаев В.П.* Теория этногенеза на рубеже веков и проблемы России // Узловые проблемы современного финно-угроведения / Под ред. Г.А. Архипова. Йошкар-Ола, 1995. С. 270–273. Нечто подобное доказывает и татарский автор (См.: *Сайфуллин Р.Г.* Теория этногенеза и всемирный исторический процесс. Казань, 2002).

[127] Неоязычество на просторах Евразии / Под ред. В.А. Шнирельмана. М., 2001; *Shnirelman V.A.* "Chistians! Go home": A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (an overview) // Journal of Contemporary Religions. 2002. Vol. 17. № 2. P. 197–211.

[128] *Hunter J.D.* Culture wars: the struggle to define America. N.Y., 1991.

[129] *Сайфуллин Р.Г.* Теория этногенеза и всемирный исторический прогресс. Казань, 2002. С. 143, 235.

[130] Эти рассуждения с благодарностью принимаются Национальным фронтом Ле Пэна (См.: *Карцев Е.А.* "Новые правые" Франции: антология современных идей. М., 1996. С. 134–151).

[131] Об этом см., напр.: *Taguieff P.-A.* The new cultural racism. P. 118–122; *Idem.* From race to culture. P. 100–102, 121, 124; *Wegierski M.* The New Right in Europe // Telos. 1993. Winter – spring 1994. № 98–99. P. 57–59, 63; *Карцев Е.А.* Указ. соч. С. 122–124.

[132] *Савельева Л.В.* Языковая экология. Петрозаводск, 1997. С. 63.

[133] Ряд сторонников цивилизационного подхода признают неразработанность понятия "цивилизация" и отсутствие ее четких критериев (См.: *Новикова Л.И.* Указ. соч. С. 13–15; *Дмитриев М.В.* Некоторые аспекты изучения истории цивилизаций в современной французской историографии // Цивилизации. Вып. 1. С. 187–206; *Ахиезер А.С.* Выступление на "круглом столе" "Россия в условиях стратегической нестабильности" // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 41). В своем учебном пособии В.М. Хачатурян также с сожалением отмечала неразработанность цивилизационного подхода, что, однако, не мешало ей рекомендовать его школе (см.: *Хачатурян В.М.* История мировых цивилизаций с древнейших времен до начала XX века. М.. 1996. С. 3). Позднее она продолжала сетовать на неразработанность критериев выделения цивилизаций, что ведет к несовпадению списков цивилизаций, предлагаемых разными авторами (см.: *Хачатурян В.М.* Методическое пособие к

учебнику “История мировых цивилизаций”. М., 2001. С. 39–40). Но ведь в этом и состоит ахиллесова пята цивилизационного подхода, страдающего от неограниченного субъективизма и произвола отдельных авторов!

134 *Богомолов Ю.* Я спросил у Гитлера... // Известия. 1996. 26 марта. С. 5.

135 Это открыто признавал В.В. Кожинов, говоря о равновеликости России Европе. См.: *Кожинов В.В.* В каком состоянии находится русская нация) // Вече. 1993. № 50. С. 54.

136 Между тем один из первых пропагандистов цивилизационного подхода в России М.А. Барг справедливо подчеркивал, что этот подход не должен противопоставляться формационному и отнюдь его не отменяет (см.: *Барг М.А.* О категории “цивилизация” // Новая и новейшая история. 1990. № 5. С. 37; *Он же.* Цивилизационный подход к истории: дань конъюнктурщине или требование науки? // Цивилизации. Вып. 2. С. 14).

137 *Дмитриев В.* Необходимость культуроцентризма // Свободная мысль. 1997. № 12.

138 *Рябцев Ю.С.* Школьная отечественная история и русская культура // Преподавание истории в школе. 1997. № 7.

139 См., напр.: Доклад Г.А. Зюганова на IV съезде КПРФ (19–20 апреля 1997 г.) // Экономическая газета. 1997. № 17. С. 3. А.С. Панарин писал, что если по критериям индустриализма Россия отставала от Запада, то по критериям постиндустриального мира она обладала особым “цивилизационным архетипом” и, кроме того, не вписывалась в западные стандарты (См.: *Панарин А.С.* Евразийский проект. С. 71; *Он же.* В каком мире нам предстоит жить? Геополитический прогноз // Москва. 1997. № 10. С. 161). Об этих настроениях см.: *Левада Ю.* Выступление на историософских чтениях в Российском государственном гуманитарном университете “Россия при Путине – куда же ты?” // Континент, 2001. № 108. С. 166; *Зверева Г.И.* “Присвоение прошлого” в постсоветской историософии России // Новое литературное обозрение. 2003. № 59. С. 548–550).

140 См., напр.: *Захарова Е.Н.* Примерное планирование курсов истории и обществознания для 10–11 классов. М., 1999. С. 85. Об этом см.: *Шнирельман В.А.* Интеллектуальные лабиринты. С. 333.

141 *Нарочницкая Н.А.* Россия и русские в мировой истории. С. 532.

Л. Гринфелд

НАЦИОНАЛИЗМ И РАЗУМ*

Я считаю большой честью выступить с десятой ежегодной геллнеровской лекцией на открытии одного из самых престижных форумов по изучению национализма, и это дает мне возможность отдать мою личную дань памяти великого интеллектуала.

Как и мой отец, Эрнест Геллнер родился в 1925 г. в Париже в еврейской семье, происходившей из восточноевропейской славянской страны (России в случае с моим отцом, Богемии в случае с Геллнером), где и воспитывался. Как по возрасту, так и по интеллектуальному багажу, я могла бы быть его дочерью. Вышедшая в 1983 г. книга Геллнера “Нации и национализм” стала отправным пунктом для моей собственной работы, но, как это часто случается между родителями и детьми, мой подход отличался большим радикализмом; он был вызван коренными разногласиями, а не конформизмом. Эти разногласия касались фундаментальных основ, самого онтологического подхода к нашему общему предмету исследования. Если Геллнер, подобно

* Текст представляет собой лекцию, прочитанную в Лондонской школе экономики 22 апреля 2004 г. Опубликована в: Nations and Nationalism. 2005. Vol. 11. № 3.

всем структуралистам-социологам и философам-материалистам, рассматривал общество и историю как продолжение биологической эволюции (но скорее по Ламарку, чем по Дарвину), то я исходила из того, что человечество представляет особую реальность, отличающуюся от животного мира символическим, т.е. нематериальным, а не генетическим, т.е. материальным, способом передачи опыта от поколения к поколению. Данная особенность, делающая человечество объектом особого внимания, накладывает отпечаток на само человеческое общество, ибо последнее, в отличие от животных сообществ, организовано символически, а не материально. Это относится и к человеческой истории, ибо она, в отличие от развития других видов животных, связана прежде всего с культурной, а не с биологической эволюцией, что, в свою очередь, требует при изучении исторических и социальных процессов делать акцент на культуру, рассматривая культурные, или символические, факторы, как равным образом и объекты исследования, и инструменты для их понимания.

Однако, несмотря на отмеченные коренные разногласия, я, как мне кажется, остаюсь последовательницей Геллнера в одном важном смысле – в делении ученых на группы "релятивистов", "фундаменталистов", а также скептических рационалистов, которых он называл "просвещенными пуританами", и, подобно ему, включаю себя в число последних; разделяю его безразличие к формальным границам между "антропологией, региональными исследованиями, экономической историей, политической и социальной науками", которые он нарушал, не задумываясь. В настоящей лекции этот список будет расширен и поставлена под сомнение обособленность некоторых других научных направлений. Хотелось бы думать, что мною продолжен его вдохновенный порыв к разрушению не имеющей эмпирических оснований интеллектуальной ортодоксии. Был бы он с этим согласен – даже при том, что этот путь уводит меня все дальше от его выводов? Возможно. В конечном счете, как писалось в одном из некрологов, для Эрнеста Геллнера "имело значение не столько быть правым, сколько показать, что наши расхожие представления были неверными".

Жаль, что у меня никогда не было случая попросить Эрнеста Геллнера нарисовать пиктограмму национализма. Ведь поразительно, как много для нашего понимания мог бы дать моментальный набросок. Теперь я постоянно прошу студентов сделать такой рисунок перед началом обсуждения. Они всегда рисуют флаги и/или людей с оружием. Но, когда в конце обсуждения я снова прошу их об этом, образ национализма полностью меняется: они рисуют глобус и маленьких безоружных людей, которые иногда говорят: "О, моя идентичность!" Флаги и ружья оказываются весьма далеки от того, что составляет самую основу национализма.

Вкратце национализм – это современная культура, символическое изображение современной реальности, как мы ее видим, как мы конструируем окружающий мир; это – современное сознание. В центре его лежит представление о значимой реальности, которая и отражается на картинке с глобусом, населенном людьми. Конечно, на такой картинке отображены лишь непосредственно наблюдаемые черты, но и при этом в ней схвачена самая суть. Такое изображение значимой реальности секулярно – оно ограничивается лишь чувственным миром, делая именно эту мирскую реальность ис-

точником всех смыслов и наделяя ее высшим смыслом; а самым главным элементом этого мира представляются населяющие его люди; такой образ не просто секулярен, а гуманистичен в своей основе[1].

Почему такое мировоззрение называется "национализмом"? Это произошло случайно и сложилось исторически в силу того, что термин "нация", вначале означавший церковную элиту, стал применяться для всего населения, народа Англии[2]. Это лингвистическое событие имело место в начале XVI в. и помогло новой аристократии объяснить рационалистически свое возвышение, не только не имевшее смысла в контексте традиционного, феодального или религиозного образа реальности, но и противоречившее ему. Тем же способом этот термин придал народным массам достоинство элиты, а народную общность представил как суверенную, наделенную высшей властью, и как общность взаимозаменяемых индивидов, способных занимать любые социальные позиции, другими словами как общность полностью равноправных людей. Так термин "нация" получил современное значение суверенного народа, состоящего из полностью равноправных индивидов, а общность, названная "нацией", неизбежно конституировалась в виде такого народа. Речь идет об определении земной общности как суверенной, концентрирующем внимание на этом мире и на человечестве, вытесняющем Бога из своих пределов и создающем исключительно секулярное сознание. В свою очередь, секуляризация мировоззрения усиливала эффективность принципов народного суверенитета и эгалитаризма, которые и определяли современную концепцию нации.

Итак, национализм – это секулярное и гуманистическое сознание, основанное на принципах народного суверенитета и эгалитаризма. Все эти три особенности присущи практически любому национализму. В целом современная культура является националистической в том смысле, что в ее основе лежит националистическое мировоззрение и она применяет такое мировоззрение в любой сфере культурной или социальной деятельности.

Отождествление национализма с современной культурой означает, что он составляет культурную основу современной социальной структуры, экономики, политики, международных отношений, образования, искусства, науки, семейных отношений и так далее. Остановлюсь лишь на самых существенных следствиях этого для современности в порядке важности, начиная с экономики.

Вопреки расхожему мнению, современная экономика, проще говоря, является продуктом национализма, ибо именно такой взгляд на социальную реальность создает мотивацию для экономической деятельности, переориентируя ее с натурального хозяйства на устойчивое развитие[3]. Экономические достижения национализма являются результатом лежащего в его основе эгалитарного принципа. Ведь определение всего населения, народа как нации, т.е. как элиты (имея в виду исконное значение "нации" в церковном контексте), символически возвышает низшие классы и облагораживает их деятельность. В целом хозяйственная деятельность, охватывающая значительное большинство народа, традиционно презираемого в донациональных обществах именно по этой причине, придает людям статус, а вместе ним выдвигает талантливых людей, которые при иных условиях по достижении определенного уровня финансовой самостоятельности могут уходить из экономической сферы.

Еще большее значение имеет тот факт, что символическое возвышение народа путем национализма делает само членство в нации, т.е. национальность, почетным статусом, привязывая чувство достоинства и самоуважения к национальной идентичности. Это и обусловливает преданность национальной общности и в особенности стремление сделать собственный вклад в повышение национального достоинства или престижа. Престиж – это вещь относительная: если у одной нации его больше, значит, у другой – меньше. Поэтому развитие национального престижа по необходимости ведет к бесконечному международному соперничеству: ведь как бы ни был высок престиж сегодня, его можно потерять завтра. В отличие от других типов обществ нации по самой своей сути всегда находятся в конкуренции друг с другом. Эта конкуренция проявляется во всех сферах коллективного творчества: моральной (например, соблюдением нацией прав человека), культурной (научной, литературной, музыкальной и пр.), военной, политической. Каждая нация выбирает для себя ту сферу деятельности, где она может добиться наивысших результатов, и отвергает те, где она могла бы опозорить себя своей некомпетентностью. Например, Россия всегда выбирала для себя культурную и военную сферы и избегала экономической конкуренции. Но там, где нация вступает в экономическую конкуренцию, национализм ведет к беспредельному экономическому росту, что и понимается как современная экономика.

Так как далеко не все нации стремятся к экономической конкуренции на международной арене, то не все они развивают особый "экономический национализм", т.е. экономическую интерпретацию национализма, а следовательно, не все они перестраивают свою экономику на основе националистического представления о реальности. Иными словами, если экономика устойчивого развития (современная экономика) не может существовать без национализма, национализм может существовать без такой экономики, т.е. без экономической модернизации. Зато национализм не может обойти политику, и он не просто способствует, но предполагает реорганизацию политической структуры и политических процессов в соответствии со своими фундаментальными принципами. Сама эта форма сознания как таковая определяется сущностным секуляризмом и двумя другими принципами националистического образа социального мира. Хотя ее особые выражения, или отдельные национализмы, определяются также рядом других черт, именно эти три общие характеристики и объясняют главные политические особенности современного общества.

Первой из этих главных особенностей является демократизация, или универсальность политических действий: замечательным является то, что в современных обществах это можно обнаружить на любой ступени социальной лестницы и в каждом уголке национальной территории. Именно этот, значительно отличающийся от других типов обществ, уровень политического участия и описывается термином "гражданское общество". Ведь было бы абсурдным говорить о "гражданском обществе" или "политических действиях" по отношению к европейскому феодальному обществу или индийскому кастовому, если назвать два наиболее известных несовременных типа. Господствующие в них формы сознания не позволяли существованию такого политического явления, которое мы даже не можем себе представить,

ибо оно логически не соответствует этим двум культурным контекстам. Внимание национализма к этому миру как к исключительно значимому, наряду с принципом народного суверенитета, делает социальную реальность изменяемой и возлагает ответственность за ее форму на живущую на земле общность, или нацию. Внимание к жизни именно на этом свете значительно повышает для индивида ценность жизни и неизбежно ведет к требованию хорошей жизни, как ее ни определять. Теперь человек не должен предаваться страданиям или нищенствовать, если у него нет на это особых причин, ибо прежние основания для такого поведения – ожидание посмертного воздаяния, перевоплощение или переселение душ, обязанность быть свидетелем славы Господней или просто невозможность изменить условия своего существования – больше не работают.

Мало того, в рукотворном мире, изменяемом и формируемом самими людьми, страдания относятся на счет деятельности самого человека. Имеется даже тенденция объяснять этим природные катастрофы: неурожай, землетрясение или эпидемия нередко объясняются тем, что люди чего-то не предусмотрели или изъяли необходимые ресурсы. В свою очередь, в личных невзгодах (слабость, угрожающие жизни и неизлечимые болезни) люди склонны винить искусственно созданные условия среды (курение, оловянистые красители и пр.) или же некомпетентность врачей. Говорится, что природные катаклизмы "сами по себе не могут случиться": люди больше не верят в их естественность. Разумеется, люди более всего отстаивают свое право на жизнь без страданий тогда, когда причиной страданий – как это чаще всего бывает в современных обществах – служат социальные язвы: войны, экономические или политические условия жизни, борьба за первенство и пр. Унижения, отвержение, разрушительные амбиции считаются несправедливыми, не оправдывающими ожиданий, а следовательно, результатом бесцеремонного вмешательства враждебных сил. Так как наш век на Земле ограничен, первейшей задачей считается изменение условий, препятствующих реализации нашего права на благополучную жизнь без страданий. А так как это под силу только самим людям, то каждый активный и темпераментный человек, не испытывающий особых страхов, легко становится участником текущего политического процесса.

В итоге в условиях национализма включенность в политический процесс (или участие в гражданском обществе) связана не с социальным положением – как это было, скажем, в феодальной и абсолютистской Европе или в Японии при сегунах Токугава, – а с характером и личностью. Так как темперамент с возрастом изменяется, и именно молодым людям свойственна бесшабашность и небывалая смелость, то это связано и с возрастом: ведь все революционные движения последних 300 лет от Французской революции до студенческих волнений 1960-х годов были движениями подростков и молодежи до 30 или реже 30 с небольшим лет. Еще важнее то, что революционные выступления, т.е. сознательные попытки социальных изменений, попытки перестроить мир по человеческой воле, происходили именно за последние 300 лет (но не ранее!). Все формы сознания допускают мятежи и восстания, спонтанные всплески фрустрации и негодования, ярко выраженные коллективные действия, но бесцельные – возможно, слабо ориентированные на исправление каких-то колоссальных, но плохо понимаемых неспра-

ведливостей – когда цели и требования, если и формулировались, то уже после всего совершившегося. Но революции – это современная форма политических действий: в их основе всегда лежит национализм.

Главный политический институт нашего времени – государство – тоже является результатом национализма. Оно служит прежде всего воплощением принципа народного суверенитета. Государство не следует путать с правительством – это лишь форма власти, современная и по необходимости бюрократическая. Концепция "государства" как формы власти появилась в Англии в XVI в. – через пятьдесят лет после внедрения идеи "нации" и в контексте развития националистического дискурса. Это, безусловно, отражало новую реальность, как это происходило и в других странах, когда они заимствовали этот термин. Новая реальность выражалась в новой форме правления, вызванной к жизни новой формой сознания, включавшей образ того, как должно выглядеть правительство. Так как национализм впервые возник в Западной Европе, этот образ резко отличался от прежнего идеала западноевропейского правительства – средневекового идеала монархии. Отличительной чертой монархии было ее личностное начало: власть была нераздельно связана с определенным человеком, рожденным в определенное время в определенной семье, которому для обретения власти не требовалось никаких дополнительных качеств, помимо факта рождения (правда, в этом никогда не видели случайность, а в поздний период даже трактовали как божественное назначение). Зато отличительной чертой государства стала его анонимность. Так как в контексте национализма высшая власть в силу народного суверенитета принадлежит нации, то и власть в государстве является делегированной, представительной (в том смысле, что представляет власть народа) и, поскольку она может быть отозванной, ограниченной. Суверенитет делегируется должности, а не конкретному человеку, и каждый человек осуществляет власть лишь как должностное лицо. Государство – это управление, находящееся в руках чиновников, т.е. бюрократии. В этом смысле Адольф Гитлер, фюрер, горячо веривший в то, что он представляет волю немецкого народа, был всего лишь чиновником, равно как и Иосиф Сталин, называвшийся Генеральным секретарем и не веривший ни во что такое, но знавший, что все другие в это верили.

Наконец, принцип равенства всех членов нации лежит в основе открытого рекрутирования в государственные чиновники, что, разумеется, оказывает огромное влияние на особенности политики в современном обществе. Именно принципом равенства членов нации (главным своим социальным принципом) национализм оказывает прямое воздействие на социальную структуру, ибо в современном обществе этот принцип лежит в основе системы социальной стратификации – главной социальной структуры, где встречаются и взаимодействуют все социальные системы. И в этом случае современная, или национальная, система социальной стратификации прямо противоположна системе стратификации, типичной для европейского феодального общества, которую она сменила. Вместо жесткой структуры со строгими границами между стратами, из которых она состояла, где переход из одной в другую был практически невозможен (если на то не было особого разрешения), сегодня мы имеем открытую систему с весьма нечеткими границами между отдельными группами, на практике с трудом различимыми и до-

пускающими перелив человеческих ресурсов по многочисленным каналам социальной мобильности. Теперь нет социальных позиций или функций, определяющихся рождением, позволяющим занимать их в течение всей жизни; вместо этого предполагается, что человек сам выбирает такую функцию или достигает социального положения (что предполагает вертикальную мобильность), переходя с возрастом с одной должности на другую, более высокую, улучшая свое положение. В современном обществе уже не говорят об "узурпаторах", "парвеню" или, как бы ни был соблазн, о "нуворишах": предполагается, что каждый должен обладать амбициями и быть искусным социальным верхолазом. Поэтому нет ничего удивительного в том, что бедный семинарист из Грузии становится всемогущим властителем великого Советского Союза; сын пожилых низкооплачиваемых ленинградских родителей поднимается от зарубежного резидента до президента несколько менее великой России; дочь мелкого торговца зеленью получает признание как премьер Великобритании; а сын матери-одиночки, вступившей в несчастливый брак с автомехаником из Арканзаса, дважды избирается главой Соединенных Штатов.

Наша форма сознания, национализм, делает этот вид скалолазания нормальным, вызывающим уважение, фактически необходимым. Комбинация принципов народного суверенитета и фундаментального равенства предполагает демократию: управление народом людьми из народа, а потому политическое рекрутирование должно быть открытым для любого члена нации. Процесс рекрутирования в демократических, национальных, или современных, обществах существенно отличается от тех, которые основаны на иных формах сознания, отличных от национализма, ибо, какими бы ни были различия между национализмами (а, как я показала в другой работе, они могут быть очень существенны), во всех нациях процесс саморекрутирования по необходимости, а не случайно, всегда зависит (хотя не обязательно определяется) от личной инициативы, особенностей личных амбиций, таланта, тогда как в других обществах он следует по заранее предначертанному пути от определенного исконного социального статуса до особых политических функций, что может нарушаться лишь в каких-либо экстраординарных обстоятельствах.

Присущая националистическому образу общества эгалитарность, требующая открытой и подвижной системы социальной стратификации, т.е. классовой системы, с ее социальной мобильностью, делает индивида субъектом истории и связывает социальное положение, или статус, с личным состоянием и образованием. Когда культура национализма заимствуется традиционным обществом, она по необходимости подрывает там жесткую стратификацию (общество из орденов, сословное общество или религиозную кастовую систему) с ее основанными на праве рождения статусами, семью как субъекта истории и вследствие этого делает законной социальную мобильность. Так как система стратификации лежит в основе социальной структуры, где все другие системы встречаются и влияют друг на друга, она существует не сама по себе, а лишь в связи с другими. Поэтому ясно, что коренная перестройка социальной стратификации, вызываемая становлением или импортом национализма, меняет саму природу человеческого опыта, желания и устремления, разочарования и страхи, природу человеческих страстей,

а вместе с этим представления о счастье и страданиях. В современном мире национализма человек может (и от него это ожидают) сам себя сделать; открытая система стратификации позволяет и даже возбуждает амбиции; у человека есть свобода действий и его приглашают самому сформировать свою судьбу. Лишь в нациях детей спрашивают, кем они хотят стать, когда вырастут. В традиционном обществе, где все определяется рождением, этот вопрос неуместен и даже звучит вызовом. Многие дети, выражающие желание стать американским президентом, или британским премьер-министром, или занять место лидера в России, вовсе не рассматриваются как выскочки; напротив, их хвалят за здоровую силу их устремлений. Такая свобода вовсе не ограничивается политической или профессиональной сферами. Можно мечтать стать великим ученым, или мультимиллионером, или героическим пожарным, а можно мечтать вовсе не о величии, а о самореализации в качестве, скажем, садовника, или о большой любви. Все это – современные желания, возможные лишь в условиях национализма с его эгалитаризмом и созданной им системой стратификации. Можно ли было мечтать о счастье в браке, когда брак был контрактом между двумя семьями, а не свободным союзом двух индивидов, и когда быть женой или мужем означало работу и должность?

Но достоинства современности даются высокой ценой. Чем больше у человека выбора для формирования своей собственной судьбы, тем тяжелее ноша ответственности за правильный выбор. Чем больше человеку предлагается возможностей, чтобы "найти себя", тем тяжелее принять решение. Никогда прежде жизнь не приносила столько благ и столько разочарований; мы никогда не имели столько власти и одновременно не чувствовали себя столь беспомощными. Созданные национализмом современные общества в силу самих своих секуляризма, открытости и возвышения индивида являются по необходимости аномичными. Как когда-то показал Э. Дюркгейм, *аномия* является фундаментальной структурной проблемой современности[4]. Обычно *аномия* переводится как "отсутствие единых норм" и означает культурную ущербность, системную проблему, отражающую отсутствие координации между разными институциональными структурами, в связи с чем те посылают противоречивые сигналы находящимся внутри них индивидам. На психологическом уровне *аномия* создает дезориентацию, неуверенность в своем месте в обществе, а следовательно, и в своей идентичности: неясно, как себя следует вести в тех или иных обстоятельствах, и в каких границах можно действовать в социальной, политической, экономической и личной сферах. В конкретных случаях такое чувство дезориентации и неуверенности ведет к депрессии, отклоняющемуся поведению, даже к самоубийству. В социальной сфере проникающая *аномия* увеличивает число депрессий, отклонений и самоубийств. Неслучайно свое классическое описание этого явления Дюркгейм дал в исследовании самоубийств. Аномия может встречаться в любых типах обществ, но в современных обществах – это их неотъемлемая черта. Нет ни современности, ни национализма без *аномии.*

Фактически *аномия* служит важнейшей причиной социальных изменений. Она взламывает прежнюю культурную матрицу и поощряет создание новой. Общий ход человеческой истории можно представить как бесконечную смену между относительно короткими и редкими периодами распро-

странения (правда, в рамках определенной культуры) *аномии* и эпохами культурного порядка. Широкое распространение аномии, чаще всего связанной с резким несоответствием между культурными элементами, наносящим удар по индивидуальным идентичностям, в особенности с несоответствием внутри системы социальной стратификации, определяющей положение человека в социальном мире в целом и по отношению к ближайшему окружению, оказывает влияние на крупные группы индивидов и выражается в социальных беспорядках. Перестройка системы стратификации в ходе таких беспорядков снимает такие несоответствия, т.е. решает проблему *аномии,* снова открывая возможность для беспрепятственного развития идентичности и упорядоченной жизнедеятельности как отдельных индивидов, так и всей культуры в целом. Но современная культура (а в результате и современная история) не укладывается в это Прокрустово ложе. Национализм как новое видение реальности, выдвинутое англичанами XVI в. и успешно ими использовавшееся для решения их собственной аномичной ситуации, оказался аномичным видением, *генерирующим аномию*. Он создал культуру (т.е. общество, политическое единство, экономику – короче, всю организацию человеческой жизни), которой имманентно присуща аномия. Другими словами, в современной культуре культурный порядок сам является *аномией*. Мы живем в постоянных условиях *аномии*.

Подобно открытой классовой структуре, государству и гражданскому обществу, а также современной экономике, характеризуемой устойчивым развитием (у наций, избравших конкуренцию в экономической сфере), *аномия* является выражением националистического образа реальности. Отражая состояние культурной ущербности, она мешает формированию и нормальному функционированию человеческого мышления. Поэтому я считаю, что *национализм мешает формированию и нормальному функционированию человеческого мышления*.

В целом *культура* является процессом передачи исторических образов жизни и форм человеческих ассоциаций из поколения в поколение и на расстоянии. Как уже упоминалось во введении к данной лекции, в отличие от других животных видов в случае с людьми такая передача образов жизни и социальной организации является не генетической, а *символической*. Люди – это единственный биологический вид, чье существование зависит от символической трансмиссии.

Продукты этого культурного процесса хранятся в той окружающей среде, в которой протекает наша биологическая жизнь, но сам процесс происходит внутри нас. Другими словами, культура находится в динамическом развитии, регенерируется и трансформируется только путем нашего мышления, что делает культуру ментальным процессом. Позвольте мне повториться: *культура – это символический и ментальный процесс*. Тот факт, что она является ментальным процессом, означает, что она существует с помощью механизмов нашего мозга. А тот факт, что она является символическим процессом, означает, что ее логику нельзя свести к одной лишь логике механизмов мозга; она есть явление в своем становлении и реальность *sui generis*. Иными словами, нервные процессы, с помощью которых происходит культурный процесс, служат только рамкой, вне которой он происходить не может, но они не способны определить сущность и направление

культурного процесса. Зато сама культура постоянно направляет деятельность мозга, посредством чего она и существует, заставляя механизмы мозга осуществлять такие операции, которые (хотя, они, очевидно, не являются невероятными) мало вероятны, если исходить из того, что мы знаем о биологическом функционировании мозга.

Итак, *культура создает человеческий разум*. Разум – это тоже символический и ментальный процесс: его поддерживают биологические механизмы мозга, но он порождается культурой, лежащей за пределами человеческого мозга. Можно сказать, что разум – это индивидуализированный культурный процесс или *культура, содержащаяся в голове*. Продукты этого индивидуализированного культурного процесса хранятся в *памяти*. Память – это качество, которое люди делят вместе с животными. Поэтому человеческая память имеет тот же физиохимический состав, что и память животных. Другая способность, общая для людей и животных, – это способность к *обучению*, а именно, запечатление в памяти опыта контакта с окружающей средой и адаптация к среде с учетом этого опыта. Но в дополнение к таким ментальным процессам, как обучение и память, характерным для всего животного мира и хорошо описываемым невробиологией без учета чего-либо экзогенного для нервной системы, есть и ментальные процессы, в которые человеческий мозг вовлечен постольку, поскольку он участвует в символических культурных процессах. Эти сугубо человеческие ментальные процессы включают *идентичность, волю* и *символическое воображение*. "Разум" – это обобщенное название для сложного взаимодействия между этими символическими ментальными процессами. Для эвристических целей разум можно представить как символическую систему, и высока вероятность, что этой символической системе соответствует неврологическая система в мозге, система особых механизмов и отделов мозга, поддерживающая процессы мышления.

Термин *идентичность* в его семиотическом (культурологическом) смысле относится к символическому самоопределению. Это – представление о своем месте в социокультурном "пространстве" и о самом соответствующем социокультурном поле. Оно содержит и дает информацию о социальном статусе человека, о связанных с ним других людях, о типах взаимоотношений его с ними, о ближайшем и более отдаленном социальных мирах, об ожиданиях человека в отношении своего окружения и, наоборот, о правильном поведении в различных обстоятельствах (пищевых предпочтениях, подходящей одежде, вопросах, которые следует задавать, проблемах, которыми надо интересоваться, эмоциях, которым можно открыто предаваться или, напротив, которых следует стыдиться, людях, с которыми можно дружить, вступать в брак, а также кого надо уважать, а кого презирать или ненавидеть). Короче говоря, идентичность человека представляет индивидуализированный микрокосм культуры, в которую человек вовлечен, включая очень важный ее раздел (он может включать Бога и ангелов, рай и ад, или непосредственных соседей, коллег и фанатов местной футбольной команды), роль которого преувеличивается и высвечивается.

В отличие от других животных, носящих в своих генах свой социальный порядок и позицию в нем отдельных организмов, люди должны устанавливать для самих себя свой социальный порядок и свое в нем положение, что

требует фиксации этого разумом. Поэтому идентичность – это символическая саморепрезентация, представление человека о себе как культурном существе и участнике культурного универсума. В то же время это – важнейший элемент работы человеческого сознания и здоровья, т.е. способности человека действовать разумно и эмоционально и вписываться в социальную среду. Проблемы формирования и сохранения идентичности (кризис идентичности, сомнения в своей идентичности, множественная идентичность) постоянно дают о себе знать и прямо влияют на способность к обучению и передачу информации памяти, адекватность (т.е. соответствующую культуре) эмоциональных реакций, а также степень социальной включенности. Идентичность – это буквально главный человеческий ментальный процесс, ибо он служит посредником между естественной или биологической способностью к обучению, запоминанию, приспособлению к среде (способности мозга) и функционированием человека как личности. Действительно, два человека с в разной степени развитым мозгом проявят различия в обучении, запоминании и адаптации, но то же самое мы обнаружим и у двух индивидов с одинаковыми умственными способностями, но с разной идентичностью. Сходным образом повреждение мозга (в результате физической травмы или неправильного развития), безусловно, отразится на умственных способностях, однако и нарушение культурной идентичности (в результате такого травматического опыта, как иммиграция или "потеря лица", либо же вследствие неправильного формирования) столь же серьезно скажется на деятельности мозга.

Подобно всем ментальным процессам, идентичность должна опираться на деятельность мозга. Но, так как речь идет о чисто человеческих ментальных процессах, мы не в состоянии выяснить, какие именно механизмы мозга этим управляют, и изучать их путем экспериментов с мозгом животных. Так как у животных социальные функции заложены в генетических кодах, им не требуется запечатления социальных позиций в мозге; у них нет идентичности. Тем не менее запечатление идентичности мозгом может найти аналогию в когнитивной карте окружающего пространства у животных, как это было обнаружено, например, в пирамидальных клетках мыши[5]. Возможно, в дополнение к своей пространственной функции пирамидальные клетки могут осуществлять и функцию идентичности. В какой бы части мозга ни проходил ментальный процесс идентичности, он доступен экспериментальным методам, сходным с теми, которые используют физиологи при изучении взаимоотношений животных с окружающей природной средой.

Я уже упоминала, что в эвристических целях такие сложные процессы, как идентичность, разум и культура, могут рассматриваться как статичные системы или структуры. Например, было бы полезным представить их как иерархию структур увеличивающейся сложности, где идентичность заняла бы центральное место в пределах разума, а разум рассматривался бы как мельчайшая активная единица в составе культуры. Но для символического воображения все это не подходит. Его можно представить по аналогии с такими способностями живого организма, как, скажем, дыхание, или с физической силой, как, скажем, гравитация, которые можно обнаружить либо в действии, либо в его результатах. Символическое воображение – это глав-

ная способность человеческого разума, от которой зависят все без исключения функции разума и само его формирование. Символическое воображение – это способность создавать новую информацию внутри мозга и, следовательно, способность к умственному творчеству *par excellence*.

Наша реальность, мир, в котором мы обитаем, представляет собой многомерную сеть символических систем, взаимосвязанных, перекрещивающихся и отклоняющихся самыми замысловатыми способами. Самой сложной символической системой, лежащей в центре культурной реальности, является язык. Но, так как мы существа символические, все окружающее нас становится символами. Поклон, взгляд, улыбка, рукопожатие – все это символы. И культурная структура социальной стратификации основана в значительной степени не столько на собственно языке, письменном или устном, сколько на такого рода символах, которые мы иной раз рассматриваем как язык жестов. В соответствующем контексте случайный поклон может означать отношения равенства, беглый взгляд – превосходство и, возможно, презрение, а вымученная улыбка – подчинение. Все эти жесты могут означать и нечто совершенно иное. В собаке генетически заложено знание о том, когда надо поджать хвост и что это означает. Нам никто никогда не объясняет в деталях, когда именно надо вымученно улыбаться, а когда избегать улыбок, когда смотреть прямо, а когда прятать взгляд, когда моментально отвечать на приветствие, а когда выждать пять секунд, прежде чем ответить. Тем не менее все мы постоянно участвуем в таких символических действиях, и большинство из нас обычно с этим успешно справляется. Логика, руководящая такими действиями и делающая одни реакции адекватными, а другие неуместными, меняется не только во времени, но и в соответствии со сферами социальной жизни, где производятся такие действия. Небрежный кивок продавцу в магазине никого не заденет, но по отношению к своему учителю, встреченному в коридоре, это было бы невежливо. Мы получаем очень мало информации, т.е. можем очень мало узнать из окружающей среды, о том, как себя следует вести в большинстве ситуаций, в которых мы оказываемся. Ключ к этому нам дает наше воображение, способное путем логических операций использовать очень скудные данные для получения недостающей информации. Затем само наше поведение, правильное или неправильное, дает нам дополнительный урок, новую дозу информации как нам самим, так и окружающим. Так и работает символическая система, и культурный процесс продолжается.

То же происходит и с языком. Как известно всем родителям, примерно в возрасте 3–5 лет ребенок начинает говорить, причем более или менее правильно, т.е. по правилам грамматики и синтаксиса, о которых он ранее даже никогда не слышал. При этом он проявляет все свое творчество, догадываясь о значении слов, лежащих вне знакомого ему словаря, и понимая эти слова, никогда не слышав их раньше. Это в значительной мере идет не от обучения, а от воображения. Только таким способом и развивается язык, т.е. благодаря нашему воображению мы способны дополнять и расширять его репертуар, и в соответствии с принципами стройности мы узнаем то немногое, что мы знаем. То же относится ко всем остальным символическим системам от этикета покупки лекарства до высшей дипломатии и от кулинарии до философии.

В разных символических системах имеются и разные оперативные логики, т.е. принципы стройности. Мало того, во всех этих логиках, за исключением аристотелевской дедуктивной логики, исключавшей противоречия, принципы стройности зависят от контекста, т.е. постоянно меняются в истории. А символическое воображение заключается именно в том, чтобы выявить их в разных ситуациях и на этом основании сконструировать поведение.

Как же нам удается ловко лавировать между логиками, содержащими крайне противоречивые принципы? Очевидно, мы способны на это потому, что под воздействием культурного опыта наш мозг развил механизмы – все вместе они осуществляют то, что мы называем *волей*, – которые в каждом конкретном случае выбирают подходящую логику, а все другие логики отметают. Что же делает *воля*? Она наводит порядок в случае противоречивых позывов. Чаще всего это происходит неосознанно и ничего нам не стоит, мы просто получаем инструкцию и подчиняемся ей: «В отношении христианской доктрины (или иудейского закона, или древнегреческой мифологии, или грамматической структуры типа утверждения "никто меня не понимает") забудьте правила дедуктивной логики». Именно способность заблокировать одну логику ради другой и объясняет, как люди могут вести упорядоченную и достойную жизнь в столь противоречивых обстоятельствах. (В Советском Союзе и советизированной Восточной Европе такая способность, обнаруживающаяся в том, что все знали, что социальная система была основана на горах лжи, и, тем не менее, строили свою жизнь, исходя из достоверности ее утверждений, приводила к развитию "раздвоенного сознания". В реальности, если сознание можно отождествить с особой символической логикой, то все мы по необходимости развиваем многомерное сознание и в зависимости от обстоятельств искусно производим выбор того, что больше подходит в данный момент.)

Но посредническая функция *воли* может быть и сознательной, и, когда это происходит, на Западе это называют "волей". Например, человек устал и хочет прилечь, но работа еще остается несделанной. Тогда *воля* говорит организму: "Не обращай внимания на свою усталость, а исходи из логики, требующей окончания начатой работы". Но под вечер она говорит совсем другое: "Оставь свою работу, пусть и неоконченной, и позаботься о себе. Иначе ты не сможешь завтра продолжить свою работу". Или в случае с солдатом, опасающемся за свою жизнь, *воля* может заявить: "Сейчас ты руководствуешься логикой коллективных военных действий. Поэтому ты подвергнешь свою жизнь опасности вопреки инстинкту самосохранения, который требует, чтобы ты убежал и спрятался". Если же ученый строит свою карьеру, *воля* может убедить его предпочесть логику научного исследования ("Смело поставь под вопрос господствующую теорию, от лояльности которой зависит твое продвижение, ибо ты знаешь, что эта теория ошибочна") логике коллегиальной гармонии и построения карьеры: "Держи язык за зубами и делай вид, что принимаешь господствующую теорию, хотя и знаешь ее ошибочность, ведь от этого зависит твое продвижение". Назовем эту *волю* "сильной", систематически навязывающей человеку логику, которой тяжелее всего следовать. Разумеется, все это меняется соответственно контексту, и это относится вообще к логикам символических систем; такие ло-

гики зависят от контекста: они развиваются вместе с системой, а также с той системой, в которую включена эта система; следовательно, у них отсутствуют какие-то исконные основополагающие принципы.

Мы лишь потому способны правильно, т.е. в соответствии с подходящей символической логикой, использовать наши способности к воображению, что нам в этом помогает *воля*, а она, в свою очередь, подобно нашим способностям к обучению и запоминанию, опирается на *идентичность*. Ясно, что человеку, который считает себя солдатом, легче подвергнуть свою жизнь смертельной опасности, чем постараться спастись; его идентичность проигнорирует логику самосохранения, заставляя его упрямо следовать правильному солдатскому поведению. Но человек, сомневающийся в том, является ли он солдатом, скорее придет в замешательство и бросится бежать. Подобным же образом человек, лишенный интеллектуальной уверенности (т.е. сомневающийся в себе и неуверенный в ценности своих идей), скорее поддастся усталости и соблазну отложить недоделанную работу, чем тот, кто считает себя мыслителем и не сомневается в своих способностях создавать исследования фундаментальной ценности. Проблемы с идентичностью сковывают волю, делают человека нерешительным и лишают его мотивов к труду (примеры хорошо известны, чтобы их перечислять), а ослабленная воля влияет на способность к символическому воображению. Но так как социальность, а также правильное эмоциональное и когнитивное поведение зависят от символического воображения, то результатом этого становятся сумятица в сознании, снижение способности к простейшим умственным операциям и в целом умственная вялость.

Как ни парадоксально, гораздо более редким, но столь же прямым следствием этого является резкий рост творческих способностей, т.е. создание совершенно новой и невероятной информации небольшим, но важным меньшинством мыслителей. Хотя причины раскола на большинство (испытывающее общую судьбу) и меньшинство (реагирующее ростом творчества) имеют отношение к биологическим особенностям мозга этих людей, волны коллективного творчества объясняются изменениями в символической, а не в неврологической сфере, – тем, что происходит в сознании, а не в мозге. Так как воля больше не способна отбирать соответствующую контексту логику и обычные каналы символического воображения оказываются перекрытыми, гиперактивное символическое воображение находит новые каналы, "открывает" общие логические принципы, лежащие в основе ранее никак не связанных логик, и делает выводы в совершенно новых неожиданных направлениях. История культуры демонстрирует тесные связи между периодами *аномии*, включающими проблематичность индивидуальных идентичностей, делающую формирование идентичности психологическим испытанием, и волнами культурного творчества. Но это – побочное явление, ибо, как я отмечала, такая творческая реакция на проблемы идентичности наблюдается лишь у небольшого меньшинства. Гениальность связана с умственными отклонениями, но подавляющее число людей с такими отклонениями не являются гениями.

Это возвращает нас к национализму. Современная культура, основанная на националистическом подходе, предполагающем полное равенство членов нации, народный суверенитет и его секулярную направленность, – по самой

своей сути *аномичная* культура – не дает человеку ясной социальной карты и чувства строго определенного стабильного положения на ней. Картина, которую человек получает, постоянно изменяется, дезориентируя и смущая его этими изменениями, часто происходящими в противоположных направлениях. Хотя эта карта или картинка является культурной, она возникает в сознании, т.е. в результате деятельности мозга и, как я уже предположила, по аналогии с тем, как физическое окружение запечатлевается в мозге мыши. Влияние национализма на сознание можно поэтому сопоставить с влиянием на мозг мыши непрерывно и импульсивно меняющегося физического окружения, что, скажем, происходит, если взять мышь за хвост и подбрасывать ее в воздух. Не нужно никаких научных экспериментов, чтобы понять, что такие необдуманные действия нарушат нормальную деятельность мозга и сделают животное больным.

В культурном контексте национализма статус человека больше не определяется рождением, а потому социальное положение больше никак не соотносится с идентичностью. Идентичность уже не задается культурой и не формируется естественно по мере социализации. Ведь окружение, в котором растет человек, не обязательно является его собственным. В современных обществах предполагается, что индивид сам является творцом своей судьбы – насколько это кардинально отличается от всех иных культур, когда-либо известных человечеству! – и делает себя сам, что предполагает создание для себя подходящей среды (именно это лежит в основе идеала "человека, который сам себя создал"). Но для этого человеку прежде надо "обрести себя". Самоопределение становится вопросом выбора и ответственности. Конструирование идентичности не является просто результатом обучения и усвоения памятью внешней символической информации, а становится делом творческого символического воображения, особенности ума, обычная работа которого зависит от идентичности. Тем самым можно сказать, что национализм создает новую породу людей: он настолько меняет особенности и функции разума, что создает, с одной стороны, небольшое число исключительно творческих людей, а с другой, более многочисленное меньшинство полностью дезориентированных, несчастных индивидов.

Большинство современных людей продолжают действовать нормально, т.е. они продолжают жить так, как большинство людей жили на протяжении всей истории. Тем самым эффект национализма на людей зависит от нейрофизиологических особенностей отдельных индивидов. Похоже, что он более всего сказывается на тех, кто особенно чувствителен к символическому беспорядку. Такая чувствительность, сходная с другими прирожденными предрасположенностями, распространена неравномерно и, возможно, дает кривую нормального распределения, где тех, кто выше среднего, так же мало, как тех, кто ниже. Человек должен одновременно быть открытым к множеству культурных импульсов, поступающих одновременно, и замечать, т.е. представлять, их несоответствие друг другу, чтобы придти в замешательство от аномичной культуры. Но у многих людей отмечается свойство обращать внимание на какой-то один особый импульс, игнорируя все остальные; многие другие способны так усваивать самые разные импульсы, что никаких представлений об их связях и взаимоотношениях – системных

или беспорядочных – даже не возникает. Даже в XX в. многие американцы (не все, но подавляющее большинство) жили вполне удовлетворительно, и их нисколько не трогали разительные противоречия между национальной преданностью идее равенства и массовым неравенством условий и возможностей, которые они каждодневно наблюдали. Обычно индивидам, не чувствительным к системной культурной несогласованности, требуется какой-то серьезный катаклизм или широкие и значительные изменения в своем опыте, чтобы они смогли заметить аномичную ситуацию (например, понадобились Вторая мировая война и Холокост, чтобы широкая общественность в США осознала, что антисемитизм был неамериканским подходом; понадобился переход к широкой занятости городских женщин среднего класса в общественном производстве, чтобы изменился взгляд на "естественное" место женщины).

Как бы ни зависел эффект национализма (и в целом аномия) от внутренней предрасположенности индивидов, чем более открытой является культурная система, тем лучше реализуются коренные принципы национализма в общественных институтах, тем более аномичным становится общество и тем глубже сказывается действие аномии. Чем больше общество придерживается истины о том, что все рождены быть равными, тем более нестерпимым становится свое собственное неравенство по отношению к тем, кто лучше всех или просто лучше тебя: по отношению к самой красивой девочке в школе или просто девочке, которая лучше выглядит; по отношению к самому популярному юноше или просто популярному юноше; по отношению к лучшим или более удачливым студентам или спортсменам; по отношению к тем, кто быстрее делает карьеру, к тем, кто больше получает или имеет более крупный банковский счет; по отношению к владельцам более просторных домов или родителям более способных детей, – чем больше разнообразных амбиций допускает культура, тем больше неуверенности в себе и зависти она создает. Амбиции ведут к творчеству, а неуверенность и зависть разрушают внутреннюю цельность и подрывают душевное здоровье. Поэтому негативные следствия созданной национализмом аномичной современной культуры намного превышают позитивные. Открытость и плюрализм современности делают гораздо больше людей несчастными, чем счастливыми. Вовсе неслучайно, что наиболее преуспевающие и самые свободные нации преследует бич парализующих людей нервных расстройств. Их число растет параллельно росту продолжительности жизни и снижению проблем, связанных с природной средой (голод, недоедание, жара и холод) и физическими недомоганиями; шизофрения и другие умственные расстройства – это современные болезни *par excellence*. У американских подростков и молодежи отмечается эпидемия депрессии от мягких (почти универсальных) форм до серьезных разрушительных заболеваний, способных привести к самоубийствам, а если и нет, то к инвалидности и часто к нарушению их нормальной жизни.

Если же говорить о содержании объявления о моей лекции, то не сон разума ведет к сумасшествию, а тот факт, что разум не дает передышки. Национализм требует, чтобы индивидуальный ум взял на себя работу, которую другие культуры делают сами. Поэтому он перенапрягает мозг и вводит его в оцепенение.

В своей более ранней работе о национализме я показала, какое огромное влияние он оказал на политическое сознание и поведение современного человека. В недавно вышедшей книге “Дух капитализма”, где развиваются идеи, высказанные в книге “Национализм: пять путей к современности”, я попыталась привлечь внимание к влиянию национализма на экономическую деятельность современного человека, особенно к его центральному месту в обеспечении экономического развития. Цель же моего выступления сегодня состояла в том, чтобы показать прямую связь между национализмом и формированием сознания и здоровьем современных людей. Если я права, то более глубокое и точное понимание национализма может стать ключом к лечению распространяющихся душевных заболеваний, вызвавших к жизни современную психиатрию и клиническую психологию, которые тщетно пытаются их лечить. Мало того, более глубокое и точное понимание национализма может стать ключом к самой проблеме счастья и несчастья.

Все собравшиеся здесь уже в течение многих лет знают, несмотря на нападки политиков, СМИ и других научных дисциплин, об огромной важности нашего предмета исследования. Но он может быть даже еще важнее, чем собравшиеся здесь полагали до сих пор.

[1] О детальном обсуждении положения религии в современном мире см.: *Greenfeld L.* The Modern Religion? // Critical Review. 1996. Vol. 10. № 2. P. 169–191.

[2] Дальнейшее обсуждение основано на: *Greenfeld L.* Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge, MA, 1992.

[3] См.: *Greenfeld L.* The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth. Cambridge, MA, 2001.

[4] См.: *Durkheim E.* Suicide. N.Y., 1966 [1897]; *Durkheim E.* The Division of Labor in Society. N.Y., 1984 [1893] (рус. перевод: *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 328–347).

[5] *Squire L.R., Kandel E.R.* Memory: From Mind to Molecules. N.Y.; 1998. P. 124–126.

Часть 2

ИСТОРИЧЕСКИЕ И РЕГИОНАЛЬНЫЕ ФОРМЫ НАЦИОНАЛИЗМА

М.А. Липкин

ДВАДЦАТЬ ПЕРВЫЙ ВЕК ПО ГРИНВИЧУ: БРИТАНИЯ В ПОИСКАХ ПОСТИМПЕРСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

В 1998 г. вышел роман-антиутопия известного писателя Джулиана Барнса "Англия, Англия". В ней классик современной британской прозы живописал реализацию грандиозного проекта "Не просто отдых" неким злым гением Джеком Питманом, в котором были воссозданы все наианглийские символы и ценности (Биг-Бен, Робин Гуд, Вестминстер, "Таймс", Стоунхедж, Шекспир и т.д.) в границах одного единственного острова Уайт с целью сделать из этого супердоходный аттракцион и заработать на истории огромные деньги. В романе проект более чем удается. Новая "Старая Англия" становится самостоятельным процветающим государством под названием Остров, а настоящая старая Англия – собственно Соединенное Королевство, переименованное в Ингленд, теряет свою идентичность, утрачивает власть, территории, богатство и влияние, исключается как безнадежный больной Европы из Евросоюза и впадает в полное варварство, возвращаясь к натурально-общинному хозяйству.

Подобный английский вариант "Невозвращенца" Александра Кабакова был не просто плод богатой фантазии молодого фантаста с Британских островов, а являлся отражением и отчасти пародией на бурные дебаты о том, откуда есть и пошла земля Английская и кто такие англичане.

ИДЕНТИЧНОСТЬ И ЯЗЫК

Вопрос об английской идентичности является, пожалуй, сквозной темой для конца XX в. и достигает своего апогея в последнее его десятилетие – годы подведения итогов уходящего тысячелетия. Можно констатировать, что начиная с 1990 г. во многих культурных исследованиях на Британских островах произошел всплеск интереса к изучению британской культуры с

акцентом на изучение исторической эволюции термина *британский* (*British*) и его идеологический подтекст. В общественно-политической лексике страны вместо термина *инглишнес* (*Englishness*) в последнее время все чаще вводится понятие *бритишнес* (*Britishness*). Это было нечто большее, чем просто смена модных эпитетов. Интерес, проявленный жителями туманного Альбиона к обсуждению понятий *инглишнес* и *бритишнес*, видимо, неслучаен. Очевидно, что в условиях роста сепаратистских тенденций не только в Северной Ирландии, но также в Шотландии и Уэльсе употребление понятий *Англия* и *англичане* стало сужать географические рамки страны до нескольких десятков графств в центральной и юго-восточной части острова Великобритания. Между тем, подобно возрождению термина *россияне* в современной России (граждане многонациональной страны, не обязательно русские по национальности), употребление терминов *Британия* и *британцы* (по крайней мере в политической риторике) означало обращение к Соединенному Королевству Великобритании и Северной Ирландии в целом и ко всем его гражданам, независимо от их этнической принадлежности. Хотя даже здесь после передачи части властных полномочий органам самоуправления в Уэльсе и Шотландии полное название страны стало подвергаться критике как уже не соответствующее положению вещей. На официальном уровне в последнее десятилетие слова *Англия*, *английский* заменяются на *Британия* и *британский*, а употребление старых терминов считается дурным тоном.

На протяжении веков в латинском и английском языках термин *Британия* вызывал споры и употреблялся в противоречащих друг другу значениях. Как пишет Алан Маккол из шотландского университета Абердин, земля, где жили древние бриты, приблизительно соответствовала той территории, на которой располагались Англия, Уэльс и Южная Шотландия[1]. Поэтому Британия часто обозначала Англию и Уэльс, или просто Англию саму по себе. До XVII в. Великобритания обычно обозначала *Англию*, отличную от *Малой Британии*, или *Британи* (*Britany*). В 1529 г. Артура называли "королем великой Британи, ныне именуемой Англией". И в то же время название "Британия" могло употребляться для обозначения всей островной территории, Британских островов[2]. А вообще за свою историю, по некоторым подсчетам, Британские острова были ядром по крайней мере 16 различных политических образований – включая Республику и Свободное государство Англии, Уэльса и Ирландии (1649–1653), Республику Великобритании и Ирландии (1659–1660), Соединенное Королевство Великобритании и Ирландии (1801–1922) и, наконец, известное всем Соединенное Королевство Великобритании и Северной Ирлании (с 1922 г.)[3]. И даже краткий Оксфордский словарь смешивает вместе *Англию*, *Британию* и *Великобританию*, английскую (британскую) нацию и государство, не давая искомого четкого разведения этих понятий[4].

Трудно сказать, кто впервые употребил слово *бритишнес*, но можно констатировать, что этот термин заново родился в 90-е годы XX столетия, хотя как понятие – и здесь нужно согласиться с Линдой Коллей и Кришаном Кумаром – его возникновение следует отнести к XVIII–XIX вв.[5] В современных англо-русских словарях не дается четкого толкования этого термина[6]. Впрочем, в английских словарях найти его также представляет-

ся более чем трудным[7]. Не являясь филологом, осмелюсь предположить, что этот термин еще находится в процессе становления. Его смысловое наполнение – ключевой вопрос дискуссий, развернувшихся на страницах научных монографий, газетных статей и даже правительственных выступлений и докладов.

ИСТОРИЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

В последнее время наиболее цитируемой и популярной в английских академических кругах, обсуждающих обозначенную тему, стало исследование Линды Коллей "Британцы. Становление нации: 1707–1837 гг."[8] Она приходит к выводу, что чувство национальной идентичности у британцев было выпестовано во время так называемой второй столетней войны с Францией (на самом деле растянувшейся на 130 лет – от Девятилетней войны 1689–1697 гг. до окончания войн с Наполеоном в 1815 г.). Поначалу в форме религиозных, а затем и политических войн с революционной Францией эта борьба сыграла решающую роль в становлении Великобритании как новой общности. По словам Коллей, после Англо-шотландской унии 1707 г. британцы стали определять себя как единый народ не по причине существования внутри страны некоего политического или культурного консенсуса, а именно за счет реакции на "других", живших на враждебном континенте, ассоциировавшемся в первую очередь с Францией и французами. Таким образом, доказывает Коллей, британская общность, идентифицируемая как *бритишнес* стала не результатом некоей внутренней политической унификации, а была естественным наложением на множество внутренних различий. Она стала объединяющим фактором внутри островного общества при противопоставлении себя в конфликте с "другими" народами или государствами[9]. Развивая эту мысль, можно сформулировать одну из главных причин сегодняшней проблемы – после окончания холодной войны старые конфронтационные стереотипы стерлись. Это вместе с потерей империи усилило остроту кризиса *британской* идентичности, спровоцировало возрождение шотландской, валлийской и ирландской идентичностей.

Монография Коллей представляет собой один из примеров частичной критики господствовавшей долгое время либеральной (виговской) интерпретации английской истории. Центральное место в виговской концепции истории страны занимал не только акцент на уникальность ее развития (богоизбранная страна), но и то, что английская / британская политическая система превосходила любые другие (главным образом континентальную) политические системы. Священные свободы англосаксов ушли в прошлое с норманнским завоеванием, и лишь с обретением Великой хартии вольностей в 1215 г. началось ниспровержение "норманнского ига" и восстановление традиционных свобод в результате "Славной революции" 1688 г.[10] Причем борьба за суверенитет парламента виделась не только как внутренняя, т.е. противоборство короны и парламента, но и как внешняя, т.е. отстаивание обособленности от континента.

По утверждению специалиста по английской политической риторике Генрика Ларсена, континент ассоциировался сперва с абсолютистской монархией

Франции и догматической католической церковью, а с конца XVIII в. – с республиканской доктриной народного суверенитета, которой противостоял парламентский абсолютизм[11]. Поэтому опасные термины *нация* или *британская нация* употреблялись значительно реже, чем, скажем, *британский народ* (*British people*). Очевидно, полагает он, здесь сказывалась боязнь обнаружить реально существующую этническую неоднородность британской общности[12].

Британские политики всех партий быстро увидели в империи средство сплочения народов, входящих в состав Британии. Империя давала чувство интернациональной миссии, позволяла сглаживать классовые и национальные противоречия в метрополии, давала чувство уверенности в будущем. Это предназначение империи проводилось в жизнь такими харизматическими политическими лидерами, как Дизраэли, Джозеф Чемберлен и Уинстон Черчилль, такими писателями и пропагандистами, как Киплинг, Родс, Баден-Пауэлл. По словам Кейта Роббинза, «вместе с островным положением Британии империя подчеркивала "островную нацию" как сообщество людей с такими глобальными связями, каких не было ни у какого другого государства. "Британская культура" в этой связи включала психологическое измерение, не имевшее аналога ни у одного другого европейского государства, даже у Франции»[13].

Сохраняющаяся имперская нагрузка всего, что определяется термином *британский*, заставляет многих усомниться в правомерности употребления этого прилагательного применительно к современному Соединенному Королевству. "Санди таймс" в 1995 г. даже сравнивала перемены в Великобритании с развалом Советского Союза. Констатируя существование английской, шотландской, валлийской и ирландской идентичностей, она доказывала, что *британский* элемент отошел в историю. В статье делается вывод о том, что Соединенное Королевство не является Великобританией, а представляет собою Англию с другими странами, которые были присоединены к ней в добровольно-принудительном порядке, подобно процессу "вхождения" союзных республик в состав СССР[14]. Другие авторы, как, например, Хью Керни, сравнивают историческую общность четырех наций, сложившуюся на Британских островах, с многоликой историей народов долины Дуная, Иберийского и Итальянского полуостровов[15]. Ниспровергая этноцентрическое изложение "английской истории", он рассматривает историю Соединенного Королевства в рамках, как он сам называет его, "британского подхода" – изучения взаимодействия четырех отличных друг от друга наций, населяющих Британские острова[16].

Подобный подход особенно популярен в среде интеллектуалов из Шотландии, Уэльса и Ирландии, протестующих против засилья англоцентризма в истории[17]. Вот как пишет об этом профессор Даннского университета Вилли Малей: «Британская проблема, как она в настоящий момент рассматривается в английской историографии, относится к недавним откликам на события 1640-х годов. Период между казнью Карла I и реставрацией монархии традиционно называется "Английской революцией", или "гражданской войной в Англии". Вне зависимости от политических пристрастий историков акцент всегда делался на Англию и борьбу за английский суверенитет между короной и парламентом. Когда же новые источники были исчерпаны, английские историки вдруг заметили исследования своих шотландских и ир-

ландских коллег, а также более ранних комментаторов, рассматривавших этот период с точки зрения "войны трех королевств", и признали англицизацию истории продуктом современного ревизионизма»[18].

Следует отметить, что и в самой *Англии* появляются работы, предлагающие новые националистические подходы к оценке собственной истории с помощью разведения понятий *британнес* и *инглишнес*. Так, в написанной с откровенно консервативных позиций монографии "Англичане" Джеффри Элтон приходит к выводу о том, что "англичане пережили величайшие и наиболее драматические перемены после того, как они превратились в британцев". По его мнению, выгоды от имперской торговли и мощи доставались британцам, но не англичанам. Во всех аспектах общественной жизни и своей деятельности англичане были полностью растворены в более аморфной британской общности, по словам Д. Элтона, "национальности, но не нации, сообществе, но не народе"[19].

Ответной реакцией на вырвавшиеся на свободу шотландские, ирландские и валлийские идентичности стал рост национального самосознания в собственно Англии. Его наиболее очевидные проявления можно найти в спорте, в особенности таких истинно английских его видах, как футбол и регби. Если раньше, по признанию самих англичан, на мировых турнирах британские болельщики выступали под знаменами государственного флага "Юнион Джек", то, к примеру, во время чемпионата Европы по футболу 2000 г. жестокие стычки в Бельгии между футбольными фанатами Британии, Германии и Турции происходили под бело-красными знаменами Англии. То же можно сказать о мировом чемпионате по футболу в 2002 г. Рой Хаттерсли, бывший глава лейбористской фракции в парламенте в этой связи дал следующий комментарий: "Футбол дает возможность продемонстрировать их [фанатов] жестокое презрение к иностранцам – чувство, часто подогреваемое политиками и журналистами... Большинство футбольных хулиганов являют собою человека, который, сожалея о том, что мы больше не правим этим миром, хочет, чтобы мы контролировали штрафную зону соперника – и дрались с противником на стадионах так, как мы когда-то были готовы драться с ним на чужих берегах"[20].

В поисках символов английской идентичности, будь то покровитель Англии Святой Георгий или традиционный праздник охоты на лис, дело порой доходит до весьма курьезных, если не сказать, абсурдных примеров. Появилась даже особая мода на полуюмористические сборники национальных стереотипов как средство борьбы с ксенофобией[21]. Так, вышедшая из-под пера "истинно английского писателя" англо-кельтского происхождения Дэвида Милстеда "Антология Англии и англичан" специально посвящена "полуторатысячелетним" английским предрассудкам и стереотипам. В ней даже имеется специальная глава, посвященная такому отличительному признаку англичан, как "секс по-английски и тому подобное" (the English way of sex and so on)[22]. И хотя автора трудно обвинить в откровенной тенденциозности при подборе зачастую противоречивых высказываний англичан об англичанах, он четко дает понять во введении, что цель его публикации – показать, что настало время для англичан перестать извиняться везде и всюду за свое прошлое и вспомнить о том, что у них есть, чем гордиться в своей истории[23].



Апостол Андрей в форме игрока футбольного клуба “Манчестер Юнайтед”. Фото автора

Питательной средой для нового английского национализма стала концепция *Малой Англии* (*Little England*), получившей развитие в XX в. Еще английский писатель и публицист Джеймс Оруэлл в эссе “Англия, Ваша Англия” всячески старался избегать употребления слова *Британия* – он говорил только об Англии и англичанах. Оруэлл сознательно ограничивался анализом *Малой Англии*, считая прививаемый официальной идеологией британский патриотизм не свойственным англичанам, тогда как английские премьер-министры (к примеру, Черчилль) в своих речах пламенно говорили о Британии как о *Большой Англии* (*England at Large*), империи и мировой державе[24].

Одним из способов определения *инглишнес* – а в понятии Оруэлла это практически синоним *Малой Англии* – является распространенная среди

других писателей и публицистов попытка вывести наиболее важные, вековые национальные характеристики англичан. Длинный список, варьируемый от автора к автору, обычно включает в себя такие хорошие и зачастую взаимоисключающие качества, как благородство, честность, чувство такта, толерантность, эксцентричность, флегматичность, отвага, рыцарственность, скромность, галантность, ироничность и т.д. и т.п. Как справедливо отмечает Робин Коэн, такие списки социологически безграмотны, ибо всегда привязаны к особенностям времени, места, класса, пола и образования составившего их автора, а также к массе других переменных. Однако, несмотря на свою мифическую природу, эти качества, попав на благоприятную почву, могут оказывать воздействие на отдельные части общества, а то, что кажется реальным в теории, может воплотиться и на практике[25].

Другой путь идентификации *инглишнес* – попытка обосновать суть этого явления путем локализации определенной территории и специфического ландшафта. Особенно часто прибегали к такой методике крупные политические деятели (в частности, Стэнли Болдуин), особенно в своих патриотических выступлениях, когда взывали к образам романтического прошлого в сердцах своих сограждан, и главное – избирателей[26]. *Инглишнес* неизменно связано с понятием места. Однако с потерей империи, как внешней, так и внутренней, Англия, прежде ассоциировавшаяся с метрополией вообще, стала обозначать то место, которого больше не существует, – к такому выводу приходит в своем культурологическом исследовании Айэн Боком[27].

В последнее время появились специальные историко-культурологические исследования идеологической нагрузки "Малой Англии" в ключевые периоды британской истории XX в. Так, Ангус Кальдер в своей работе "Миф о Блитце" показывает, что миф об "*английской глубинке*" был краеугольным камнем британской внутренней пропаганды в годы Второй мировой войны и преследовал совершенно определенные культурные и политические цели. Информационное поле радиопередач Би-би-си наполнялось образами английской природы, в то время как население сидело на пищевом пайке и отсыпалось в бомбоубежищах. Другой пример – диссертация Роберта Дьюи "Национальная идентичность и оппозиция первой британской попытке вступить в Европу, 1961–1963 гг.", защищенная в Оксфорде в 2003 г.[28] В ней дается детальный анализ тех образов и мифов из национального пантеона, которые умело эксплуатировали антиевропейцы с помощью газетной империи лорда Бивербрука и ряда видных интеллектуалов и публичных деятелей из британского истеблишмента.

Такие видные историки–интеллектуалы, как профессор современных культурных исследований из Ноттингем-Трентского университета Патрик Райт и его коллега историк социальной и культурной истории из Эдинбурга Ангус Колдер, в ходе жарких дебатов второй половины 1990-х годов вбросили специальный термин "*Провинциальная Англия*" ("*Deep England*") – карикатуру на "*Малую Англию*". Содержащийся в ней негативный образ английской глубинки высмеивает местечковость, косность ностальгически-идеализированных представлений об изолированном островке "старой, доброй Англии", где-то вдали от веяний внешнего мира.

ИДЕНТИЧНОСТЬ И ЛИТЕРАТУРА

Дискуссия о национальной идентичности нашла свое отражение и в литературе. Помимо уже приводившегося примера с Джулианом Барнсом в неожиданном свете выступает повальное увлечение взрослой публикой в Соединенном Королевстве жанром фэнтези. Другой, еще более популярный, чем Барнс, англоязычный писатель – Майкл Муркок – автор многих сценариев, текстов рок-песен, более 70 книг и одной из наиболее известных серий из жанра фэнтези, в своей полемической статье "Эпический Пух" анализирует страсть к фэнтези в привязке к процессам кризиса идентичности и упадка Британии в современном мире. "Порою я начинаю думать, – писал он, – что по мере того, как Британия клонится к закату в мечтах о сладком прошлом, теша себя некоторыми надеждами о лучшем будущем, ее средний класс все больше проникается симпатией к сельской пасторали и говорящим животным, хранящей сени лесов, изображенных на обоях в детской комнате. Бывшие хиппи, домохозяйки, гражданские служащие пребывают в этом томительном трансе... Если про американскую фантастику можно сказать, что она в массе своей написана роботами, про роботов и для роботов, то основа английской фантастики, похоже, была создана кроликами, про кроликов и для кроликов"[29].

Особенно негодует Муркок в отношении знаменитой трилогии Рональда Руэлла Толкиена "Властелин колец". «"Властелин колец" куда больше погряз в инфантилизме, чем многое из той волны детской литературы, которую он спровацировал своим появлением. Это – "Винни-пух" в виде эпоса. Если шир – это садик в пригороде, Саурон и его приспешники – эти старые буржуазные "буки", толпа гоблинов – бездумные футбольные фаны, кидающиеся пивными бутылками через забор, то наихудшие проявления современного урбанизированного общества представлены в целом пугливым, отсталым и зевающим классом, для которого "хорошие манеры" синоним "сдержанности" (пастельные тона, невнятные протесты), а "цивилизованное" поведение означает "светское поведение при любых обстоятельствах". Это вовсе не отрицает факта присутствия храбрых персонажей во "Властелине колец", или желания бороться со злом (неопределенным), но странным образом эти героические персонажи принимают образ полковников в отставке, движимых порывом написать письмо в газету "Таймс", и мы не вполне уверены – так как Толкиен не может реально сопоставить себя с чернью и их сатаническими лидерами – является ли Саурон и К° и вправду такими чертями, как их малюют. В конце концов каждый, кто ненавидит хоббитов, вовсе не обязательно должен быть последним негодяем», – в свойственной ему саркастической манере отмечал Муркок[30].

Оставляя анализ причин популярности жанра фэнтези среди людей недетского возраста в современном мире на долю литературных критиков, следует отметить, что Трилогия Толкиена часто используется в качестве наглядного зрительного образа в современных дебатах по поводу британской идентичности. Небезынтересно отметить, что историк Линда Коллей в токшоу "Кризис британской идентичности" на 4 национальном канале Би-Би-Си также использовала Толкиена для иллюстрации агрессивного антимодернизма британского общества. Она сравнивала идиллизированную *англиш-*

нес с уютным широм – местом обитания хоббитов. "Это очень зеленое и милое место, знаете ли вы, это очень здорово и мило в некотором смысле, но это не может быть повесткой дня для XXI века", – повторила основную идею литературного критика Коллей[31].

ИДЕНТИЧНОСТЬ И БИЗНЕС

Озабоченность проблемой национальной идентичности деловых кругов Соединенного Королевства озвучил составленный еще в 1994 г. по заказу международного рекламного агентства DDB Needham доклад "Нации на продажу", содержащий анализ проблемы национальной идентичности жителей страны с точки зрения конкурентоспособности английского бизнеса. В чисто прагматическом плане доклад доказывал прямую связь между национальной идентичностью и коммерческим, деловым имиджем наиболее крупных и доходных компаний, чьи товары ассоциируются со страной их изначального происхождения[32]. Так, японская электроника считается лучшей в мире отчасти из-за представлений о Токио как неоновой столице, а, скажем, американская кока-кола мифологизирует представление о вечно молодой, свободной и сытой Америке. С этой точки зрения тэтчеристский образ Британии олицетворял собой, с одной стороны, надежность и качество, а с другой – пассивность, ностальгию о великом прошлом и потому некую косность и отсталость в развитии. Исследование пришло к неутешительному выводу о том, что британская культурная жизнь и связанный с нею коммерческий имидж страны застыли где-то между 1870 и 1910 гг.[33]

Вопрос о необходимости всерьез заняться обновлением и "продвижением" современной марки "Сделано в Соединенном Королевстве" (made in UK) на мировые рынки был вновь сформулирован в специальном исследовании "Торгуя идентичностями: почему страны и компании становятся похожи друг на друга", написанном в 1999 г. гуру национального и корпоративного брэндинга Уолли Олинсом по заказу мозгового треста новых левых – Центра политических исследований[34]. В нем говорится о том, что по мере развития глобализации и появления таких международных акторов, как ТНК, государства вынуждены противостоять этим вызовам и вносить изменения в свою структуру и стратегию. Подобно децентрализированному управлению мегаинтегрированных компаний, развитые страны берут на вооружение стратегию интеграции и деволюции, а также методы пиара своего национального брэнда. Это делается не только в целях традиционной "высокой" борьбы за политическую власть, но также из вполне прагматических интересов борьбы за экспорт, инвестиции, туризм. Каждая нация стремится рекламировать свою индивидуальность, культуру, историю и ценности в виде идентичности. Это заставляет страны принимать на вооружение успешно отработанные глобальными корпорациями маркетинговые и брэндинговые технологии. На этом поле битвы США находятся практически вне конкуренции, а вот страны вроде Китая, Индии, России, Британии и Франции – где-то в среднем дивизионе. И связанные с каждой из них старые стереоти-



Новый туристический брэнд Британии

пы (духовная Индия, традиционная Британия, страстная Испания) начинают мешать им жить в XXI в.

Впрочем, со времени подготовки этого материала произошли некоторые изменения в развитии как теории национального брэндинга, так и практики. Например, эксперты сходятся во мнении, что удачно выведенный на мировую авансцену в ходе олимпийских игр в Барселоне в 1992 г. логотип Испании в виде солнца кисти художника Жоана Миро помог избавить эту страну от бытовавшего в течение двадцати лет позорного стереотипа задворок Европы. А в результате "гуманитарных интервенций" 1990-х годов и войны в Ираке о своем новом имидже приходится думать и самой Америке, в которой была даже создана в этих целях специальная организация "Бизнес для дипломатии" (Business for Diplomatic Action).

Идеологи новых левых в Соединенном королевстве провозгласили кампанию по пересмотру британской идентичности и создали специальный "Совет 2000" из экспертов при министре иностранных дел, который координировал две мощные государственные пиар-кампании: "*клевая Британия*" (*Cool Britain*) накануне встречи второго тысячелетия и "*UK o'key*" после событий 11 сентября 2001 г. в США. Логическим итогом этих кампаний стало создание специального правительственного органа при министерстве иностранных дел – "Совета по вопросам стратегии публичной дипломатии", объединившего представителей всех современных организаций и ведомств, работающих над современным имиджем страны: Форин Офиса, Британского Совета, правительственной организации *UK Trade and Investment*, Всемирной службы Би-Би-Си, организации при министерстве культуры *Visit Britain*

("Посети Британию") и специального министерства по борьбе с всемирной бедностью – *Department for International Development* (бывшей администрации по развитию заморских территорий), в сотрудничестве с ведущими экспертами по международному пиару[35]. Целью всех этих нововведений была пропаганда модной, современной страны и отказ от груза старых имиджей с помощью новых технологий.

ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПОЛИТИКА

Концепция *Малой Англии* вобрала в себя то, что было близко и понятно рядовым англичанам. В то же время она явилась богатой почвой для политических спекуляций. Политизация "культуры" в 1980–1990-е годы стала темой статьи Сьюзен Райт, председательницы одной из секций Британской ассоциации научного развития[36]. Она отмечает тот факт, что за последнее десятилетие, благодаря развитию исследований в области культурологии, термин *культура* вновь стал центральной темой в английской антропологии после длительного периода забвения. Однако не только в антропологии. Задаваясь вопросом о том, чем вызван повышенный интерес и повсеместное обращение к термину *культура* в современной Великобритании, Райт говорит о том, что еще "новые правые" во главе с Маргарет Тэтчер взяли на вооружение антропологическую терминологию для достижения своих политических целей. С одной стороны, консерваторы пытались возродить "викторианскую мораль" в семье и школе, поднять авторитет традиционных государственных институтов, чей престиж был поставлен под вопрос культурной революцией 1960-х годов и внутренней нестабильностью 1970-х. С другой стороны, приспосабливаясь к изменившимся условиям, "новые правые" пришли к необходимости укрепить господствующую идеологию не только через политические каналы влияния, но и через вмешательство во все сферы повседневной жизни, "культуру" своих граждан. Они активно включились в процесс переопределения и пересмотра ключевых концепций, таких, как *нация, раса, культура*[37].

Вместо старых представлений о принадлежности к определенной нации и культуре по принципу кровного родства, происхождения была предпринята попытка переформулировать понятие *нация* в терминах культуры. При этом культурная общность (читай – национальная принадлежность) определялась через набор определенных привычек, характерных типов деятельности, образа жизни. "Мы" означали тех, кто разделял эти типично английские ценности, которые были непонятны для иностранцев (под последними чаще всего подразумевались несговорчивые партнеры по Европейскому сообществу – Франция и Германия). Таким образом, открывалась дорога для ассимиляции иммигрантов из стран Британского Содружества, которые получали право считаться англичанами. Как полагает Сьюзен Райт, подобная политика была призвана ослабить почву для роста откровенно расистских настроений в британском обществе[38].

Впрочем, есть и иные мнения на этот счет. Не секрет, что новый упор на *инглишнес* носил весьма консервативный характер. Очевидно, поэтому

автор большой статьи «“Британшнес” и “Иглишнес”: каковы перспективы для европейской идентичности в Британии сегодня?» Кришан Кунар счел возможным поставить в один ряд таких разных по своему радикализму политиков, как Энох Пауэлл, Маргарет Тэтчер, Норман Тебитт, вместе с такими историками и публицистами, как Джон Винсент и Джонатан Кларк. “Ныне инглишнес, – пишет он, – богатая смесь, появилась в виде более привычной формы английского национализма”[39]. В том же ключе, хотя и не так жестко, характеризует политизацию культуры постоянный обозреватель газеты “Гардиан” Патрик Райт. Он считает, что в правление Тэтчер произошел культурный сдвиг, сделавший английскую традицию уделом политики. “Это было началом того, что мы назвали реакционным модернизмом. Маргарет Тэтчер избавлялась от неприятного прошлого в тщетной попытке реабилитировать и изменить его”[40].

Большинство комментаторов отмечают тот парадоксальный эффект, который правление Тэтчер оказало на страну и по сути субъективно усилило кризис идентичности. Том Наирн заметил, что, с одной стороны, оно восстановило представления о британском величии, с другой – сломало основу британской идентичности. При ней произошло возрождение английского национализма. Шотландия и Уэльс быстро отреагировали на тэтчеристское правление. Все это усилилось давлением на британский суверенитет со стороны ЕС. Однако лишь с приходом лейбористов произошло полное осознание необходимости заново переформулировать “*британшнес*”.

НОВЫЕ ЛЕВЫЕ И БРИТАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Победа на выборах 1997 г. лейбористов во главе с Тони Блэром и провозглашение “третьего пути” для Британии внесли свои коррективы и в культурную политику страны. Кампания по улучшению имиджа Британии в глазах как собственных граждан, так и иностранцев стала набирать обороты. В 1997 г. уже по заказу кабинета Тони Блэра научно-исследовательским институтом Demos был написан доклад “Британия: создавая заново нашу идентичность”. Его автор – впоследствии директор Института внешней политики Марк Леонард – предлагал шесть ключевых моментов для нового, лейбористского имиджа страны. Среди тех из них, которые получили наиболее четкое выражение в последующей политике лейбористского правительства, следует выделить три:

– Британия провозглашается проводником глобализации – местом, где происходит обмен товарами, информацией и идеями, мостом между Европой и Америкой.

– Британия – это остров, обладающий уникальными творческими ресурсами. Он уникален во всем – от фундаментальных научных открытий до поп-музыки.

– Британия – это “нация-гибрид”, черпающая свои силы в этническом и культурном многообразии[41].

В 1999 г. другой “мозговой центр”, близкий к левому политическому спектру, Catalyst Trust (фонд “Катализатор перемен” во главе с лордом Хаттерзли) в лице своих исследователей озвучил точку зрения о том, что *бри-*



Вид на парламент со стороны грандиозного колеса обозрения "Лондон Ай". Фото автора

тишнес неизбежно несет в себе представления об унитарном, чрезмерно централизованном государстве, которое с предубеждением относится к своим графствам. По их мнению, концепция прошлого века "один флаг – одна нация" должна быть заменена другой, учитывающей многонациональную, мультиэтническую, мультикультурную природу страны[42].

Не последнюю роль в кампании лейбористов по пересмотру британской идентичности сыграли историки, в особенности фигура Линды Коллей. Как авторитетнейший специалист по этим вопросам, в специальной лекции "Британишнес в XXI веке", прочитанной для Тони Блэра и членов его кабинета, она отметила, что на протяжении большей части XX в. классовая политика и вопросы государства всеобщего благосостояния доминировали в британской политике. Конституционные структуры и этнические идентичности были вторичны, в значительной степени они отошли на второй план после провозглашения независимости Ирландии в 1921 г. Лишь в результате заката империи и экономического упадка возродились территориальные идентичности, обращение к которым было усилено англоцентрическим и централизованным пафосом периода правления М. Тэтчер. После окончания холодной войны произошел сдвиг от классовой политики в сторону политики идентичности. И программа "новых левых" 1997 г., таким образом, была неизбежной реакцией и в то же время частью этого поворота[43].

Л. Коллей выделила 9 факторов, подорвавших чувство общей "*британишнес*":

– эрозия протестантизма как основного символа этой идентичности;

– упадок монархии;

– конец имперского обогащения и величия;

– слабеющая поддержка среди населения централизованной системы управления в стране;



День ветеранов. 11 ноября 2003 г. Фото автора

– делегирование части суверенитета ЕС;
– иммиграция в Великобританию из стран Содружества;
– приватизация государственных компаний;
– конституционные изменения;
– кризис общебританской классовой политики[44].

Она призвала отказаться от самогипноза, связанного с дебатами вокруг британской идентичности, и сконцентрироваться на обновленном видении британского гражданства, при котором любой человек, проживающий на Британских островах, чувствовал бы себя равным и уважаемым гражданином вне зависимости от той идентичности, которую он индивидуально может выбрать для себя. Ее радикальный рецепт предлагал правительству, наряду с другими мерами, тезис о "новом и более динамическом подходе к британской плюралистической истории"[45]. Подобная повестка вполне совпадала с программой новых левых, и дискуссия в этом направлении была спонсирована со стороны правительственных агентств.

В 1997 г. Британский Совет в рамках проекта по пересмотру британской национальной идентичности провел международную конференцию "Открывая заново Британию", где был поставлен вопрос о том, что с приходом мультикультурализма *британшнес* претерпело сильные изменения[46]. Понять и учесть эти изменения является главной задачей современных научных дебатов. В рамках британских исследований вышел ряд сборников, таких, как "Британские культурные идентичности", "Изучение британских

культур. Введение", а в 1998 г. – книга "Великобритания: идентичности, институты и идея британшес" Кейта Роббинза[47]. Все эти работы придерживаются концепции "четырех наций" – четырех составляющих мультикультурной Британии.

Вслед за монографией Линды Коллей появились новые работы по истории страны с акцентом на историю идей и культуры. Так, Айэн Боком предпринял исследование *инглишнес* в духе школы "Анналов": он рассмотрел такие, казалось бы, разные компоненты национальной культуры, как готическая архитектура, поле для крикета, загородный дом, вокзал королевы Виктории в Бомбее и т.д.[48] Автор приходит к выводу о том, что из приводимых им разных пространственных, классовых, возрастных версий *инглишнес* имперская стала достоянием прошлого. А потому локализация *инглишнес* невозможна, это понятие оказалось без своего изначального пространственного измерения[49].

Среди исторических исследований, пересматривающих британскую историю с позиций "новых левых", следует назвать сборник статей ведущих английских историков под заголовком "От блица[50] до Блэра: Новая история Британии с 1939 г."[51]. Эта публикация лишний раз подчеркивает тот факт, что на протяжении 1990-х годов в Соединенном Королевстве отмечается резкий рост интереса к прошлому страны. При этом каждое новое исследование пытается объяснить успехи и неудачи послевоенного периода в истории страны. Благодаря усилиям историков и политических комментаторов, идентифицировавших себя с тэтчеризмом, сложилась новая версия событий, растиражированная средствами массовой информации. "Новая история Британии" – прямой ответ на интерпретацию истории XX в. крайне правыми консерваторами. Ее авторы задаются целью "восстановить реалистичное и сбалансированное видение британской истории".

В книге опровергается апологетический взгляд на период 1930-х годов как самое счастливое время в истории Британии XX в., за которым последовали война и четыре десятилетия катастрофического упадка. Отстаивая лейбористские ценности, авторы защищают от нападок тори государство всеобщего благосостояния и роль тред-юнионов в истории страны. Лейбористские правительства представлены здесь как единственные носители прогресса и идей модернизации[52]. "Мисс Тэтчер создала евроскептичного монстра, и это стало причиной дробления и поражения партии тори... Английский национализм и экономическая модернизация несовместимы", – как бы вторит словам доклада Марка Леонарда заключительная глава этого сборника[53].

В общей массе исторических исследований, предлагающих новое прочтение истории Соединенного Королевства, обращают на себя внимание работы двух крупных специалистов по истории Европы: Нормана Дэвиса и менее известного Эдвина Джоунза. Они взяли на себя задачу произвести ревизию всей истории населения Британских островов[54]. Полемизируя с виговской интерпретацией истории, Дэвис акцентирует внимание на вкладе кельтов, германцев, скандинавов и французов в культуру и историю населения островов. Борясь с мифами в английской истории, он опровергает распространенную точку зрения о том, что со времен норманнского завоевания Англия развивалась самодостаточно и изолированно от континента[55].



Антиправительственная демонстрация против войны в Ираке. Лондон, 24 сентября 2005 г. Фото автора

Оба автора, подвергая радикальному пересмотру прошлое, высмеивают предрассудки *Малой Англии*, вплоть до того, что показывают Реформацию как катастрофу (Дэвис), революцию (Джоунз), которая привела к духовной самоизоляции от континентальной Европы. Джоунз считает, что до Реформации по религии, языку и культуре население Британских островов было составной частью Европы. Лишь в результате государственной пропаганды сперва Генриха VIII, а затем Кромвеля, которая была основана на "политической теологии", пагубной интерпретации "исключительного", богоизбранного прошлого англичан, их заставили забыть о том, что они европейцы. Англичане стали смотреть на континент через призму национализма и островного мышления, лишь окрепнувшего с созданием великой заморской империи[56].

Когда отгремели фейерверки по случаю празднования миллениума, сменился состав кабинета после перевыборов лейбористов в 2001 г., ушел в отставку один из идеологов "новых левых" – советник Блэра Питер Мандельсон. Многие решили, что вся шумиха вокруг *бритшинес* была связана исключительно с рекламными акциями по поводу встречи нового тысячелетия и растаяла подобно пресловутой проблеме глобального компьютерного сбоя "Y2k". На передний план вышли вопросы войны с терроризмом после трагедии в Нью-Йорке 11 сентября, участия британских войск в войнах в Афганистане и Ираке, реформирования национальной системы здравоохранения и т.д.

Однако специально созданный под патронажем Тони Блэра и министра иностранных дел Робина Кука в первый срок правления лейбористов Центр внешней политики сохранился и во втором. Под руководством все того же Марка Леонарда в 2003 г. был реализован амбициозный исследовательский проект "Глобальные британцы", основные направления которого были оз-

вучены в докладе исследователей Центра внешней политики "Возвращая британшнес" в 2002 г.[57] В большей степени ставя вопросы, нежели давая прямые ответы на них, его авторы показывают, что *британшнес* как гражданская идентичность, как никогда нужна стране, пережившей деволюцию, национальные столкновения на севере Англии летом 2001 г. и рост ксенофобии в обществе после терактов 11 сентября 2001 г.

Конкурирующие модели *британшнес* были предложены консерваторами и лейбористами. Консерваторам в наследство от Тэтчер досталась модернизированная версия традиционной институциональной вертикали, централизованной и унитарной, с добавлением современных ценностей и враждебности европейской интеграции.

Лейбористская модель сознательно основывалась на либеральной традиции гражданского юнионизма. Делая акцент на ценностях, а не на институтах, она старалась избежать унаследованной от консерваторов англо-британской государственной модели, ратуя за множественные идентичности, различные лояльности и признание необходимости британской роли в Европе.

Сторонние комментаторы отмечают, что с наибольшей очевидностью эта тенденция прослеживается в кинематографе. Фильмы, которые снимаются о Великобритании и странах Британского Содружества за последние шесть лет – "Восток есть Восток", "Грязные прелести", "Невеста и предрассудки", "Играй, как Бэкхем" и др. – показывают, как представители пакистанских, китайских и индийских общин стараются стать "настоящими британцами", сохраняя при этом свою национальную и конфессиональную азиатскую идентичность. Даже в фильмах о Гарри Поттере главные герои активно борются с любыми видами дискриминации[58].

В миграционной политике страны в начале XXI в. были сделаны два важных шага: введен "тест на британшнес" для иммигрантов, желающих получить британское гражданство, и даровано право всем нелегальным иммигрантам, находившимся на территории Соединенного Королевства осенью 2003 г., легализоваться и стать полноправными членами британского общества. Очевидно, что удачно отодвинувшийся на неопределенный срок после фиаско во Франции референдум по конституции ЕС рано или поздно поставит с новой остротой вопрос о национальной идентичности в Великобритании. И одна из основных, хотя и не столь явных целей лейбористов по активизации дискуссии о национальной идентичности является подготовка страны к этим переменам. Для превращения страны в ключевого игрока на европейской арене они пытаются изменить английское самосознание и привязать его к Европе[59].

Частью этой дискуссии стал всплеск в историографии европейской политики Великобритании. Серьезный разбор и критический взгляд на взаимоотношения Соединенного Королевства с континентом в особенности характерен для современных историков. Они подвергают суровой критике действия своих правительств на начальных стадиях интеграции. Среди предлагаемых объяснений сдержанного отношения Великобритании к западноевропейской интеграции ими выделяются три наиболее распространенные группы факторов, которые в итоге негативно сказались на отношениях с континентом:



Миллениум Бридж–мост, соединяющий старый собор св. Павла и галерею современного искусства “Тейт”. Фото автора

– акцент на суверенитет и веру в исключительность Британии (мировая роль Великобритании, доктрина трех кругов и т.д.);

– положение страны в мировой экономике (внешнеэкономические связи, роль стерлинга);

– уникальность британской истории и идентичности[60].

При этом бросается в глаза, что первая и последняя интерпретации практически смыкаются, а при более детальном изучении оказывается, что первая почти везде объясняется последней.

Актуализация дискуссии о национальной идентичности на Британских островах объясняется тремя ключевыми факторами:

– членством в Европейском Союзе: необходимость постоянно жертвовать частью суверенитета в виде гармонизации и стандартизации всех сфер жизни ради выгод интеграции;

– последствиями потери империи: утратой мирового статуса, былого имперского величия и наплывом иммигрантов из бывших колоний и стран Содружества;

– передачей части властных полномочий национальным парламентам в Шотландии, Уэльсе и Ирландии – нагнетанием страстей вокруг “деволю-

ции" и отдельных проявлений регионализма и сепаратизма в так называемой внутренней империи.

Считается, что проблема нахождения европейской идентичности интернациональна, но особенно остра для англичан. Формально Великобритания остается лидером 54 стран, входящих в Содружество, и подобные глобальные международные связи и богатое имперское прошлое несомненно сказываются на самосознании англичан. Однако, как отмечает все большее число английских социологов и культурологов, именно европейская экономическая политика, требования законодательства ЕС, а также евробюрократия заставляют англичан задуматься о своей идентичности[61].

В отличие от французской или немецкой идентичностей *инглишнес* и *бритишнес* формировались путем контрастирования со всем европейским континентом и всей континентальной традицией. Это накладывало существенные ограничения на возможности по-настоящему активной и, главное, позитивной политики Лондона в Европе. Инновационный модернизм Тони Блэра, по крайней мере в теории, направлен на пересмотр сложившихся стереотипов и предубеждений. Причем порой дело доходит до таких крайностей "политической корректности", что употребление самого слова *Британия* начинает рассматриваться в качестве скрытой формы расизма[62].

Прочтение истории страны всегда было составной частью внутриполитического дискурса о государстве и нации в Великобритании. И хотя в Британии до недавнего времени не было аппарата строгого контроля над образовательными учреждениями и даже Британский Совет формально остается негосударственной благотворительной организацией, общая тенденция к "политизации" культуры в совершенно определенном направлении налицо. Как отмечал в своей последней работе "Реквием по этносу" крупнейший российский специалист по проблемам национализма В.А. Тишков, в современной политической борьбе ключевую роль приобретают определения, "языковой компонент, а вместе с ним и научная экспертиза выступают во взаимосвязи с экономическими, военными и другими ресурсами соперничества", что видно на примере Великобритании[63].

Кампания по пересмотру и обновлению имиджа страны преследует как краткосрочные цели – победить в полемике с консерваторами – евроскептиками, так и долгосрочные – повысить свою конкурентоспособность на мировых рынках и, главное, вернуть уважение к себе и к другим в мультикультурном и многонациональном обществе, сплотить его перед лицом новых вызовов. Среди исследователей, затрагивающих проблемы национальной идентичности, нет единства в определении понятий *инглишнес*, *Малая Англия, бритишнес*. Однако большинство склоняется к тому, что следует различать политизированную синекдоху *бритишнес* и реальные сложные многоуровневые процессы переплетения сосуществующих новых и трансформированных старых идентичностей.

О том, к чему приводят необдуманные игры с историей, блестяще показал в своем романе "Убийцы прошлого" американский историк и киносценарист Калеб Карр. Он довел перекраивание национальных границ Британии и английское национальное переопределение вследствие сфальсифицированной героями его книги версии о причастности Британии к развязыванию Первой мировой войны до провозглашения независимой Шотландии и возоб-

новления многовековой войны с Англией за национальную и политическую самостоятельность[64]. Несомненно, что новым испытанием для британской идентичности стали террористические акты июля 2005 г. Укрепится или ослабнет британская идентичность в свете новой дискуссии о внутренних врагах общества, покажет то, как будет интерпретирована история страны новым поколением в XXI в. и что будут писать фантасты о ее будущем.

[1] *MacColl A*. King Arthur and the Making of an English Britain // History Today. 1999. Mar. Vol. 49. P. 8.
[2] Ibid.
[3] *Cohen R*. The Incredible Vagueness of Being British/English // International Affairs. L., 2000. Vol. 76. № 3. July. P. 577.
[4] The Shorter English Dictionary. Oxford, 1973. Vol. 1. P. 658.
[5] *Kumar K*. "Britishness" and "Englishness": What Prospect for a European Identity in Britain Today? // British Studies Now. Anthology Issues 1–5. The British Council. 1995. P. 83–84.
[6] Новый большой англо-русский словарь дает перевод образованного от одной с *Britishness* основы существительного Briticism=Britishism как "англицизм; типичная английская черта". Вместо понятия *Englishness* в нем присутствует *Englishism*, имеющий три значения. Первое полностью совпадает с "британизмом". Второе – важное дополнение – "англомания, привязанность ко всему английскому", и третье – идиома, о которой лишь сказано, что "она употребляется в Англии"(См.: Новый большой англо-русский словарь / Под ред. Ю.Д. Апресяна, Э.М. Медниковой. М., 1999. Т. 1. С. 280, 672).
[7] В дополнительном томе к Оксфордскому словарю английского языка 1972 г. дается нечеткое, неполное и явно устаревшее толкование *Britishness* как "свойство характера британцев" (См.: A Supplement to the Oxford English dictionary. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 362).
[8] *Colley L*. Britons. Forging the Nation. 1707–1837. L., 1992.
[9] Ibid. P. 1–6.
[10] *Larsen H*. Foreign Policy and Discourse Analysis. London; New York, 1997. P. 37–40.
[11] Ibid.
[12] Ibid. P. 37.
[13] Цит. по: *Judd D*. Britain: Land Beyond Hope and Glory? // History Today. 1999. Vol. 49. Apr. P. 21.
[14] British Cultural Identities / Ed. M. Storry. L., 1997. P. 48.
[15] *Kearney H*. The British Isles: A History of Four Nations. Cambridge, 1989. P. 215.
[16] В книге Керни, как и у многих других авторов, понятия *нация, общество* и *культура* часто взаимозаменяются – он то говорит о "различных британских обществах", то о "британском плавильном котле", в рамках которого происходит сложное взаимодействие разных культур (Ibid. P. 1–4, 215).
[17] *Dunn T*. The "British" in British Studies // British Studies Now. 1995. № 5. Jan. P. 63–64; *Maley W*. Exploding England // British Studies Now. P. 71.
[18] *Maley W*. Op. cit. P. 71.
[19] *Elton G*. The English. 2-d ed. L., 1994. P. 233–234.
[20] Blair's Britain, England's Europe. A view from Ireland. Institute of European Affairs. Dublin, 2000. P. 66.
[21] *Бурас М., Кронгауз М*. Неужели вон тот – это я? // Русский журнал. 2001. 16 марта; http://www.russ.ru/ist_sovr/tour/20010316.html
[22] *Milsted D*. Brewer's Anthology of England and the English. L., 2001. P. 325–381.
[23] Ibid. P. 10. Небезынтересно отметить,что Милстед является также соавтором полушутливого сборника гидов по разным народам из серии британского издательства *Ravette Books Limited* "Ксенофобский гид по англичанам": *Miall A., Milsted D*. The Xenophobe's Guide to the English. L., 1994.
[24] *Mander R*. Great Britain or Little England? L.1963. P. 197–199.
[25] *Cohen R*. Op. cit. P. 579.
[26] Ibid.
[27] Цит. по: Ibid. P. 580.
[28] *Dewey R.F*. Ms. D. Phil. Thesis "National identity and opposition to Britain's first attempt to join Europe, 1961–1963". Oxford University, 2003.

[29] *Moorkock M.* The Epic Pooh. P. 5 // http://www.revolutionsf.com/article.html?id=953 Статья первоначально была написана для Британской ассоциации фантастов в 1989 г.
[30] Ibid. P.2.
[31] www.bbc.co.uk/talkshow. Britain's Identity Crisis. First broadcast on 20 January 2003 at 8:30 pm. К слову сказать, этот канал достаточно активно разрабатывает тематику национальной идентичности. В частности, он предоставил информационную площадку для серии программ известного историка-ревизиониста имперской истории Найелла Фергюсона, по итогам которой даже был выпущен бестселлер "Империи. Как Британия сделала современный мир". Отрывки из книги опубликованы в журнале "Космополис" (2003. № 6).
[32] *Martin M.* UK PLC: Trapped in a Time Warp? // British Studies Now. P. 78.
[33] Ibid. P. 78–79.
[34] *Olins W.* Trading Identities: Why countries and companies are becoming more alike. Foreign Policy centre, 1999. См. также интервью с У. Оллинсом в: *Клименюк Н.* Лондонский папа // Вещь (приложение к журналу "Эксперт"). 2003. № 12 (45).
[35] Public Diplomacy Strategy Board // http://www.fco.gov.uk/Files/kfile/PDStrategyBoard_TORef.pdf#search='Public%20diplomacy%20Strategy%20Board'
[36] *Wright S.* The Politicization of "Culture" // http://lucy.ukc.ac.uk/rai/AnthToday/wright.html
[37] Ibid.
[38] Ibid.
[39] *Kumar K.* Op. cit. P. 90–92.
[40] *Wright P.* Radioactive Anecdotes: an Interview with Patrick Wright // British Studies Now. P. 95.
[41] The Economist. 1997. Aug. 23. P. 18. Этот же "мозговой трест" проводил в 1998 г. семинары для членов кабинета по вопросам философии "третьего пути". Основные идеи доклада Марка Леонарда были не раз озвучены в программных выступлениях Тони Блэра, в частности, в новогоднем обращении премьер-министра к нации по случаю вступления страны в новое тысячелетие (см.: The Independent. 1999. Dec. 30. P. 6).
[42] The Herald. 1999. Feb. 1. P. 1–2.
[43] Blair's Britain, England's Europe. A View From Ireland. Institute of European Affairs. Dublin, 2000. P. 64.
[44] Ibid. P. 65.
[45] Ibid.
[46] "Британские исследования" – новое направление междисциплинарных исследований, развивающееся с 1989 г. при активном содействии Британского Совета. Его характерной чертой является ориентация на пропаганду и изучение различных сторон английской жизни силами зарубежных исследователей.
[47] British Cultural Identities / Ed. M. Storry, P. Childs. N.Y., 1997; Studying British Cultures. An Introduction / Ed. S. Bassnet. London; New York, 1997; *Robbins K.* Great Britain: Identities, Institutions, and the Idea of Britishness. N.Y., 1998.
[48] *Baucom I.* Out of place: Englishness, Empire and the Locations of Identity. New Jersey, 1999. См. рецензию: *Cohen R.* Op. cit. P. 579–580.
[49] Ibid.
[50] Лондонский блиц – бомбардировки Лондона во время ночных налетов немецкой авиации в период "Битвы за Англию" 1940–1941 гг.
[51] From Blitz to Blair. A New History of Britain since 1939 / Ed. N. Tiratsoo. L., 1997.
[52] Ibid. P. 131, 217.
[53] Ibid. P. 217.
[54] *Jones E.* The English Nation: The Great Myth. Thrupp, Stroud, Glouchestershire, 1998; *Davies N.* The Isles: a History. Oxford, 1999. См. рецензию: Islands in the Stream // The Economist. 1999. Dec. 4–10. Review of Books. P. 8–9.
[55] Схожие идеи см.: *Larsen H.* Op. cit. P. 34–54; *Wolf S.* Britain and Europe: Off-Shore or On-Board?// History Today. 1991. Jan. P. 8–10.
[56] *Jones E.* Op. cit. P. ix -xii, 1-19.
[57] Reclaiming Britishness / Ed. Ph. Griffith, M. Leonard. The foreign Policy Centre, 2002.
[58] Теракты не заставят Британию стать на европейский путь. Интервью с А. Собяниным // РБК. 2005. 8 июля.
[59] Blair's Britain, England's Europe. P. 190.

[60] *Wurms C.* Britain and European Integration// Contemporary European History (Cambridge). 1998. Jul. Vol. 7, pt. 2. P. 249.
[61] *Storry M., Childs P.* Op. cit. P. 48.
[62] В октябре 2000 г. в докладе Комиссии по мультиэтническому будущему Британии, опубликованном мозговым трестом Раннумиди Траст, провозглашалось, что "Британшнес, как и инглишнес, несут в себе систематические, по большей части непроизносимые, расистские коннотации". Для улучшения межрасовых отношений и построения на практике мультикультурного общества предлагалось переписать историю таким образом, чтобы вынести на суд общественности ее расистское прошлое (The Economist. 2000. Oct. 14. P. 50).
[63] *Тишков В.А.* Реквием по этносу: Исследования по политической антропологии. М., 2003. С. 154.
[64] *Kapp K.* Убийцы прошлого. М., 2005. С. 163.

Е.Ю. Полякова

ИРЛАНДИЯ – РАЗДЕЛЕННАЯ НАЦИЯ

Бог создал Ирландию нацией...
Люди, которые глумятся над
национальным чувством, глупы....
чувства часто значат больше, чем
факты, ибо они – идеализированное выражение
факта.

Джеймс Коннолли

Эти слова принадлежат Д. Коннолли, одному из героев "Красной Пасхи", ирландского национального восстания 1916 г., события, положившего начало новейшей ирландской истории, определившего пути ее дальнейшего развития. Восстание потерпело неудачу в военном плане и было подавлено британскими войсками. Однако оно дало толчок развитию ирландского национального самосознания, способствовало формированию ирландской идентичности и в конечном итоге привело к созданию сначала ирландского доминиона, а затем и независимой республики. В ирландском национальном государстве события, связанные с восстанием, приобрели символическое значение, а его мифологизация и героизация участников легли в основу национальной историографии.

В 1966 г. ирландский народ торжественно отметил пятидесятилетие "Красной Пасхи". Празднества охватили всю страну. Политики отдавали дань памяти героев восстания – П. Пирса, Д. Коннолли и их соратников; в городах и сельской местности воздвигали памятники борцам за ирландскую свободу; историки – профессионалы и любители – написали тома, прославлявшие героическую Пасхальную неделю; повсюду звучали патриотические мелодии и песни. Проявлением "патриотических" чувств стал и взрыв Колонны Нельсона – памятника английскому адмиралу на главной улице Дублина О'Коннелл-стрит. Ирландские газеты иронически писали, что британский адмирал покинул Дублин по воздуху.

Празднование юбилея восстания явилось не просто данью прошлому: оно продемонстрировало приверженность общества и государства опреде-

ленным ценностям, и ценности эти можно квалифицировать как радикальный национализм. Тогда, в 1966 г., восстание 1916 г. и последовавшая за ним национальная революция воспринимались в общественном дискурсе Ирландской Республики исключительно позитивно, несмотря на сохранявшийся раздел страны, ставший следствием событий 1916–1921 гг. Жизнеспособные демократические институты и развивавшаяся экономика обеспечивали стабильность в стране, ставшей примером для многих государств, пошедших по пути независимого развития.

Юбилей восстания был призван закрепить в общественном сознании торжество национальной концепции ирландской истории, в которой Пасхальному восстанию и идеям его лидеров отводилась одна из центральных ролей. В отношении к прошлому ирландское общество характеризовал консенсус уверенной в себе нации, и отдельные голоса критиков звучали диссонансом в праздничном хоре. Более того, ежеквартальный научный журнал "Studies" решил не публиковать одну из статей, основные положения которой противоречили духу торжеств.

В статье под названием "Канон ирландской истории – вызов" ее автор развенчал ставшую официальной точку зрения, или, как он писал, "миф" о том, что участники восстания избавили ирландский народ от несостоятельного, упадочнического и проанглийского влияния конституционного национализма[1]. Статья была опубликована в 1972 г., когда после разразившегося североирландского кризиса начался пересмотр национальных концепций ирландской истории. Ревизия казавшихся устоявшимися ценностных ориентиров началась прежде всего с проблем, связанных с национальным движением. Против интерпретации ирландского прошлого, представлявшей героическое страдание в основе образа современной Ирландии, выступила школа ревизионистов. Ее представители бросили вызов основному принципу национальной историографии – национальному прошлому, рассматривающему ирландскую историю как историю древнейшей ирландской нации, прошедшей сквозь века от кельтских аборигенов до современного национального государства.

Ирландскую историческую одиссею они представили не как непрерывное развитие национальной традиции, а как прерывистые, дискретные эпохи, каждая из которых являлась уникальной социальной, политической и культурной конфигурацией. Ревизионистская концепция истории разорвала существовавшую в национальной историографии связующую нить между современным национальным сообществом и древней ирландской расой. В то же время ревизионисты выступили против упрощенной трактовки исторического процесса в угоду политическим установкам, подчеркивая многовариантность путей развития современной Ирландии, повлиявших на формирование ее облика, и возражали против монохромного восприятия ирландцев как приверженных исключительно гэльским ценностям католиков.

Это породило новые дискуссии о влиянии ревизионизма на трактовку проблем, касающихся основных ценностных установок ирландского национализма. По мнению одного из ведущих ирландских историков – Д. Бойса, ревизионизм подорвал основу, на которой строилась концепция национализма, а именно идею об историческом народе, чье национальное сознание уходит в глубь веков и чья борьба за выживание является центральной темой

ирландской истории. В то же время другой, не менее известный исследователь Р. Фостер считает, что новые подходы способствуют плюралистической интерпретации истории[2].

За несколько лет события в Северной Ирландии вместили в себя века ирландской истории: противостояние католиков и протестантов, действия британских политиков и британской армии, активизацию Ирландской республиканской армии (ИРА), и новое актуальное звучание приобрел извечный ирландский спор о противоборстве между силовым и конституционным путями разрешения национальной проблемы Ирландии в современных условиях – сохраняющегося раздела страны. Логика 1916 г. больше не казалась незыблемой. Вместе с развитием либерально-демократических ценностей в общественном сознании ирландцев происходила реабилитация конституционного национализма.

В чем суть и где истоки указанного противостояния, каковы историческая судьба ирландского национализма и его влияние на прошлое и будущее страны – вот основные проблемы, которым посвящена данная статья.

НЕМНОГО ИСТОРИИ

Точкой отсчета формирования ирландского национализма большинство историков считают вторую половину XVIII в., когда так называемая партия патриотов во главе с Г. Граттаном выступила с требованием независимости ирландского парламента, находившегося в подчиненном положении по отношению к Вестминстеру. Установки националистов не выходили за рамки требований законодательной автономии, поэтому мы можем говорить о колониальном характере ирландского национализма данного периода. К указанному времени относится начало формирования ирландской нации, когда сложились предпосылки объединения католиков и протестантов в единое целое. В Ирландии различия между этнически разнородными группами населения (шотландцами, англичанами, ирландцами) были вытеснены политико-религиозными разногласиями по линии католик – протестант, а в дальнейшем националист – юнионист, совпадающими с социальными.

В условиях отстранения католиков от политической жизни протестантская элита возглавила национальное движение, не выходившее за парламентские рамки и носившее чисто конституционный характер. Однако в самом конце XVIII в. под воздействием идей Французской революции ирландское национальное движение обрело революционные черты и своей целью провозгласило достижение полной независимости от Британии. Основанное в 1791 г. выпускником элитарного дублинского университета Тринити протестантом Уолфом Тоном общество “Объединенные ирландцы” призывало к политическому равноправию ирландских граждан всех конфессий, к созданию независимой республики. К идеям “Объединенных ирландцев” восходит республиканская традиция, наследницей которой считает себя крупнейшая политическая партия Ирландской Республики Фианна Фойл.

Для реализации поставленной задачи “Объединенные ирландцы” прибегли в 1798 г. к восстанию, тем самым заложив основы революционного

насильственного направления в ирландском национальном движении. Именно к ним взывают в наше время представители радикальных экстремистских организаций Северной Ирландии, выступающие за объединение страны вооруженными методами, выхолащивая при этом главное достижение идеологии "Объединенных ирландцев" – их плюрализм и оставаясь на позиции сектантства. Идеи "Объединенных ирландцев" формировались под влиянием философии Просвещения и Французской революции. Лозунги свободы, равенства, прав человека выдвигались наряду с конкретными требованиями преобразования политической системы в Ирландии, основанными на национальном суверенитете и равноправии всех граждан. Ирландский национализм развивался под воздействием культурного плюрализма протестантской и католической традиций, которые объединяло чувство глубокой исторической несправедливости, обращенное к Англии. Однако жестокое поражение восстания и последовавшая за ним англо-ирландская уния 1800 г. резко изменили соотношение сил в национальном движении.

Протестанты, сохранившие свое господство, адаптировались к новым условиям, заняв проюнионистские позиции, в то время как католикам не предоставили обещанных им в период подготовки унии политических прав. После поражения восстания 1803 г. под руководством Р. Эммета, явившегося отзвуком революционных событий 1798 г., ирландское общество получило прививку от насилия, и путь вооруженной борьбы надолго исчез из арсенала национального движения. На протяжении XIX в. в нем преобладало реформаторское направление. Его представители ставили задачи эмансипации католиков, рипиля (отмены унии), федерализма, гомруля (самоуправления), пытаясь решить их конституционными методами, отрицая насилие. Заслугой реформаторов можно считать и саму постановку этих задач, поэтапное углубление и расширение массовой базы национального движения: создание общенациональных организаций, проведение массовых митингов. Реформаторы не ставили своей целью добиться полной независимости Ирландии.

Лидер ирландского национального движения первой половины XIX в. католик Д.О'Коннелл, прозванный в народе освободителем, возглавил кампанию за эмансипацию католиков и рипиль. Нуждаясь в массовой базе своего движения, О'Коннелл опирался на католическое население и католическую церковь, используя популистские лозунги "Ирландия для ирландцев". Ему не чужды были сомнения в отношении "собратьев – протестантов" и их принадлежности к ирландской нации, однако вся его деятельность была направлена на создание образа католической нации.

Среди арсенала средств, используемых О'Коннеллом для достижения поставленной цели, – массовой агитации, создания клубов, распространения газет и листовок, организации выступлений певцов, исполняющих народные баллады, – существенное место занимала ирландская история. В обращении к ней О'Коннелл черпал доказательства храбрости и благородства ирландцев, чьи права были узурпированы англичанами, искал подтверждения своих действий, в частности оправдания антианглийской агитации[3].

В этом ему была обеспечена поддержка большинства католического населения, скудное историческое образование которого исходило из так называемых hedge schools (специальное название для школ самого низшего уровня для бедных в Ирландии). Они вели свое происхождение со времен кром-

велевского завоевания Ирландии, что было связано с запретом на образование католиков. Учителя в таких школах использовали исторический материал для воспитания в учениках антианглийских взглядов[4].

Однако идентификация ирландской нации с католицизмом, оформившаяся в первой половине XIX в., не смогла полностью уничтожить традицию протестантского национализма. В статье "Пересматривая ирландский национализм" авторы настаивают на превращении его из "включающего" (inclusive), т.е. учитывавшего интересы всего населения, как протестантов, так и католиков, в "исключающий" (exclusive)[5], означавший отход протестантов от национального движения. С нашей точки зрения, для указанного периода это справедливо лишь отчасти, в отношении протестантов Ольстера. Что касается остальной Ирландии, протестанты, жившие там, ощущали себя ирландцами, их интеллектуальная элита идентифицировала себя с ирландской нацией, пытаясь сформировать отвечавший ее представлениям образ.

В противовес реформаторской революционная составляющая ирландского национализма в XIX в. не доминировала, но оставила заметный след в ирландской истории благодаря талантливым личностям и ярким событиям. Нельзя не назвать имена выдающихся революционных демократов 40-х годов – Джеймса Финтана Лалора и Джона Митчела, убежденных республиканцев, сторонников вооруженной борьбы за независимость Ирландии. "Моя цель, – писал Д. Лалор, – не отмена унии, а завоевание независимости, не назад к 1782 г., а вперед к 1848 г., не восстановление старой конституции, а создание новой нации. ...Нельзя дожидаться, пока британский парламент согласится с требованием Конфедерации, а следует самим завоевывать свое право быть свободным"[6]. Друг и последователь Лалора Дж. Митчел открыто призывал к вооруженному восстанию с целью провозглашения независимой Ирландской Республики на широкой демократической основе, и такая попытка была предпринята в 1848 г.

Представители радикальной демократической организации "Молодая Ирландия", куда входили приверженцы обеих конфессий, сформулировали доктрину о независимой ирландской нации, объединяющей приверженцев всех существующих в Ирландии конфессий. Критерием нации они считали культурную идентичность и потому идеализировали ценности древнеирландской цивилизации. Парадоксально, но протестантские интеллектуалы, выпускники дублинского протестантского университета Тринити, лидеры "Молодой Ирландии" считали гэльскую культуру определяющим элементом принадлежности к ирландской нации. Они явились родоначальниками культурного национализма, получившего дальнейшее развитие в конце XIX – начале XX в. и сыгравшего существенную роль в формировании ирландской идентичности. Этот культурный патриотизм был заложен еще в конце XVIII столетия интересом к древнеирландской цивилизации, гэльскому языку и литературе, но тогда они не были востребованы для политических целей. Младоирландцы же адаптировали культурную составляющую к патриотическим выступлениям того времени и концепции единой нации, выдвинутой движением "Объединенных ирландцев" и направленной против англизации страны. Антимодернизм, присущий младоирландцам, стал неотъемлемой частью национального мышления и приобрел еще более

непримиримые черты с развитием гэльского Возрождения в конце XIX в. (см. ниже).

Важнейшими составляющими культурной идентификации нации младоирландцы считали литературу, историю и особенно язык и потому искореняющийся и исчезающий в ходе англизации острова, но сохранившийся на западе ирландский рассматривали как необходимое средство возрождения нации. По мнению одного из главных идеологов "Молодой Ирландии" Т. Дэвиса, язык служил проводником исторической памяти. Нация должна сохранять свой язык больше, чем территорию, ибо "народ без языка – это только половина нации", – писал он[7]. Развивая свою мысль, Дэвис отмечал, что язык служил бóльшим барьером против проникновения английского влияния на остров, нежели границы, природные препятствия или крепости; он придавал национальной душе жизненную энергию и силу и был единственным выражением разума и творческого начала ирландского народа. Потеря родного языка и замена его языком завоевателя – худшее проявление порабощения; поэтому в борьбе за чистоту и здоровье нации Ирландия должна освободиться от саксонского влияния[8].

Средством борьбы за возрождение ирландской нации для младоирландцев служила и история. В своих исторических трудах Дэвис, в частности, пытался соединить идеи расовой чистоты ирландской нации, противостоящей англосаксонизму, и плюрализм происхождения ирландского общества. По мнению ирландского исследователя Д. Бойса, Дэвис хотел воздвигнуть лингвистический и культурный барьеры между Ирландией и Англией и одновременно использовать этот же метод для ликвидации противостояния англичан и ирландцев, населявших Ирландию. В этом заключалась противоречивость его позиции. В то же время Дэвис пытался обосновать гражданский характер ирландской нации, при формировании которой определяющим фактором являлась не этническая принадлежность, но окружающая культурная среда.

Несмотря на внутренние противоречия, учение об ирландской нации, сформулированное идеологами "Молодой Ирландии" и пропагандируемое в основанной ими газете "Нация", способствовало формированию массового мифа, романтизировало историю и вселяло надежду. "Ирландия долго была провинцией, но она вновь возродится как нация" (The Nation once again)[9] – эти знаменитые строки из баллады Т. Дэвиса станут в дальнейшем лозунгом многих борцов за независимость Ирландии.

Радикально настроенные рипилеры, коими являлись члены "Молодой Ирландии", расходились с лидером национального движения Ирландии первой половины XIX в. О'Коннеллом по двум кардинальным проблемам: о применении силы для достижения политических целей и по религиозному вопросу. В то время как О'Коннелл являлся идеологом католической Ирландии, младоирландцы, среди которых были и протестанты, выступали за плюралистическое общество. В то время как О'Коннелл утверждал, что в борьбе за ирландскую свободу кровопролитие не может быть оправдано, наиболее радикальная часть "молодых ирландцев", порвав с Ассоциацией рипилеров и основав Ирландскую конфедерацию, готовила вооруженное восстание с целью провозглашения независимой Ирландской Республики на широкой демократической основе.

Подъему революционных настроений в Ирландии способствовало обострение внутриполитической ситуации в связи с обрушившимися на страну неурожаями картофеля и как следствие – голодом. Голодные годы привели Ирландию к хозяйственной деградации и необратимым социальным последствиям. Не менее глубоким был и психологический шок от трагедии. Все накопившееся недовольство, страх, ненависть были направлены против Англии, в которой ирландцы видели главного виновника произошедшего несчастья.

Под влиянием революционных событий 1848 г. во Франции ирландские революционные демократы, объединившиеся в Ирландскую конфедерацию, предприняли попытку восстания, но оно окончилось неудачей, арестами лидеров организации и ее разгромом. Революционная традиция была подхвачена новым поколением борцов за независимость – ирландскими фениями. Созданное в 1858 г. "Ирландское республиканское братство" (ИРБ) в качестве цели провозгласило революционную борьбу за Ирландскую Республику. Однако, несмотря на строго конспиративную деятельность организации, английскому правительству удалось раскрыть планы готовящегося восстания и предотвратить его. Провозгласив в качестве цели независимую Ирландскую Республику, а революцию как метод ее достижения, революционеры продолжили традиции республиканского национализма, заложенные У. Тоном.

Представители обоих течений ирландского национализма способствовали политизации населения, накапливали количественный потенциал нации, который реализовался в другую историческую эпоху. Но парадокс истории заключался в том, что национальное мышление, сформированное протестантскими интеллектуалами, идентифицировало ирландскую нацию с католицизмом.

ГЭЛЬСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ ИРЛАНДСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Конец XIX – начало XX в. стали временем кризиса существующей ирландской идентичности, ориентированной на британскую культуру. Модернизация общества, расширение возможностей в сфере образования, рост католической интеллигенции – все эти процессы наложились на подготовленную предыдущими поколениями националистов почву. Растущий католический средний класс нуждался в формировании собственной идентичности. Создание нового образа Ирландии и его внедрение в массовое сознание развивалось в форме культурного национализма, получившего название гэльского Возрождения. Из него вышли национальные экономические и политические доктрины.

Это движение получило развитие в 90-х годах XIX столетия после поражения биллей о гомруле и было направлено на поиски культурных форм, которые могли обосновать отличительные черты ирландской идентичности, ее индивидуальность как нации со своими языковыми, социальными и этническими характеристиками. Побудительным мотивом движения стала угроза эрозии или даже распада ирландской идентичности, проявлявшаяся в англизации страны, исчезновении гэльского языка и традиционного уклада

жизни, индустриализации северо-востока острова. Рассматривая культуру как основу ирландской общности, идеологи гэльского Возрождения обратились к кельтскому прошлому, к древней ирландской традиции. Сам по себе интерес этот был не нов. Традиции изучения ирландской культуры, заложенные в XVIII в., сохранились и в XIX и проявились в создании различных научных обществ, занимающихся изучением ирландской истории и культуры. В конце XIX в. интерес к гэльскому языку стал не просто филологическим увлечением, но приобрел практическую значимость. Ирландский язык считался основной национальной компонентой, и потому его возрождение рассматривалось как необходимое условие возрождения нации. Движение за возрождение национальной культуры было представлено различными формами деятельности: созданием литературных и театральных кружков, изданием газет и журналов, пропагандой и популяризацией гэльского языка и национальных обычаев.

Основанная в 1893 г. Гэльская Лига считается родоначальником движения за культурное возрождение и его определяющим институтом, так как в основе ее деятельности лежала сильная политическая мотивация: сохранение и развитие ирландской национальной идентичности. Лига формально не была связана ни с одной из политических организаций, но распространенным явлением было двойное членство, когда члены Лиги состояли в какой-либо политической организации. Именно из ее лона вышли многие политические лидеры борьбы за национальную независимость Ирландии, именно там сформировались их политические взгляды. Через двадцать лет после образования Лига превратилась в массовое движение, насчитывавшее 1000 отделений по стране и 100 тыс. членов.

У ее истоков стояли преподаватель ирландского языка профессор Е. Мак Нейл, представлявший католическую общину Ольстера, католический священник Е.О'Гроуни и протестант с юга страны Д. Хайд. Конфессиональный состав руководства должен был подчеркнуть плюрализм организации. Интеллектуальная основа культурного возрождения была заложена в трудах профессора Мак Нейла, организатора и философа Гэльской Лиги, ее секретаря, издателя гэльского журнала. Мак Нейл был публицистом, преподавателем ирландского языка и автором учебников. Наиболее активным пропагандистом идей Гэльской Лиги стал ее первый президент Д. Хайд. В своем программном выступлении 25 ноября 1892 г. перед членами национального литературного общества, озаглавленном "О необходимости деанглизации Ирландии", он фактически сформулировал основные цели организации. Он говорил об угрозе ассимиляции ирландцев и распада ирландской нации, утраты национального языка и народных традиций[10].

В качестве одной из главных задач члены Лиги считали деанглизацию Ирландии, под которой они понимали отрицание любых английских социальных и культурных форм. Это касалось музыки, литературы, спорта, истории и в первую очередь языка. Убежденность в невозможности противостоять распаду ирландской идентичности с помощью чуждого языка приводила к исключению из национального наследия Ирландии англоязычной литературы, в частности таких авторов, как Т. Мур, Д. Свифт, У. Голдсмит, Б. Шоу. Кстати, подобное рвение в наши дни характеризует некоторых ревнителей национального языка на постсоветском пространстве.

Одним из наиболее ярых сторонников и пропагандистов культурного национализма являлся журналист Д.П. Моран. В серии статей, изданных в 1905 г. отдельной книгой, он сформулировал философию ирландской Ирландии в противовес существующей англо-ирландской дихотомии. Моран считал, что без лингвистической и культурной базы самовосприятие ирландского народа будет неадекватным и ущербным, и призывал бороться против чувства национальной неполноценности. "Битвой двух цивилизаций" называл Моран противостояние ирландской и английской культур, начавшееся, по его мнению, с XII в., когда нога англичан впервые вступила на ирландскую землю. Моран пропагандировал преимущества гэльского образа жизни и гэльскую составляющую Ирландии для ирландцев и не признавал идею нейтральной национальной идентичности, которая могла бы объединить различные религиозные и политические общины Ирландии[11]. "Гэлы – основа Ирландии, – писал Моран, – и именно они должны стать поглощающим элементом, базой, которая возродит нацию"[12].

Идеи возрождения гэльской традиции и национального языка как преграды распространению вульгарной современной культуры, связываемой в первую очередь с Англией, снискали поддержку католической церкви. Связь католицизма с поисками ирландцами национальной самоидентификации наиболее отчетливо проявилась в трудах Морана, который, кстати, подвергался критике за "расистскую" направленность своих взглядов. Сам Моран, отрицая, что он признает лишь за католиками право называться ирландцами, тем не менее писал: "Те, кто верят в Ирландию как нацию – это католики ...не католическая Ирландия считает себя английской или англо-ирландской принадлежностью; а те не католики, которые хотят связать свою судьбу с ирландской нацией, должны признать, что ирландская нация де факто – католическая нация"[13].

Строительство ирландской нации диктовало, по мнению идеологов Гэльской Лиги, необходимость трансформации системы образования, сформированной по английской модели. Такова была система образования во всей империи, и Ирландия не являлась исключением. Выбор преподаваемых предметов, профориентация, история, язык и литература, спортивные занятия – весь процесс обучения был построен таким образом, чтобы сделать из ирландских учащихся англичан, говорящих с престижным английским акцентом, предпочитающих регби и футбол ирландскому херлингу и гандболу, читающих английские книги и не знающих ни слова по-ирландски.

В школах, колледжах, университетах воспитывалось новое поколение ирландцев, формировался будущий правящий класс страны. "Запомните, – подчеркивал автор журнала "Католический бюллетень", обращаясь к родителям, – ваши мальчики будут занимать высокие должности, они станут адвокатами, врачами, будут определять общественное мнение будущего поколения"[14]. Понимая значимость воспитания национально мыслящей элиты, представители гэльского Возрождения заботились о том, какой политический и культурный этос будет формироваться в ирландских учебных заведениях, где, по их мнению, должны закладываться основы ирландской идентичности. Некоторые из них, в частности Моран, предлагали бойкотировать ирландские школы и колледжи, где обучение не отвечало интересам ирландского возрождения.

Безусловно, ирландский язык играл существенную роль в формировании национального самосознания. Поскольку большинство населения говорило по-английски, перед акторами гэльского Возрождения стояла задача расширения сферы применения ирландского языка и внедрения его на бытовом, образовательном и бюрократическом уровнях в качестве национального. И заслугой Гэльской Лиги можно считать включение ирландского как обязательного предмета в аттестационные экзамены Национального университета.

Наряду с языком формирование ирландской идентичности могло и должно было опираться на знание национальной истории. Между тем преподавание истории в школах было направлено против всего, что могло ассоциироваться с национальным патриотизмом, воспитывать национальные чувства и подчинено идее ассимиляции ирландцев в английскую государственную систему. Настроенные проанглийски создатели школьных курсов по истории, в большинстве выходцы из протестантского дублинского университета Тринити, считали своей родиной Англию, а Ирландию – лишь ее нищей провинцией – писали ирландские современные журналы, и потому курс ирландской истории отсутствовал в школьном расписании как самостоятельная дисциплина[15].

Игнорирование и искажение ирландской истории подвергалось критике со стороны националистов, а "Католический бюллетень" прямо утверждал, что "неестественная система исключения предметов (из школьного курса. – *Е.П.*), примером чего может служить история, ставит преграду на пути развития Ирландии как нации"[16]. Страницы школьных учебников, где отводилось место ирландской истории (представленной как часть английской), изображали ее как междоусобную вражду, сопровождавшуюся убийствами, грабежами и кражей скота[17]. В результате, по мнению известного национального историка Эллис Стопфорд Грин, у ирландского ребенка создавалось впечатление, что английская грамматика значительно важнее национального прошлого[18].

Под давлением общественного мнения и активной деятельности Гэльской Лиги в 1900 г. история Ирландии вошла в школьную программу, но лишь как составная часть английской истории. Несмотря на кажущийся компромисс, руководство школ подверглось критике за боязнь предоставить ирландским детям возможность познать прошлое своей страны, осознать древнюю природу и отличительные черты ирландской нации. В результате мощной кампании в поддержку изучения ирландского языка и истории, развернутой Гэльской Лигой, в 1908 г. ирландская история появилась в программе как самостоятельная дисциплина.

Следует, однако, отметить, что историческая литература была чрезвычайно популярна в народе, который отличался высокой грамотностью. Одной из наиболее читаемых книг была "История Ирландии" А. Салливэна, стоявшего у истоков национальной историографии. Автор, видевший свою задачу в том, чтобы заинтересовать молодое поколение в изучении ирландской истории, представлял ее не как мрачное междоусобное кровопролитие, а как поучительное и занимательное описание захватывающих и волнующих событий. "Историю" Салливэна отличала антианглийская направленность, придание ирландцам черт избранности, восхищение патриотами

XVIII в. По мнению автора, после унии 1801 г. и ликвидации парламента ирландская нация была уничтожена и превратилась в провинцию, но ей была уготована иная участь[19]. На убежденности в высоком предназначении ирландской нации, проповедуемой в труде Салливэна и других историков, выросло поколение ирландских националистов, будущих лидеров ирландской революции. Для работ историков-националистов Дж. Петри, М.О'Коннора, Т. Мура и других было характерно стремление переосмыслить историческое прошлое, подчеркнуть непрерывность исторической традиции.

Не только язык, история, литература, но и спорт подразделялись националистами на гэльские и саксонские. Занятия саксонскими видами спорта квалифицировались как акт предательства борцами за чистоту гэльской расы и внимательно отслеживались. И, напротив, заслуживали поощрения ревнители ирландских видов спорта. Известно, например, что будущий член Ирландской республиканской армии и известный политик К. Бругга, будучи студентом престижного колледжа и одним из лучших игроков в крикет и регби, после вступления в Гэльскую Лигу забросил их и увлекся национальным ирландским спортом.

Идеологи Гэльской Лиги использовали любые возможности для пропаганды своих идей: они публиковали в прессе отчеты о деятельности Лиги, организовывали публичные лекции, пропагандировали не только язык, спорт, но также национальную ирландскую музыку, одежду, имена и географические названия, в частности, вели довольно успешную кампанию за двуязычие в названиях улиц – все это было направлено на то, чтобы Ирландия перестала быть "нацией имитаторов"[20].

Одной из наиболее сильных сторон гэльского Возрождения было движение за создание национального театра, не английского филиала, а стоящего на народной почве, способного повлиять на формирование национального самосознания. Таким театром стал созданный в 1903 г. крупнейшим поэтом и драматургом гэльского Возрождения У.Б Ейтсом Национальный театр Аббатства. Шедшие на его сцене пьесы ирландских авторов, проникнутые историко-героическим пафосом или навеянные сюжетами из крестьянской жизни, были близки и понятны ирландскому населению, влияли на его мировоззрение.

Деятельность идеологов гэльского Возрождения была направлена на легитимизацию ирландской нации, восстановление общего исторического прошлого, исторической традиции, которая отрицалась англо-саксонскими теориями вестбритонизма, т.е. отсутствия самобытной ирландской культуры. Вместе с тем в борьбе с этими шовинистическими теориями ревнители "чистоты" кельтской расы, создавая образ гэльской, а по существу католической, Ирландии не оставляли в ней места для той части населения, которая отличалась этническим происхождением и религиозной принадлежностью от основных жителей острова, но считала себя ирландцами. Президент Лиги Д. Хайд неоднократно повторял, что ирландский национализм определялся культурной идентичностью, которая не включала и не разделялась "чужаками" (как он их называл) северо-востока Ирландии, разорвавшими преемственность ирландской традиции. "Гэльская раса подверглась изгнанию, а земля заселена иностранцами, которых наша дорогая мать Эрин не может поглотить. Но несмотря на незначительную примесь саксонской кро-

ви на северо-востоке, этот остров есть и навсегда останется кельтским в своей основе"[21]. Только представитель высшей гэльской расы может считаться истинным ирландцем – этот постулат, разделяемый большинством членов Гэльской Лиги, придавал их национализму черты этничности, выводил в разряд "исключающего" национализма.

Стремясь к подъему национальной культуры как основы возрождения нации, опираясь на ее гэльскую составляющую и отвергая английские социальные и культурные формы, идеологи Гэльского Возрождения вместе с водой выплескивали и ребенка, а именно ту самую протестантскую традицию, которая заложила основы ирландского национализма. Вспомним патриотов XVIII в., заслуги которых в развитии национального движения несправедливо игнорировались деятелями Возрождения. Так, профессор Е. Мак Нейл, в частности, критиковал националистов XVII в. и заявлял, что их деятельность ошибочна.

Однако тот образ Ирландии для ирландцев, который лепили идеологи культурного возрождения, вступал в противоречие с представлениями определенной части населения, и в первую очередь северо-востока Ирландии. Да, многие там также считали себя ирландцами, но их восприятие своей национальной принадлежности было абсолютно иным. Таким образом, в начале XX в. не существовало единой ирландской идентичности. Различные группы населения по-разному воспринимали себя в Ирландии и Ирландию в себе. Что значило быть и ощущать себя ирландцем? Этот вопрос приобрел политическое звучание и особую остроту в связи с перспективой введения в Ирландии самоуправления или гомруля. Гомруль стал политическим выражением ирландского национализма, поддерживаемого основной массой католического населения. Но для протестантской части жителей Ольстера национализм нес другой смысл. Они называли себя ирландцами и националистами, но политически это выражалось в поддержке унии с Великобританией. Национальное самосознание ольстерских протестантов-юнионистов было амбивалентным, характеризовалось отсутствием единого самовосприятия. Большинство из них отождествляло себя с Ирландией, но в их понимании ирландская идентичность или "irishness" не противоречила британскому и тем более имперскому патриотизму, ощущению принадлежности к великой нации. Так, лидер ольстерских юнионистов Эдвард Карсон, дублинец по рождению, воспринимал себя как ирландец, ради Ирландии он пожертвовал успешной политической карьерой в Англии, но одновременно гордился принадлежностью к единой с Великобританией нации, считая себя ее частью.

Большинство ольстерских протестантов-юнионистов, называя себя ирландцами, подразумевали местный, локальный патриотизм на уровне провинциализма. Они вели свое происхождение от англо-шотландских поселенцев, этнически отличающихся от основного населения, и воспринимали Ирландию как территорию, связанную с местом рождения и проживания, т.е. их идентичность носила региональный характер и не имела отношения к национальной. Более того, юнионисты отрицали за Ирландией право на национальную принадлежность. Об этом в 1912 г. говорил на Генеральном Синоде Ирландской церкви ее глава: «Я абсолютно отрицаю за кем-либо из моих сограждан исключительное право называть себя патриотом. Ирландия

дорога нам, членам Ирландской церкви, в той же мере, что и так называемым националистам. Ирландские интересы волнуют нас не меньше, процветание Ирландии для нас так же дорого ...существует малозначащий, рассчитанный на дешевый эффект крик, который может значить очень много, – "Ирландия возрождается как нация" ...Но это – абсурд. Ирландия никогда не была нацией и никогда ею не станет»[22].

Близкой к вышеназванной можно считать и позицию, отождествлявшую ирландский и британский национализм и представлявшую Британскую империю в виде единой нации. "Настоящий националист, – по мнению одного ирландского юниониста, – тот, кто считает жителей обоих островов (Англии и Ирландии. – *Е.П.*) единой нацией"[23]. Часть ольстерцев воспринимала себя наследниками шотландской и английской традиции и разделяла имперские идеалы и ценности британской нации. "Мы, вест-британцы, вместо сентиментального вздора об ирландском благополучии сохраняем наши идеалы, поскольку связаны с Британией кровными узами... религией и историей", – рассуждал в парламенте представитель одного из северо-восточных графств[24]. В противовес идеям культурного возрождения о существовании единой ирландской нации юнионисты развивали теорию двух наций, абсолютно различных по этническим признакам, религии, жизненным ценностям, в силу которых они могли жить гармонично только под контролем центральной власти, представленной имперским парламентом.

В целом, хотя и трудно выделить отличительные признаки, элементы формирующегося ольстерского юнионистского самосознания, можно говорить о начале этого процесса, о попытках осознать себя как общность. В ответ на вопрос "Что есть Ольстер?" один из его парламентариев сказал: "Это люди, а не место. Это нация с британскими корнями, отличающаяся происхождением, религией, характером и привычками, а также жизненными ценностями от националистов"[25].

Несмотря на различия во взглядах, всех ирландских юнионистов сближала враждебность по отношению к культурному национализму гэльского Возрождения, который они ассоциировали с политическим движением, направленным на самоопределение Ирландии. В пропаганде ирландского языка и обычаев, нацеленных на деанглизацию Ирландии, юнионисты увидели стремление к созданию независимой ирландской нации. Культурный национализм и движение за возрождение гэльского языка как его составная часть стали не только нациеобразующим, объединяющим, но и разделившем ирландцев фактором.

Исторический опыт Ирландии весьма актуален в наше время, когда мы наблюдаем аналогичные проявления национализма в ряде стран постсоветского пространства, например, в Латвии, Украине, где вполне обоснованная забота о родном языке, о национальных истории и литературе принимает подчас уродливые формы, за которыми скрываются вполне реальные политические интересы.

Конечно, самоидентификация каждой из рассматриваемых нами групп ирландского населения не всегда укладывалась в определенные ей политические, религиозные и прочие рамки, она, как правило, была более подвижной и гибкой и зависела от многих факторов. Тем не менее, говоря о существенном различии между юнионистами и националистами в восприятии ир-

ландской идентичности, следует отметить, что для одних она являлась лишь составной частью их принадлежности к более глобальному сообществу – британской нации, тогда как другие рассматривали "irishness" как основную и главную идентичность. Это различие, а именно отсутствие единой ирландской идентичности особенно остро сказалось в период Первой мировой войны, которая, в свою очередь, повлияла на судьбу ирландского национализма и ускорила процесс размежевания населения.

ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА И РАЗДЕЛ ИРЛАНДИИ

Реакция юнионистов и националистов на вступление Великобритании в войну продемонстрировала их лояльность, их отношение к Британской короне и империи. Восприятие этого события юнионистской Ирландией показало психологическую интеграцию юнионистов в британское сообщество. Война всколыхнула небывалый патриотический подъем в первую очередь среди ольстерских юнионистов, обострила чувство имперской общности.

«Нигде в империи данный кризис не был встречен с бóльшим самообладанием, чем в Ольстере, – писала белфастская газета "The Northern Whig", – наш народ встретил это событие достойно; его спокойствие и сила духа соответствовали лучшим традициям ... мужеству провинции, которое никогда не ставилось под вопрос. Ольстер отдавал лучшие силы на службу империи в прошлом и сделает это в будущем ...Имперский призыв, звучащий от края до края, получит самый пылкий ответ в Ольстере»[26].

Ему вторила провинциальная "The Tyrone Constitution", писавшая, что патриотизм Ольстера только недавно оценили в Англии благодаря чувству национальной опасности. В самом деле, не только за себя, но за империю боролся Ольстер, поскольку "Борьба за Юнион Джек в Ольстере превратилась в нечто большее. Сохранение старого имперского флага – это вопрос о жертвах ...Если страна предков страдает, мы все должны страдать: в Англии, Шотландии, Ирландии, Уэльсе, Канаде ...везде, где развевается британский флаг свободы"[27]. Демонстрируя приверженность имперским ценностям, ольстерские протестанты-юнионисты были готовы воевать в британской армии. Из них был сформирован специальный 36-й ольстерский дивизион, отправленный в октябре 1915 г. на фронт.

Значительно сложнее была ситуация в остальной Ирландии. Среди националистов не было единства по вопросу о войне, об участии Ирландии в военных действиях на стороне Великобритании. Лидер главной на тот момент политической представительницы ирландского национализма – Ирландской парламентской партии (ИПП) Дж. Редмонд поддержал участие Англии в войне и призвал ирландцев вступать в британскую армию. ИПП являлась наследницей конституционного национализма и выступала за введение ограниченного самоуправления для Ирландии в составе Британской империи парламентским путем. Идейной основой мировоззрения Дж. Редмонда, разделяемого его сторонниками, их своеобразным ответом на многовековые попытки ассимиляции была убежденность в существовании самостоятельной ирландской нации. "Ирландия – это не британская провинция или английское графство; Ирландия – это нация с ярко выраженной

индивидуальностью, отличающей ее от Англии, Шотландии или Уэльса... которую невозможно подавить или игнорировать"[28].

Редмонд полагал возможным сосуществование национального чувства с имперским патриотизмом и считал, что при наличии собственного парламента ирландцы останутся подданными Соединенного Королевства. Британский монарх будет осуществлять верховную власть в Ирландии, которая будет управляться как нация, или по крайней мере как свободная колония, подобно другим доминионам[29].

Чрезвычайно важным для понимания поставленной нами проблемы о расколе нации является отношение Редмонда и его сторонников к позиции Ольстера по гомрулю. Редмонд стремился к законодательной власти ирландского парламента на территории всей Ирландии, пренебрегая интересами северо-востока, не учитывая мощное сопротивление сторонников унии. Как большинство ирландских националистов, Редмонд никогда не рассматривал юнионизм в качестве серьезной политической силы, полагая, что ольстерского вопроса не существует. Касаясь претензий ольстерских юнионистов на выделение части северо-восточных графств из-под юрисдикции будущего ирландского парламента, Редмонд, в частности, говорил, что они основаны на теории двух ирландских наций, которая для националистов неприемлема. "Идея раздела нашей нации – немыслима, и мы всеми силами будем ей противостоять"[30], – заявил он в парламенте в 1912 г. Интересы нации, выражаемые ИПП, не совпадали с представлениями значительной части жителей Ольстера, развиваясь в разных направлениях.

Однако жесткая позиция юнионистов Ольстера в связи с перспективой введения гомруля, реальная угроза вооруженного сопротивления, едва не вызвавшая конституционный кризис в Англии, заставила Редмонда пересмотреть свое отношение к событиям на северо-востоке и попытаться найти пути для примирения, стремясь избежать готовящегося раздела страны, означавшего крах его политики. Редмонд наивно полагал, что совместное участие в военных действиях могло бы сплотить и примирить ирландцев. "Ирландские католики-националисты и ирландские протестанты-юнионисты севера будут вместе проливать кровь на континентальных полях сражений. А дома в Ирландии они, я верю и надеюсь, будут плечом к плечу защищать родные берега, и это неизбежно смягчит непонимание и уничтожит ненависть ...Я надеюсь, великая задача, которую поставила перед нами война, объединит всех сынов Ирландии"[31], – так утверждал он, призывая голосовать за гомруль. Однако, когда в сентябре 1914 г. билль о гомруле обрел законодательную силу, из сферы его действия были изъяты шесть ольстерских графств и таким образом был сделан шаг к разделу Ирландии. Правда, вступление закона в силу было отложено до окончания войны.

Пребывая в эйфории в связи с принятием долгожданного закона о гомруле, Редмонд и его сторонники разъезжали по стране с пропагандистскими выступлениями и призывами вступать в британскую армию. "Поскольку главный вопрос решен и решен в нашу пользу... ирландцы всех политических взглядов и всех вероисповеданий должны отбросить в сторону разногласия, разделявшие их в прошлом, объединиться для выполнения общего долга – защиты Ирландии как автономной нации, входящей в империю, и занять свое место наряду с самоуправляющимися Канадой, Австралией,

Новой Зеландией, Африкой, а также осознать, что мы, подобно этим сатрапам, являемся автономными частями данной империи, которая принадлежит нам так же, как она принадлежит им"[32]. Поддержав военные действия Британии, конституционные националисты (ИПП) тем самым показали, что гомруль вполне совместим с лояльностью короне и империи. Полагая, что лояльность ирландцев будет вознаграждена, а совместное участие в войне против Германии поможет сплотить нацию, Редмонд в самом начале военных действий призвал возглавляемую им организацию ирландских волонтеров[33] вступать в британскую армию.

Позиция Редмонда вызвала раскол среди волонтеров и образование двух различных организаций. Сторонники Редмонда (а их было большинство) стали называться национальными волонтерами, и многие из них сражались на фронтах Первой мировой войны. Более радикально настроенное меньшинство откололось и, сохранив прежнее название (ирландские волонтеры), выступило против участия Ирландии в войне на стороне Англии.

По мере развития военных действий и множащихся ирландских людских потерь настроения в стране менялись, сторонники Редмонда теряли позиции. В результате политики, направленной на военное сотрудничество с Англией, ИПП утратила свое влияние и пришла в упадок. Таким образом, война стала серьезным испытанием для судьбы ирландского национализма, наметила основные линии будущего раскола не только между Ольстером и остальной Ирландией, но и между двумя традиционно соперничающими направлениями в национальном движении.

Революционное направление в начале XX в. было представлено Ирландским Республиканским Братством, наследником фениев. Оно выступало за независимую Ирландскую Республику и вооруженное восстание как главный способ ее достижения. В то же время члены ИРБ разделяли идеи культурного национализма и тесно взаимодействовали с Гэльской Лигой. Многих наиболее значимых и влиятельных представителей национального движения Ирландии того времени, определявших лицо так называемого нового национализма, объединяла принадлежность к обеим организациям.

Такой фигурой был Патрик Пирс, педагог, поэт, философ, активный член Гэльской Лиги и один из руководителей ИРБ в предвоенные и военные годы. Республиканизм Пирса базировался на модели ирландского государства, созданной У. Тоном, в основе которой лежала теория ирландской нации. Разделяя убежденность У. Тона в существовании самостоятельной ирландской нации, Пирс в своих публицистических работах развивал его республиканское учение. Согласно Пирсу ирландский народ представлял собой единую нацию, имевшую, подобно другим нациям, неотъемлемое право на свободу, которая, в свою очередь, была основана на персональной свободе каждой личности и являлась залогом процветания нации. В случае с Ирландией отделение от Англии, считал Пирс, необходимо не только для счастья и процветания, но для продолжения ирландской истории, так как интересы Ирландии и Англии фундаментально различались, и при объединении двух наций Англия всегда бы доминировала[34]. Идеи Пирса об ирландской нации, лежащей в основе суверенного права Ирландии на независимость, нашли свое законченное выражение в Декларации повстанцев 1916 г., объявившей Ирландию республикой.

В то же время противоречивой фигуре Пирса были свойственны мистицизм, мессианство (борьбу за независимость Ирландии он сравнивал с жертвенностью Христа), а идеи революции в его сознании тесно переплетались с культом мученичества и смерти. "Жизнь торжествует из смерти, а из могил патриотов возникают жизнеспособные нации"[35], – считал Пирс, взывая к "очищению кровью" и таким образом оправдывая призыв к вооруженному свержению британской власти. Именно такой личности, впитавшей противоречия национальной идеологии своего времени, суждено было стать идейным вдохновителем и реальным организатором вместе с лидером ирландского пролетариата Дж. Коннолли восстания 1916 г., провозгласившего Ирландскую Республику.

Переходу к насильственным методам борьбы за создание ирландского национального государства способствовали многие факторы. Законность британского правления была поставлена под сомнение усилиями национальной пропаганды, на протяжении ряда лет создававшей образ врага – Британии, поработившей и угнетающей Ирландию. Этим же целям служила теория о самостоятельной ирландской нации, силой подчиненной и удерживаемой Британией вопреки воле ирландского народа. Упадок, подавление в XIX в. всего, что было присуще гэльской традиции: языка, спорта, музыки, танцев усиливало образ Ирландии как угнетенной нации. Сама история сопротивления британскому правлению являлась главным аргументом права Ирландии на независимость, и эта мысль активно развивалась в исторических работах, создававших представление о Британии, грубо подавляющей независимый народ.

Такая трактовка исторического процесса, истории взаимоотношений Ирландии и Великобритании, подчеркивавшая самостоятельность и историческое единство ирландской нации, доблестно защищавшейся от превосходящей силы Британской империи, была воспринята большинством ирландского народа и способствовала трансформации национального идеала от самоуправления внутри Соединенного Королевства до полного отказа от каких-либо связей между двумя странами. В этот процесс существенную лепту внесло Пасхальное восстание 1916 г. Героическая борьба повстанцев, провозгласивших Ирландскую Республику, и последовавшая жестокая расправа с ними дали новый импульс развитию национального самосознания.

Национальная пропаганда активно способствовала героизации участников восстания. Хлынувший поток массовой продукции: открыток, значков, фотографий, календарей, а также издания памфлетов, текстов героических песен насаждали патриотический культ восстания и были направлены на идеализацию образа революционера, резко контрастирующего с пробритански настроенными "вырожденцами". Угроза всеобщей воинской повинности, разочарование в целях, ради которых велась война, и в политике Ирландской парламентской партии способствовали быстрой смене общественного настроения в сторону поддержки более радикальных, в том числе насильственных методов борьбы за независимость.

Говоря о восстании 1916 г. как ярком проявлении республиканизма ирландских националистов и о его значении для дальнейшей радикализации национального процесса, не следует забывать и о мистическом католицизме его участников, идентифицировавших Ирландию как католическую и гэль-

скую страну. Эта сторона восстания была негативно воспринята протестантским Ольстером и способствовала его дальнейшему отчуждению. Лидеры восстания в русле традиций ирландского национализма апеллировали к единой ирландской нации, игнорируя реальность существования в Ольстере пробританского протестантско-юнионистского анклава, стоявшего на пути создания независимой Ирландии.

Среди членов ИРБ и участников восстания были и шинфейнеры, представители новой политической организации Шин Фейн, нацеленной на национальное возрождение Ирландии. Сильной стороной новой национальной партии явилась выработка под руководством ее идеолога и основателя А. Гриффитса не только политической, но и экономической программы, направленной на преодоление экономической отсталости Ирландии, на ее модернизацию на основе собственных ресурсов. В то же время оборотной стороной экономической программы Гриффитса был ее изоляционализм и национальная ограниченность. В конституции Шин Фейна нашли отражение не только политико-экономические, но и культурно-идеологические установки в русле культурного национализма, в частности поддержка ирландского языка как национального[36].

Как уже отмечалось, процесс национально-идеологического размежевания, проявившийся с началом войны, резко обострился после восстания 1916 г. На волне радикализации и поляризации общественного мнения на политическую арену вышла партия Шин Фейн. Она подхватила выпавшее из слабеющих рук лидера ИПП Редмонда знамя ирландского национализма и трансформировала национальные идеи в соответствии с требованием времени и настроением большинства населения.

Восстание, которое ирландцы постепенно стали ассоциировать с Шин Фейном, дало импульс возрождению партии, пополнявшей свои ряды за счет молодежи, волонтеров, а также переходивших на ее строну членов терявшей позиции ИПП. 1917 г. год стал переломным для партии – шинфейнеры решительно заявили о своем праве участвовать в национальной политике: они одержали победы в нескольких округах на дополнительных парламентских выборах.

С какими идеями, отвечавшими интересам масс и обеспечившими кандидатам – шинфейнерам победу, шли они к избирателям? Основными лозунгами были: отказ от участия в работе Британского парламента и создание собственного законодательного органа; полная независимость Ирландии и провозглашение ее республикой; международное признание Ирландской Республики на предстоящей послевоенной мирной конференции. Развивая эти постулаты, шинфейнеры опирались на фундаментальные принципы ирландского национализма о единстве и суверенитете ирландской нации и нелегитимности британского правления в Ирландии. “Ирландия – самостоятельная нация подобно всем другим нациям Европы, за которые, якобы, воюет Англия”, – утверждал на одном из предвыборном митингов А. Гриффитс[37].

Наиболее активно и агрессивно проводил свою избирательную кампанию один из командиров Пасхального восстания И. Де Валера. Она характеризовалась открытыми выступлениями в поддержку Ирландской Республики и призывами не подчиняться британским властям. Антибританские ло-

зунги сопровождались антивоенными наряду с призывами вооружаться для защиты интересов Ирландии. "Наша политика – противостоять британскому правлению и британским законам. У нас будут наши собственные законы ... Лучше умереть в окопах Ирландии, чем погибнуть во Фландрии, сражаясь за нашего единственного врага Джона Булля ...Я хочу, чтобы от Британской империи остались руины"[38], – такой тон был характерен для большинства выступлений Де Валеры в период его предвыборной кампании, и, очевидно, он соответствовал настрою избирателей, учитывая, что над Ирландией нависла угроза всеобщей мобилизации. Использование шинфейнерами антивоенной карты не означало, как видно из вышеприведенного высказывания Де Валеры, их пацифизма. Более того, они призывали не только к пассивному, но и к активному сопротивлению, к созданию армии и вооруженной борьбе за независимость[39].

Борьба за лидерство в национальном движении сопровождалась резкой критикой партии Дж. Редмонда, ее поддержки английских военных действий, умеренности политических требований и конституционализма как способа их достижения. В условиях жесткого противостояния двух партий, борющихся за поддержку народа, казалось бы, трудно говорить о преемственности. Тем не менее такие рассуждения в современной историографии встречаются и, несмотря на кажущуюся парадоксальность, в них есть рациональное зерно, ибо вся деятельность Шин Фейна и сам факт его существования были подготовлены предшествующей историей ирландского национализма со всеми позитивными и негативными сторонами.

Состоявшийся в октябре 1917 г. съезд способствовал становлению Шин Фейна как национальной организации и как лидера национального движения. На нем была принята конституция и сформулирована программа, идеологически развивавшая основные положения прошедшей избирательной кампании шинфейнеров и нацеленная на послевоенные парламентские выборы. Президентом Шин Фейна был избран Де Валера.

Съезд показал идеологическую эволюцию Шин Фейна. На нем были определены основные цели и задачи национального движения и предпринята попытка их теоретического обоснования, наиболее четко прозвучавшая в выступлениях Де Валеры и Гриффитса. Одним из важнейших на съезде стал вопрос о будущем государственном устройстве Ирландии, увязанный с ее представительством на предстоящей мирной конференции. По предложению Де Валеры представительство Ирландии на послевоенной конференции как республики должно было обеспечить ее международное признание, а после этого следовало провести референдум о форме правления: "Мы добиваемся международного признания Ирландской Республики... по достижении этого статуса ирландский народ путем референдума сможет свободно выбрать форму правления. Почему мы добиваемся признания республики? Мы утверждаем, что в данный момент только под республиканским знаменем можем добиться свободы. Только в качестве Ирландской Республики мы имеем шанс получить международное признание. После этого кто-то предпочтет республику, а кто-то – иную форму правления ...Мы все едины в одном – мы хотим полной и абсолютной свободы. Между нами есть расхождения, и мы разрешим их наиболее демократическим путем"[40].

К сожалению, шинфейнеры, порвав с классическим национализмом XIX в. по многим основным позициям, выступили его наследниками по отношению к Ольстеру, игнорируя реальность существования ольстерского юнионизма и его принципиально иного подхода к самоопределению Ирландии, наиболее четко проявившегося в период так называемых ольстерских кризисов. Проблема Ольстера не нашла отражения ни в их партийных документах, ни в избирательной кампании в период всеобщих парламентских выборов 1918 г. Шинфейнеры ошибочно полагали, что с завоеванием независимости проблема Ольстера будет решена. Между тем именно она стала на пути осуществления их главного устремления в силу того, что восприятие национальных ценностей было различно у жителей католической части Ирландии и протестантского населения ее северо-востока. Формирование различных идентичностей, постепенно вызревавшее в недрах XIX столетия, было ускорено и обострено событиями Первой мировой войны.

Война, явившись катализатором многих процессов, ускорила радикализацию настроенного на национальные интересы населения, эволюцию требований от гомруля в рамках Британской империи до независимой республики. В то же время оборотной стороной этого процесса стало обострение идеологической борьбы по вопросу об отношении к Британии, Британской империи и месту в ней Ирландии, иными словами о национальных интересах Ирландии. Поляризация взглядов привела по сути к расколу ирландского общества на "гэльских" и "британских" ирландцев, и попытка лидера ИПП Дж. Редмонда примирить эти взгляды, как отмечалось выше, окончилась неудачей.

Среди многих факторов, лежащих в основе разногласий, существенная роль принадлежит восприятию собственной идентичности, особо обострившемуся в период военных действий. Именно тогда возникли не существовавшие прежде условия для психологического раздела страны. Предвоенная Ирландия воспринималась патриотически мыслящим населением как составная часть Британии, которой путем деволюции будет предоставлено самоуправление. В конце войны большинство националистически настроенного сообщества поддерживало Ирландскую Республику вне пределов Соединенного Королевства.

Что касается ольстерских юнионистов, война углубила их неприятие национализма. Перспектива гомруля, психологическое воздействие Пасхального восстания, республиканская идеология Шин Фейна и нежелание большинства населения участвовать в военных действиях на стороне Британии, выразившееся в срыве военного призыва, – все это способствовало психологическому отторжению ольстерских юнионистов от их ирландских корней и ускоряло их готовность воспринять себя через британскую идентичность.

Создание в Дублине независимого ирландского парламента и провозглашение им в 1919 г. Ирландской Республики означало начало национальной революции, принявшей форму англо-ирландской войны и завершившейся в декабре 1921 г. подписанием англо-ирландского договора. Однако в Ольстере борьба за республику вызвала мобилизацию контрреволюционных сил, создание вооруженных формирований, погромы католического населения.

Юнионистское движение в Ольстере против отделения Ирландии от Великобритании приобрело такой размах, что воплощение идеи о создании независимого ирландского государства в полной мере оказалось невозможным. Реальным отражением этого стал раздел Ирландии. Согласно договору большая часть Ирландии становилась британским доминионом под названием "Ирландское Свободное Государство'' и членом Британского Содружества. Часть Ольстера, а именно шесть его графств, остались вне национальной территории в составе Соединенного Королевства, образовав автономную провинцию Северная Ирландия.

СУДЬБА ИРЛАНДСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА ПОСЛЕ РАЗДЕЛА

Англо-ирландский договор расколол не только страну, он расколол ирландское общество, надолго определил судьбу ирландского национализма, развитие которого пошло в разных направлениях в двух государственных образованиях, созданных на территории Ирландии. В 1921 г. не было реализовано основное сутевое содержание ирландского национализма – создание независимого государства, и это привело к дальнейшей борьбе за его осуществление с использованием как силовых, так и конституционных методов. Их противостояние определило суть развития национализма в обеих частях Ирландии после раздела. И если в Ирландском Свободном Государстве (ИСГ), а позднее в Ирландской Республике возобладал конституционализм, то в Северной Ирландии республиканцы (как наиболее радикальные представители национального движения) до последнего времени отстаивали силовой путь решения ирландской проблемы.

В ИСГ национализм прошел долгий путь эволюции от республиканизма "физической силы" (выразившегося в защите с помощью оружия провозглашенной в 1916 г. республики, что привело к гражданской войне между сторонниками и противниками договора 1921 г.) до конституционного. После поражения в гражданской войне необходимость политического развития была осознана противниками договора не всеми и не сразу, а вызревала постепенно через череду расколов бывших соратников по революционной борьбе.

Определяющее значение имело разделение национально-республиканских сил (шинфейнеров) на политическую и военную группы (последняя представляла Ирландскую республиканскую армию и выступала за продолжение военных действий). В отличие от нее возглавляемая Де Валерой часть республиканцев, уловив настроение уставшего от войны населения, осознала невозможность игнорирования парламента в стране с длительной парламентской традицией, а также реальность существующего государства.

Пойдя на разрыв с Шин Фейном, Де Валера в 1926 г. основал новую партию Фианна Фойл, которую уже в следующем, 1927 г. привел в Дойл (ирландский парламент). В 1932 г., получив большинство на парламентских выборах, Фианна Фойл сформировала правительство, которое возглавил Де Валера. Партия Фианна Фойл стала долгожителем на политической аре-

не Ирландии, пробыв у власти без перерыва до 1948 г., т.е. шестнадцать лет. Именно эта партия, считающая себя наследницей республиканских традиций, восходящих к XVIII в., взяла на себя миссию строительства национального государства в соответствии с идеалами и программой Шин Фейна.

Считая создание независимой республики основной национальной целью, Де Валера стремился добиться ее реализации конституционными методами, используя антибританские настроения и национальный подъем основной массы населения. Избирательная программа Фианна Фойл 1932 г. носила четко выраженный национальный, антибританский характер. В политическом отношении она выдвигала требования ликвидации английских военно-морских баз, сохранившихся в Ирландии согласно договору 1921 г., а также отмену присяги ирландских парламентариев на верность британской короне. Эти требования рассматривались как последовательные шаги на пути продвижения к независимой Ирландской Республике, создание которой, по мнению Де Валеры, было, однако, вполне совместимо с добровольной связью с Британией и Британским Содружеством[41]. Обещанный комплекс социально-экономических мероприятий (в первую очередь отказ от земельных выплат в британскую казну, а также усиление роли государства в экономике при сохранении частной собственности) был направлен на развитие национальной экономики.

Несмотря на признание парламентской деятельности, окончательного отказа от применения насильственных методов ради достижения главной национальной цели не произошло. Их роль и место в определении дальнейшего пути развития ирландского национализма, в преодолении раскола нации должны были пройти проверку временем. Последователи Де Валеры и после избрания в парламент и даже прихода к власти продолжали считать себя наследниками революционных событий 1916 г., войны за независимость и гражданской войны. "Наша цель – установление республиканского правительства в Ирландии. Мы будем рады, если нам удастся добиться этого данными (конституционными. – *Е.П.*) методами, но в случае неудачи не ограничимся ими", – говорил соратник и ближайший сподвижник Де Валеры, будущий премьер-министр Ирландии Шон Лемасс[42].

Сама фигура Де Валеры и его парламентский приход к власти олицетворяли связь между конституционным и революционным течениями ирландского национализма, так же как государство и правительство демонстрировали сближение традиционных и республиканских ценностей. Члены Фианна Фойл вместе с членами Ирландской республиканской армии и Шин Фейна принимали участие в ежегодных парадах, проводимых в день памяти национального героя Ирландии Уолфа Тона; в период парламентских выборов кандидаты Фианна Фойл пользовались поддержкой ИРА; Де Валера освободил из заключения арестованных республиканцев и поддерживал контакты с военным советом ИРА на случай возможного сотрудничества[43]. Как пишет ирландский историк Д.Г. Бойс, "было бы тяжело наблюдать, как члены республиканской партии смогли бы выступить против старых товарищей по оружию, многие из которых были, кроме того, героями борьбы за свободу; и потому все ирландские националисты с большой осторожностью формулировали свое отношение к тем, кто поддерживал насильственный путь"[44].

И тем не менее эволюция взглядов на многовариантность развития ирландского национализма происходила в сторону смещения в конституционное поле. Это прежде всего нашло отражение в отношениях с ИРА. Как правящая партия, стоящая на страже законности и порядка в государстве, Фианна Фойл столкнулась с проблемой использования силы в демократическом обществе. "С точки зрения национальной безопасности оружие может быть пущено в ход только под контролем законно избранного правительства", – заявил Де Валера в 1934 г., имея в виду ИРА, не признававшую официальные органы власти и существовавшую вне государственных структур[45]. Таким образом, Де Валера посылал сигнал своим бывшим товарищам о нежелательности силового вмешательства в национальную жизнь и рекомендовал им добиваться поддержки большинства населения, т.е. использовать мирный, законный путь. Более того, он предупреждал, что государство не будет мириться с существованием параллельных, не подчиненных ему(государству. – *Е.П.*) военных структур, что и произошло в 1936 г., когда ИРА была объявлена вне закона, а ее начальник штаба отправлен в тюрьму.

Таким образом, после прихода к власти изменились целевые установки Фианна Фойл: от завоевания власти к ее удержанию и осуществлению намеченной программы, что повлекло за собой довольно быстрый отказ от силовых, насильственных методов и переход к мирному пути развития. Свою позицию лидер Фианна Фойл и Ирландского Свободного Государства обосновывал тем, что применение физической силы было единственной возможностью в прошлом, когда ирландские националисты представляли незначительное меньшинство в британском парламенте. В новых условиях, при наличии собственного парламента и национального правительства, по мнению Де Валеры, существовала реальная возможность конституционным путем добиваться строительства национального государства[46].

Произошло раздвоение революционной, силовой традиции национализма на героическую, оправданную ходом истории, обращенную к У. Тону, фениям, Пасхальному восстанию и революционным событиям 1919–1923 г., и незаконную, возникшую после прихода к власти в 1932 г. демократическим путем истинно национального (с точки зрения его идеологов) правительства.

К этому времени ирландская нация прошла основные этапы интеллектуального, культурного, политического формирования, и перед пришедшим к власти правительством стояла задача завершить процесс нациеобразования, в частности объединения нации, расколотой как созданием двух государственных структур, так и гражданской войной.

Решение поставленной задачи Де Валера и его сторонники видели в сплочении нации вокруг традиционных гэльских ценностей, среди которых важнейшее место занимали католическая религия и ирландский язык, составлявшие основу ирландской идентичности. Ирландия в мечтах пришедших к власти националистов представлялась как некое идеальное крестьянское патриархальное общество, проникнутое духовными ценностями и лишенное губительных материальных основ западной цивилизации. К этой теме, теме "ирландского духа" Де Валера не раз обращался в своих выступлениях, подчеркивая моральные и интеллектуальные черты ирландцев.

“Безудержный материальный прогресс, ворвавшийся в последнее время в мир, где господствует ложная философия, исказил его соразмерность: материальное стало преобладать над духовным”, – говорил он в 1933 г.[47] Важнейшей миссией ирландской нации Де Валера считал спасение западной цивилизации.

В век распространения иностранных газет, книг, кинофильмов и музыки ирландскому народу следовало сохранять и распространять национальный язык, ментальность, жизненные принципы. С этой целью изучение ирландского языка было усилено, в 1934 г. он стал обязательным предметом в средних школах. Романтический идеализм, являвшийся составной частью национализма Фианна Фойл, насаждался с помощью католической церкви, ставшей опорой режима Де Валеры. Католическая мораль проникла во все сферы общества и государства. Руководствуясь ею, церковь освящала и поддерживала наиболее консервативные действия правительства, в частности сохранение цензуры на большинство иностранных книг, газет, кинофильмов, музыкальных произведений, запрет разводов и продажи контрацептивов. Внедрение католических социальных принципов в повседневную жизнь свидетельствовало о превращении ирландского доминиона в гомогенное католическое государство со всеми признаками “исключающего” национализма: в ИСГ незначительное протестантское меньшинство населения, хотя формально не подвергалось дискриминации, фактически было исключено из национального сообщества.

Правительство Фианна Фойл вело борьбу против англо-ирландского договора политическими средствами. Была отменена присяга ирландских парламентариев на верность британской короне, введены пенсии героям гражданской войны, сражавшимся на стороне республиканцев[48]. В 1934 г. правительство создало добровольные милицейские формирования, тем самым удовлетворив амбиции воинственно настроенной части населения. Указанные меры выбивали почву из-под ног непримиримых республиканцев.

Составной частью программы строительства национального государства стала и попытка создать самодостаточную экономику, основанную на внутренних ресурсах, которую можно рассматривать как опыт экономического национализма. Доктрина самообеспечивающейся экономики, ставшая фундаментом экономической политики Фианна Фойл, характеризовалась стремлением ослабить зависимость от Британии. Однако отказ перечислять земельные платежи в британскую казну, введение заградительных пошлин, бойкот британских товаров и банков привели к таможенной войне между двумя странами, внешнеполитической изоляции и островной замкнутости ИСГ. Англо-ирландская война продолжалась средствами пропаганды и экономическими санкциями.

Выражением национализма правящей партии стала принятая в 1937 г. конституция, действующая (хотя и с поправками) и в настоящее время. Республиканская по сути во всем, кроме названия, ирландская, по выражению Де Валеры, “сверху до низу” (“from top to bottom”) конституция фактически аннулировала политические решения договора 1921 г. и зафиксировала культурные и духовные ценности, сформировавшиеся после обретения независимости. Она провозгласила Ирландию суверенным, независимым, демократическим государством.

Принятие конституции означало завершение определенного этапа в формировании ирландской нации-государства. Первая статья документа, базирующаяся на теории народного суверенитета, гласила, что "ирландская нация подтверждает свое неотъемлемое, суверенное право выбирать форму правления, определять отношения с другими народами и развивать свое жизненное, политическое, экономическое и культурное пространство в соответствии с духом и традициями Ирландии"[49]. Государственная независимость подчеркивалась наличием собственного флага (зелено-бело-оранжевого триколора) и введением поста президента как гаранта конституции. Ирландский язык был провозглашен в качестве национального и первого официального языка, а английский считался вторым официальным.

В то же время конституция закрепила создание ирландского католического государства. В одной из ее статей оговаривалось "особое положение католической церкви как гаранта веры, исповедуемой большинством населения страны"[50]. Конституция отразила моральный кодекс католицизма, признав антиконституционным развод.

Став важнейшим событием на пути продвижения ирландского доминиона к полной независимости, конституция, тем не менее, отразила главное, очевидное противоречие национальной политики правительства Фианна Фойл, а именно его отношение к Северной Ирландии. Задача воссоединения страны не только оставалась нерешенной, она по существу игнорировалась правящей партией. Более того, образ католической нации, созданный в ИСГ, еще больше отдалял протестантов, составляющих большинство североирландских жителей.

В условиях сохранения раскола страны и отсутствия каких-либо сдвигов на пути ее воссоединения конституция объявляла Северную Ирландию частью национальной территории Ирландии и наделяла парламент и правительство Эйре (новое название ирландского государства, принятое этой же конституцией. – *Е.П.*) правами экстерриториальности в отношении Северной Ирландии[51].

Соответствующие (вторая и третья) статьи конституции, вызвавшие критику даже сторонников Де Валеры, не только не способствовали воссоединению страны, но вкупе с объявленной "особой" позицией католической церкви вызвали обратный эффект, углубив раскол с протестантским Севером. Неслучайно именно эти статьи конституции как наиболее националистические и одиозные стали предметом острых дискуссий в ходе урегулирования современного североирландского конфликта и были видоизменены[52], а статья 44 об особом положении католической церкви отменена на основании референдума в 1972 г.

Режим, созданный Фианна Фойл во главе с Де Валерой, просуществовал до конца 60-х годов. Его эрозия связана с мировыми глобальными процессами, с интеграцией Ирландии в мировое сообщество, начавшейся после ее вступления в 1972 г. в Европейское экономическое сообщество. Непосредственное влияние оказали события в Северной Ирландии – конфликт, развернувшийся с конца 60-х и продолжающийся в настоящее время.

Как все это отразилось на судьбе ирландского национализма, возможно ли политическое решение североирландского конфликта и какова в этой связи перспектива объединения Ирландии?

События в Северной Ирландии вновь поставили на повестку дня вопрос о соотношении политического и военного путей преодоления раскола страны. С момента раздела Ирландии идея ее объединения с помощью оружия не переставала жить в умах и сердцах тех, кто, как и конституционалисты, причислял себя к республиканскому движению, а именно членов Ирландской республиканской армии (ИРА) и ее политического крыла – партии Шин Фейн. Рожденная в огне революционных битв в ходе борьбы за независимость, ИРА не сложила оружия после раздела страны и перехода борьбы за единую и независимую Ирландию в конституционное поле. Потерпев поражение, ИРА продолжала существовать как запрещенная, подпольная общеирландская организация, пытаясь с помощью военных методов решить проблему воссоединения Ирландии, используя на протяжении десятилетий насилие и терроризм как метод политической борьбы[53].

К концу 70-х годов в республиканском движении, которое представляла ИРА, произошли изменения. После неудачной кампании конца 50-х – начала 60-х годов традиционная тактика "физической силы", террористических методов, казалось, ушла в небытие, доказав свою бесперспективность. Республиканское движение переживало период переосмысления своих действий. В 1969 г. в ИРА произошел раскол. Большая часть республиканцев, разочаровавшись в вооруженной борьбе, перешла на позиции парламентской политики. Меньшая по составу и менее продвинутая часть бойцов ИРА, которую не затронули процессы обновления, сформировали Временную ИРА, объявив себя официальными наследниками республиканской традиции "физической силы". Несмотря на определенные различия, их отличало специфическое отношение к национальному вопросу, а именно абсолютная преданность республиканским убеждениям и силовым методам как средству их воплощения.

По мнению руководства Временных, они представляли идеалы ирландской нации, считая британскую власть враждебной и оккупационной, дублинское правительство – проводником британской политики, а любой выборный орган на территории Северной Ирландии незаконным, поскольку, только объединившись, ирландский народ получит право определять свои институты. И хотя вне республиканского движения немногие воспринимали их претензии всерьез, они фактически обладали правом вето на любую политическую инициативу в Северной Ирландии. Независимо от малопривлекательных черт их военной кампании, Временных поддерживало католическое меньшинство североирландской провинции, для которого боязнь судного дня со стороны протестантов была сильнее, нежели отвращение к терроризму Временной ИРА, в которой католики видели свою единственную защитницу.

Военные операции Временной ИРА, облекаемые в форму террористических действий, имели за собой многовековую историю бескомпромиссной борьбы против английского господства. Их питало убеждение в том, что своей независимостью Ирландия обязана республиканской революционной традиции – насилию в действии. Это мнение до последнего времени разделяло большинство ирландцев, воспринимавших свое прошлое как длительную конфронтацию с британской властью. Этому служила и на-

циональная историография Ирландской Республики, в частности апологизация Пасхального восстания 1916 г. В глазах многих, заслуженно или нет, ИРА являлась наследницей героической революционной борьбы за единство и независимость Ирландии. Этот стереотип поддерживался не мифом или легендой, а реальной историей, что придавало действиям боевиков законность в глазах католического населения. И этот стереотип было нелегко преодолеть.

В последние десятилетия XX в. направление, в котором движется решение ирландской проблемы, изменило свой вектор. Изменения коснулись прежде всего республиканского движения, пережившего заметную эволюцию. Главным в эволюции взглядов республиканцев следует считать признание политических путей решения национального вопроса наряду с военными как дополняющими друг друга. В этом огромная заслуга принадлежит Джерри Адамсу, президенту партии Шин Фейн, центральной фигуре республиканского движения. Именно он в 1979 г. привел республиканцев к избирательным урнам, заявив, что победа не может быть достигнута только военным путем. С этого времени Шин Фейн активно участвует в политической борьбе, использует парламентскую деятельность[54].

Сам Дж. Адамс, прошедший путь от одного их руководителей ИРА до члена британского и обоих ирландских парламентов, неоднократно участвовал в официальных и неофициальных переговорах, проходящих в различных форматах. Чрезвычайно важное значение имели его контакты с лидером Социал-демократической лейбористской партии (крупнейшей националистической партии Северной Ирландии) Дж. Хьюмом, так называемый Хьюм – Адамс процесс, начавшийся в 1988 г. Следствием этих переговоров, а также продолжающихся контактов между правительствами Соединенного Королевства и Ирландской Республики стало прекращение огня, объявленное ИРА в 1994 г.

Изменения произошли и в сознании североирландского населения, уставшего от десятилетий кровопролития. Значительное число представителей как католической, так и протестантской общин поддержали переговорный процесс. В ходе кризиса стало наблюдаться исчезновение традиций ирландского национализма, старых устремлений. Отказ от идеалов единой Ирландской Республики как реальной практической цели постепенно внедряется в сознание североирландских католиков. Аналогичный процесс происходит и в Дублине. Население Ирландской Республики, как и жители Северной Ирландии отвергают воинственный республиканизм с его террористическими методами. Новое поколение ассоциируют Ирландию своих отцов с бедностью, провинциализмом, местным патриотизмом и замкнутостью и мыслит категориями интегрированной Европы. Они отвергают Север и связанные с ним проблемы как приоритеты в политике. В то же время Дублин наряду с британским правительством и североирландскими представителями активно участвует в переговорном процессе по урегулированию североирландской проблемы. Участие это стало возможным вследствие эволюции ирландского национализма от романтических идеалов первых революционных десятилетий к современному прагматизму в результате столкновения с реальностью. Новое поколение ирландских политиков подвергло ревизии традиционные ценностные ориентиры национализма:

в экономике, политике, идеологии, в частности установку на непризнание североирландской автономии, национальную историографию, экономический протекционизм.

После решений Второго Ватиканского собора трансформация католической церкви в Ирландии привела к размыванию ее непререкаемого авторитета, ослаблению контроля над общественной и частной моралью. Отражением эволюции ирландского национализма и явились те изменения в ирландской конституции, о которых упоминалось выше.

Следствием переговорного процесса стало подписание в 1998 г. трехстороннего соглашения (Good Friday Agreement) о политическом урегулировании североирландской проблемы. Соглашение и последовавшее за ним решение ИРА о разоружении стали признанием того, что нельзя добиться решения ирландской проблемы путем насилия и использования террористических методов. Значение этого соглашения было настолько велико, что его главные идеологи и участники с североирландской стороны Д. Тримбл и Д. Хьюм тогда же, в 1998 г., получили Нобелевскую премию мира.

Если согласиться с тем, что "XXI век будет основан на противоречивом взаимодействии идентичностей трех основных уровней: универсальной мировой культуры, цивилизационных регионов и национальных и этнических образований"[55], можно предположить, что именно на этом пути лежит решение ирландской проблемы.

[1] *Shaw F.* The Canon of Irish history – A Challenge // Studies. Dublin. 1972. Vol. 61. P. 113–153.
[2] *Boyce D.G.* Nationalism in Ireland. L., 1990. P. 392; *Foster R.* Varieties of Irishness // Cultural traditions in Northern Ireland. Proceedings of the Cultural Traditions Group Conference. Belfast, 1989. P. 21.
[3] *Hill J.* Nationalism and the Catholic Church in the 1840s: views of Dublin repealers // Irish historical Studies. Vol. XXI. № 76. (Sept. 1975) P. 371–395.
[4] *Boyce D.G.* Nationalism in Ireland. Dublin, 1982. P. 148.
[5] *Nutt K., Grey P.* Re-thinking Irish Nationalism: Identity, Difference and the Northern Conflict // Studies. Dublin. 1994. Vol. 83. № 329. P. 8.
[6] История Ирландии. М., 1980. С. 200.
[7] Thomas Davis: the thinker and teacher: the essence of his writings in prose and poetry / Ed. A. Griffith. Dublin, 1914. P. 54.
[8] Ibid. P. 54–55, 81.
[9] Ibid. P. 60.
[10] Irish Historical Documents. 1172–1922 / Ed. E. Curtis, R.M. McDowell. L., 1943. P. 310–314.
[11] *Hutchinson J.* The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish State. L., 1987. P. 173–175.
[12] *Moran D.P.* The Philosophy of Irish Ireland. Dublin, 1905. P. 37.
[13] The Leader. 1901. 27 April, 27 July, 10 August. Цит. по: *Boyce D.G.* Op. cit. Dublin, 1982. P. 243.
[14] *Paseta S.* Before the Revolution. Cork, 1999. P. 40.
[15] National Identity and the Study of Irish History // English Historical Review. London. 1996. Vol. 111. № 441. P. 327.
[16] Ibid. P. 328.
[17] *Kipling R.* History of England Intended for Schools. Oxford, 1911. P. 150.
[18] National Identity... P. 328.
[19] *Sullivan A.M.* The History of Ireland. Dublin, 1867. P. 581.
[20] *Lyons F.S.* Culture and Anarchy in Ireland. 1890–1939. Oxford, 1980. P. 41–42.
[21] *Boyce D.G.* Op. cit. Dublin, 1982. P. 238, 251.
[22] Belfast News-Letter. 1912. 17 April. Цит. по: *Hennessey T.* Dividing Ireland. World War I and Partition. L., 1998. P. 11.

[23] Irish Times. 1912. 25 October. Цит. по: *Hennessey T*. Op. cit. P. 8.
[24] Hansard's Parliamentary Debates. House of Commons.Vol. XXXIX. Cols. 1090–1091.
[25] Ibid. Vol. XXXVII. Col. 1303.
[26] Weekly Northern Whig. 1914. 15 August. Цит. по: *Hennessey T*. Op. cit. P. 82.
[27] Tyrone Constitution. 1914. 14 August. Цит. по: *Hennessey T*. Op. cit. P. 82.
[28] *Redmond J*. The Justice of Home Rule: A Statement of Ireland's Claim for Self-Government. L., 1912. P. 37.
[29] Ibid. P. 13.
[30] Hansard's Parliamentary Debates. Vol. XXXIX. Col. 1086–1087.
[31] Ibid. Vol. LXVI. Col. 908.
[32] *O'Connor Lysaght D.R*. The Rhetoric of Redmondism. 1914–1916. // History Ireland. Dublin, 2003. Vol. 11. № 1. P. 47.
[33] Создана в 1913 г. для противодействия ольстерским волонтерам, выступавшим против гомруля.
[34] *Pearse P.H*. The Collected Works of Padraic H. Pearse. Dublin, 1916. P. 291–292.
[35] *Foster R.F*. Modern Ireland. 1600–1972. L., 1989. P. 477.
[36] Sinn Fein League. Constitution 1906. Public Record Office (PRO) CO 904/23. P. 70.
[37] S.F. Meetings in 1917. PRO CO 904 23/3. P. 30.
[38] Ibid. P. 42, 48.
[39] Ibid. P. 57.
[40] PRO CO 904 23/3. P. 57.
[41] Irish Press. 1932. 18 Febr.
[42] *Minger F*. The Legitimacy of Opposition: The Change of Government in 1932. L., 1975. P. 22.
[43] *Murphy I.A*. The New IRA, 1925–1962 / Irish Secret Societies. Ed. T.D. Williams. Dublin, 1966. P. 153–154.
[44] *Boyce D.G*. Op. cit. Dublin, 1982. P. 345.
[45] *De Valera E*. The Way to Peace. Dublin. 1934. Цит. по: *Boyce D.G*. Op. cit. Dublin, 1982. P. 345.
[46] *De Valera E*. National Discipline and Majority Rule. Fianna Fail pamphlet. № 1. 1936. Цит. по: *Boyce D.G*. Op. cit. Dublin, 1982. P. 346.
[47] Speeches and Statements by Eamon de Valera / Ed. M. Moynihan. L., 1970. P. 233.
[48] http://www.irishstatutebook.ie/front.html. Army Pensions Act
[49] http://www.ch.gov.ie/attached files/html % 20 files/ Constitution % 20 Ireland html
[50] *Fanning R*. Independent Ireland. Dublin, 1983. P. 130.
[51] *Coogan T.P*. De Valera. Long Fellow, Long Shadow. L., 1995. P. 492.
[52] Так, ст. 2 раздела "Нация" в редакции конституции 1999 г. декларирует неотъемлемое право рожденных в Ирландии ее жителей быть частью ирландской нации. Кроме того, в ней подчеркиваются особые родственные чувства, испытываемые ирландской нацией к проживающим за границей людям ирландского происхождения, разделяющим ирландское культурное наследие и идентичность. В ст. 3 провозглашается стремление к объединению всех, кто проживает на территории о. Ирландия, независимо от идентичности и традиций. В то же время признается, что объединение может быть достигнуто исключительно мирными средствами путем демократического волеизъявления большинства населения обеих частей Ирландии через соответствующие законодательные органы (http://www.ch.gov.ie/attached files/html % 20 files/ Constitution % 20 Ireland html).
[53] http//www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/ira/inside/orghtml
[54] http://www.sinnfein.ie/introduction
[55] *Пациорковский В*. Идентичность человека и общества в условиях глобализации // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. М., 2003. С. 84.

Е.И. Филиппова

ЧТО ТАКОЕ ФРАНЦИЯ? КТО ТАКИЕ ФРАНЦУЗЫ?

ТРУДНОСТИ ПЕРЕВОДА, ИЛИ КАК ГОВОРЯТ О НАЦИИ И НАЦИОНАЛИЗМЕ ПО-ФРАНЦУЗСКИ. ЯЗЫК, ДИСКУРС И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ

> Мы никогда не имеем дела с беспристрастно собранными фактами, которые можем свободно комбинировать по собственному усмотрению. Мы неизбежно наталкиваемся на "важные проблемы", сформулированные, иногда несколько веков назад, под властью обычаев, идей и потребностей, сегодня нам абсолютно чуждых.
>
> *Люсьен Февр*

Подобно многим концептам, получившим универсальное распространение в гуманитарных науках, а равно в политическом и общественном дискурсе, термины, используемые для характеристики человеческих общностей, – *государство, нация, народ, национальность* – отличаются многозначностью и недостаточной строгостью. Заключаемый в них смысл варьирует в зависимости от исторической эпохи и научной школы, что позволяет говорить об определенной традиции словоупотребления. Различия в концептуализации становятся особенно очевидными при попытке перевода самих терминов и базирующихся на них текстов с одного языка на другой. Однако и в рамках одного и того же языка отсутствие общепринятого определения понятий ведет к их смешению и взаимозаменяемости (один из примеров – синонимическое употребление терминов "этнический" и "национальный"), либо к вытеснению одних понятий другими. При этом нередко в основе такого замещения лежат не гносеологические, а идеологические мотивы: отказ от употребления того или иного термина может символически свидетельствовать о разрыве с определенным политическим или идеологическим течением, и наоборот. Между тем определение понятий – процедура далеко не нейтральная: "в самом определении нации уже имплицитно заложена ее теория"[1].

Ниже мы попытаемся обобщить существующие во франкоязычной литературе определения ряда ключевых для нашей темы понятий – *нации, этноса, расы* и их производных, обратив внимание как на их эволюцию от момента введения в научный и общественно-политический дискурс до наших дней, так и на особенности их концептуализации в рамках различных научных дисциплин: истории, философии, географии, социальной антропологии. Эта междисциплинарность связана с тем, что теоретическое осмысление нации вписано в рамки более общих теорий: органицизма, социального договора, коллективной идентичности, политической истории[2].

НАЦИЯ, НАЦИОНАЛЬНОСТЬ, НАЦИОНАЛИЗМ

Слово *нация* (nation), заимствованное из английского языка (его появление в Англии относят примерно к 1250 г.) и зафиксированное во франкоязычных текстах начиная с 1270 г.[3], как указывает на то его латинский корень, означает сообщество, члены которого имеют одинаковое происхождение. Нация в самом раннем, примитивном смысле выражает идею семьи, родства, племени, т.е. имеет значение, близкое к тому, которое сегодня имеет слово "этнос". В монархический период определение меняется: Академический словарь 1694 г. называет нацией "всех жителей одного государства, одной страны, которые подчиняются общим законам и говорят на одном языке". С. Ситрон обращает внимание на то, что такая трактовка сводит "нацию" во французском монархическом государстве к "тонкой прослойке франкоговорящей элиты в многоязычной стране"[4]. В эпоху просвещения происходит осознание независимости нации от королевской власти, и на этом этапе "нация" как суверенная единица фактически синонимична "отечеству", а "патриоты" называются также "националистами" (о смешении понятий "патриотизма" и "национализма" речь пойдет ниже). Сравнительно поздно, в промежутке между 1770 и 1810 гг., утвердилось политическое понимание нации, по сей день остающееся в силе. Оно основывается на признании *тесной связи между нацией и гражданством*. В рамках этой концепции нация понимается как "объединение людей, живущих по одним законам и представляемых общим законодателем"[5], т.е. ее воплощением является не монарх-суверен, как прежде, а суверенный народ.

Весомый вклад в концептуализацию понятия "нация" внес историк Ж. Мишле, дополнив в своем труде, озаглавленном "Картина Франции" (Tableau de la France), критерий гражданства критерием идентичности. Суть гипотезы Мишле состоит в понимании Франции как личности (personne)*, которая обладает своим оригинальным "характером", отличающим ее от соседей, и собственной идентичностью – продуктом осознания своего прошлого[6]. Аргументы идентификации опираются на две составляющие идентичности, характеризующие человеческое существо: "объективную", т.е. идентичность себе подобным (mêmeté), и "субъективную", т.е. идентичность самому себе (ipséité). Применительно к нации первая составляющая находит свое подтверждение в данных лингвистики, фольклористики, юриспруденции, вторая же – в изучении генезиса соответствующей общности с целью "продемонстрировать" непрерывность ее существования "с момента зарождения по настоящий момент". Нация у Мишле персонализирована настолько, что ей приписывается способность реагировать, подобно человеку: быть счастливой или несчастной, испытывать гордость или стыд. Необходимо подчеркнуть, что при всем кажущемся "органицизме" концепции Мишле, она трактует нацию как продукт слияния (но не полной унификации) множества локальных культур, а не как раз и навсегда данную "природную" общность. Именно способность французской нации объединить вокруг общих ценностей разнородные по своей традиционной культуре и политическим

* В отличие от Англии, которую он определяет как империю, и Германии, рассматриваемой как "страна или раса".

ориентациям провинции – то, что он именует "Францией немецкой, Францией испанской и Францией итальянской", – является в глазах Мишле доказательством ее универсализма и величия[7]. Важную роль в этом процессе сыграла столица, бывшая не только воплощением государственной власти, но и источником национальной идеологии. Формирование сложной национальной идентичности не уничтожило, тем не менее, ни региональные культуры, ни региональные элиты[8].

На полвека позже Мишле, в 1882 г., свое определение, ставшее классическим, сформулировал Э. Ренан в страстной и поэтичной лекции "Что такое нация?"[9]. Это определение, однако, отнюдь не сводится к широко известному яркому образу: "нация – это ежедневный плебисцит". Ренан основывает национальную идентичность на идентификации мира мертвых (Франция прошлого) и мира живых (Франция настоящего), и в этом контексте "ежедневный плебисцит" касается лишь тех, кто имеет общее прошлое, иначе говоря, происходящих от одного корня. "Самоидентичность" (identité en soi) определяется отныне через предков и непрерывность генеалогии ("*Культ предков – наиболее оправданный из всех культов. Именно предки сделали нас тем, что мы есть. Героическое прошлое, великие люди, слава – вот тот социальный капитал, на котором зиждется национальная идея*"), тогда как Мишле рассуждал наоборот, утверждая, что именно в борьбе против своих истоков французская нация приобрела собственную идентичность. Для Ренана "чувство принадлежности", на котором основана нация, не имеет вариаций, будь то на севере или юге, западе или востоке, во всех социальных группах общества. Оно представляет собой нечто однородное, без примесей. Нормы и принципы, разделяемые нацией, универсальны, т.е. подходят всем – именно этот универсализм, считает Ж.-Ф. Госсьо, объясняет отсутствие Другого в ренановском определении нации[10]. По мнению Мишле, напротив, универсальный характер французской нации проявляется в ее многообразии и гетерогенности[11].

Еще 20 лет спустя к осмыслению понятия "нация" обращается родоначальник французской географии П. Видаль де ла Блаш, чей фундаментальный труд, озаглавленный (явно не без оглядки на Мишле) "Географическая картина Франции" ("La France. Tableau géographique", 1903), рисует эту картину как результат диалектического взаимодействия человека и среды. Признавая, вслед за Мишле и Ренаном, что французская нация не создана природой, а является продуктом исторического развития, Видаль де ла Блаш, в отличие от своих предшественников, основной акцент делает не на крупных исторических событиях, а на повседневной жизнедеятельности народа, заключающейся прежде всего в преобразовании природы. Неудивительно поэтому, что особое внимание он уделяет крестьянству и призывает к внимательному изучению постоянного и неизменного[12]. Таким образом, динамичное и прогрессивное видение нации, сторонником которого был Мишле, сменяется статичным и консервативным.

Идеи В. де ла Блаша оказали фундаментальное влияние на историков – представителей школы Анналов, особенно на Ф. Броделя и Л. Февра. Бродель, в частности, унаследовал от него тему укорененности французского народа на его почве. Его трехтомный труд "Что такое Франция" ("*Identité de la France*") насквозь пропитан этой философией укорененности. Бродель

утверждает, что история Франции закончилась с началом индустриализации. В этом он следует за Л. Февром, чьей главной заботой было понять, как сформировалась французская нация. Весь труд Броделя пронизан идеей, что люди лишь считают себя свободными, в то время как их жизнь и поведение полностью предопределены историей. Современные французы – лишь продолжение их предков[13].

Французские социологи – Э. Дюркгейм и его последователи – также предпринимали попытки, уже в начале XX в., концептуализации понятия "нация". Похоже, результаты этой концептуализации не слишком их удовлетворяли. Сам Э. Дюркгейм характеризовал данный концепт как "мистическую и темную идею"[14] и даже предлагал вовсе отказаться от его использования, заменив термин "нация" каким-нибудь новым словом, не нагруженным политически и не испорченным обыденным употреблением (это, впрочем, так и не было сделано). По сути Дюркгейм отождествлял "нацию" с "обществом", что позволило ему не уделять специального внимания разработке этой темы[15]. М. Мосс, в полном соответствии с эволюционистской традицией, видел в нации высшую форму политической организации социальной жизни, полагая, что лишь некоторые из исторически существовавших и существующих обществ достойны называться Нациями (с прописной буквы у автора. – *Е.Ф.*), некоторые находятся на пути превращения в нации, а есть и такие, которые не только не являются и никогда не станут нациями, но, возможно, даже не могут рассматриваться как общества. В качестве одного из критериев, позволяющего квалифицировать то или иное общество как нацию, Мосс, как и Дюркгейм, рассматривал степень политической интеграции, выделяя такие ее уровни, как сегментированное общество, клановая, племенная организация и, наконец, общества с сильной и постоянной центральной властью. Однако не каждое политически интегрированное общество, в понимании Мосса, является "настоящей" нацией. Вторым необходимым условием является наличие сообщества граждан, характеризуемого двумя понятиями: «Понятие "родина" символизирует всю совокупность обязанностей гражданина перед нацией. Понятие "гражданин" символизирует совокупность гражданских и политических прав, которые приобретает каждый член нации наряду с обязанностями, которые ему надлежит исполнять». Именно несоответствие этому критерию позволило ему заключить, что "огромное количество существующих в мире обществ и государств ни в коей мере не достойны именоваться нациями", а также провести разделительную линию между государством и нацией, которые нередко отождествляются юристами[16].

Таким образом, во французской социологии доминирует понимание нации как общества, где политическая система представляет собой явление высшего порядка по сравнению с любыми местными особенностями – этническими, религиозными, культурными, языковыми или социальными. Формирование нации – это процесс превращения населения государства в сообщество граждан, которых объединяют общая система ценностей и примат "общего блага" над личной выгодой.

Современные теоретики нации во Франции развивают и продолжают эту традицию. Р. Арон рассматривал нацию как "особый вид политического образования, где большинство индивидов обладают гражданским сознанием,

а государство кажется выражением предшествующего ему национального единства"[17]. Согласно предложенному им определению, "нация как идеальный тип политической общности обладает тремя характеристиками: это участие всех управляемых в деятельности государства в двух формах – всеобщей воинской обязанности и всеобщего избирательного права; совпадение между этим выражением политической воли и культурной общностью; полная независимость внешней политики национального государства"[18]. Очевидно, Р. Арон понимает нацию именно как политическое образование, т.е. как государство-нацию: отсюда ссылка на "большинство индивидов", предполагающая, что есть и меньшинство, гражданским сознанием не обладающее.

Д. Шнаппер настаивает на необходимости отличать нацию как политическую единицу (*nation – unité politique*) от демократических наций нового времени, понимаемых как сообщество граждан (*communauté des citoyens*). Путаница между этими понятиями приводит к тому, что нациями называют любые политические объединения, признанные международным правом. Между тем, хотя нация, как и все политические общности, "определяется через суверенитет, как внутренний, выражающийся в интеграции всех групп населения, которые она включает в себя, так и внешний, состоящий в самоутверждении в качестве исторического субъекта мирового порядка, основанного на взаимодействии между нациями как политическими объединениями, однако ее специфика в том, что она интегрирует население в сообщество граждан, существование которого и придает легитимность внутри- и внешнеполитической деятельности государства". Для существования нации, по мнению Д. Шнаппер, необходимо, чтобы граждане признавали "существование политической сферы, не зависящей от каких-либо частных групповых интересов, и были согласны соблюдать правила, установленные в этой сфере"[19]. В то же время, в отличие от Р. Арона, Д. Шнаппер считает, что "совпадение между политической и культурной общностями было политическим идеалом нации, но оно не может рассматриваться как идеальный тип нации в аналитическом смысле этого термина"[20]. Поэтому она полагает необходимым отличать нацию не только от государства, но и от этнической группы (*groupe ethnique*). К этой оппозиции мы еще вернемся.

Ж. Деланнуа видит в теории нации, изобилующей различными, часто, казалось бы, противоречащими друг другу определениями, серию бинарных оппозиций, каждой из которых присуща явная или скрытая амбивалентность. Среди них мы выделим следующие.

"*Органичность – искусственность*". Органицисты представляют нацию божественной сущностью, одновременно личностью и группой. Их главный аргумент: нация – живое существо, ее осязаемость и жизнестойкость определяются тем, что она осознает свое существование. Этой метафоре живого организма противопоставляется метафора конструирования, основными инструментами которого являются армия, налоговая система, школа, средства информации. Сначала с помощью конструирования в воображении национальное сознание создает нацию, а затем политическая система, т.е. государство, с помощью конструирования реального способствует ее упрочению и поддержанию.

"*Индивидуальность – коллективность*". Нация рассматривается, в рамках этой оппозиции, либо как "индивидуализированный коллектив", т.е. группа, обладающая индивидуальными особенностями, отличающими ее от других подобных групп, либо как "коллективный индивид", т.е. соединение отдельных индивидов в группу, обладающую индивидуальностью более высокого уровня и препятствующую их атомизации. Вместе с тем нацию следует признать наиболее эффективной формой коллективной мобилизации, учитывая, что принадлежность к этой общности предполагает не только права, но и обязанности.

"*Этничность – гражданство*". Эта оппозиция часто сводится к схематически представленному противоречию между "французской" концепцией нации (основанной на праве почвы и гражданстве) и "немецкой" (абсолютизирующей кровное родство и культуру). Однако в действительности обе концепции достаточно традиционны, и лишь идеологическое противостояние привело к тому, что они стали казаться несопоставимыми. По сути ни один из критериев, представляемых как признаки "национальности", не годится, поскольку границы государства-нации никогда точно не совпадают с языковыми, культурными и прочими границами. В то же время отказаться от этих критериев не представляется возможным.

Нация, заключает свой анализ Ж. Деланнуа, это инструмент исторического и политического сознания; национализм – форма идеологии. Живучесть концепта нации, может быть, как раз и объясняется его крайней нечеткостью, размытостью, противоречивостью, в которых каждый находит то, что ищет[21].

Э. Балибар формулирует традиционную эссенциалистско-конструктивистскую оппозицию трактовки нации в терминах "реальная" (réelle) – "вымышленная" (imaginaire). По его мнению, эта оппозиция не имеет смысла, ибо "*каждое сообщество, воспроизводимое в результате деятельности социальных институтов, является воображаемым*, т.е. основанным на проекции индивидуальных судеб в коллективную историю, на признании общего имени и традициях, воспринимаемых как сохранившиеся с незапамятных времен (даже если они были сформированы и привиты недавно). Это позволяет утверждать, что, в определенном смысле, *только воображаемые сообщества реальны*"[22].

Что касается этнологии, которая могла бы (и должна была бы) сыграть важную роль в теоретизации нации, ее вклад оказался достаточно скромным, поскольку с самого своего зарождения эта дисциплина была ориентирована на поиск аргументов, подтверждающих преемственность нации как политического проекта и ее "этнического" фундамента, иными словами – на демонстрацию единства национальной культуры. Таким образом, на этнологию была возложена задача конструирования традиции, что стало важнейшим препятствием для объективного анализа сущности нации. В такой перспективе создание "сообщества граждан" обусловлено предшествующим ему существованием этнической идентичности и подчинено ему. Политический проект ничего не создает, он лишь утверждает, с помощью системы политических институтов, "естественную" общность, обладающую определенными культурными характеристиками, и ее границы. Таким образом, нация, понимаемая как вторичное образование, не стала полноправным объектом

исследования для французской этнологии, которая фактически отдала его на откуп истории и социологии[23].

Резюмируя длительную историю концептуализации понятия "нация" во французском языке, можно заключить, что ее специфика заключается в примате политического смысла над культурным. Это справедливо как для научного, так и для обыденного словоупотребления: словарь "Hachette", включающий "общеупотребительные слова, которые могут понадобиться читателю в повседневной жизни", определяет нацию как "*человеческую общность*, характеризующуюся *осознанием* своего исторического или культурного единства и *образующую политическую единицу*". Для сравнения: толковый словарь английского языка "Pan English" дает следующее определение: "*большая группа людей*, объединяемых *некоторыми из таких факторов*, как история, правительство, раса, язык и география, а иногда всеми ими в совокупности" (курсив мой. – *Е.Ф.*).

Следующий термин, относящийся к интересующему нас семантическому полю, – *национальность* (*nationalité*). Его генезис подробно разбирает Ж. Нуарьель в разделе, озаглавленном «Социальная история концепта: использование слова "национальность" в XIX веке»[24]. Приведем здесь основные тезисы его рассуждения. Существительное "национальность" входит в употребление значительно позже однокоренного с ним существительного "нация": "рождение" слова во французском языке связано с переводом появившегося в 1815 г. труда одного из основоположников немецкой этнографии Фридриха Яна "Deutches Volksthum". *Volksthum* – термин, изобретенный самим Яном для обозначения реальности, которой, по его мнению, не соответствовало ни одно из до тех пор существовавших слов немецкого или какого-либо еще из известных ему языков. Это "сила, которая объединяет индивидов в группу и формирует из них одно целое... это общий признак нации: ее обычный способ существования (ее внутренняя сущность), ее движение и ее жизнь, ее способность к самовоспроизводству, к передаче из поколения в поколение". Объясняя свой выбор соответствующего французского термина – *nationalité*, образованного от *nation* по тому же принципу, что и *Volksthum* – от *Volk*, переводчик П. Лоре признается, что он не смог найти во французском языке лучшего слова, которое выражало бы тот же смысл. Уже в 1823 г. "изобретенное" слово становится словарной статьей: "Национальность: национальный характер. Дух, любовь, союз, национальное братство, общее чувство патриотизма". Пройдут, однако, еще годы, прежде чем оно прочно войдет в лексикон ученых и писателей. Более того, поначалу термин применяется к самым разнообразным по своей природе группам, в том числе религиозным, территориальным, даже социальным, а также к тем, которые сегодня назвали бы "этническими группами" и которые в ту эпоху именовались "расами". Однако при всей своей полисемичности в момент внедрения во французский язык он не имел политического значения. Политизация термина начинается в ходе полемики между аристократами и либералами по поводу формирования французской нации. Именно в этом контексте Гизо впервые употребляет термин "национальность" для обозначения французского народа как сообщества индивидов, сформировавшегося путем слияния примитивных рас. В то же время другой представитель либерального лагеря – Тьерри понимает "национальность" как "персональные" характеристики различных рас.

В истории концепта "национальность", как и в случае с "нацией", решающую роль сыграла работа Ж. Мишле "Tableau de la France", в которой ему удалось интегрировать подходы Гизо и Тьерри. Так, согласно его рассуждению, "старые, чистые расы – кельты, баски, Бретань и Наварра должны были уступить место расам смешанным, граница – центру, природа – цивилизации". В ходе исторических битв против общего противника различные "расы", населявшие древнюю Францию, постепенно растворились в общей "национальности". Таким образом, "влияние почвы, климата, расы уступило влиянию социальной и политической деятельности, человек избавился от тирании физических условий, история возобладала над географией". В то же время французская "национальность", в понимании Мишле, не есть нечто застывшее и определившееся раз и навсегда. Это реальность, которую нужно продолжать завоевывать, поскольку прежние различия между "расами" не исчезли окончательно, и формирование единого национального самосознания не завершено. Неизбежна поэтому борьба между разумом, воплощенным в идеях Просвещения, и консерватизмом традиции, между центром и периферией, между прошлым и настоящим, между светом и тенью, между добром и злом. Процесс этот по определению бесконечен[25].

В течение нескольких лет либералам удалось прочно ввести в научный дискурс термин "национальность", так что в конце концов и аристократы, которым он долго внушал недоверие своим "революционным" звучанием, стали употреблять его. С этого времени дискуссия перешла в новую плоскость: споры касались уже не целесообразности и правомерности употребления термина, а природы описываемого им феномена: ослабевает или усиливается чувство "национальности"? Между тем семантическая путаница никуда не исчезла. Одни, употребляя слово "национальность" в единственном числе, имели в виду формирование общенациональной идентичности в масштабах всей Франции, другие продолжали говорить о провинциальных "национальностях", обреченных на исчезновение в результате унификации и униформизации общества.

В последние годы Июльской монархии центр политической борьбы смещается, и либералы противостоят уже не аристократам, а республиканцам. Последние в своем дискурсе предпочитают социальную лексику (пролетариат, народ). Постепенно именно пролетариат начинает рассматриваться как воплощение французской "национальности" (подобно тому, как ранее третье сословие было провозглашено аббатом Сийесом воплощением созданной в результате Революции новой французской нации). Соответственно "разрушителем" национальностей становится не революция (как утверждали консерваторы-аристократы), а капитализм с его принципом свободной торговли. К этому же периоду относится провозглашение "принципа национальностей" в качестве важнейшего инструмента внешней политики, убежденным сторонником которого был В. Гюго, уподоблявший внутреннюю борьбу за освобождение рабочего класса международной борьбе за освобождение "национальностей". В результате этой смысловой эволюции "национальность" стала пониматься не как свойство некоей группы, а как сама эта группа, и среди общностей, именовавшихся прежде словом "нация", стали различать национальные государства и группы, требующие своей независимости, которые все чаще назывались

“национальностями”. Если в годы Июльской монархии наследники революции определяли *нацию* как слияние, преодоление прежних этнических особенностей, то отныне появление на политической сцене новой *национальности* понимается как публичное выражение *нации* (или *расы*), берущей свое начало в глубине веков.

После поражения во франко-прусской войне 1870 г. вопрос о национальности вновь становится приоритетным во внутренней политике, что выражается, в частности, в том, что термин вновь начинает употребляться в единственном числе. Однако теперь наиболее ревностными защитниками “французской национальности” выступают консервативные партии, тогда как революционные силы, которым принадлежит заслуга введения этого термина в научный и общественный обиход, постепенно отказываются от него. Тем временем слово, исходно означавшее “духовную силу” или “национальный характер”, начинает использоваться для обозначения групп, члены которых обладают общими характеристиками и могут быть сосчитаны с помощью таких инструментов, как перепись или плебисцит. “Определить национальность” означает отныне выделить некий аспект идентичности индивидов (язык, чувство принадлежности и пр.), дабы сделать из него критерий, определяющий группу, к которой эти индивиды принадлежат. В таком контексте вопрос о культурной однородности населения приобретает чрезвычайную важность. Если прежде, когда преобладало органицистское понимание нации как “неделимой общности” или “принципа”, не было задачи определить “французскую национальность”, исходя из конкретных характеристик, свойственных всем французам, то в ходе франко-немецких дебатов по поводу аннексии Эльзаса и Лотарингии обе стороны сходятся во мнении, что легитимные критерии определения “национальности” их населения следует искать на уровне индивидов. При этом немецкая сторона выдвигает на первый план культурные характеристики, в первую очередь язык, которые можно зафиксировать переписью, а французская – чувство национальной принадлежности, выявляемое путем голосования.

Еще одно изменение состояло в том, что “французская национальность” стала трактоваться не как результат “преодоления” прежних традиций, а, напротив, как форма их “проявления” и даже “сохранения”. Отсюда тревога по поводу возможного “ослабления” национальности.

Наряду с политическим и культурным пониманием “национальности” данный термин имеет и юридический смысл, однако, утверждает Ж. Нуарьель, администрация и чиновники начали регулярно употреблять термин “национальность”/“nationalité française” (сначала в качестве признака, необходимого индивиду для участия в выборах, а начиная с переписи населения 1851 г. – чтобы статистически отличить французов от иностранцев) задолго до того, как он был юридически определен. Современное понимание “национальности” как “юридической связи между индивидом и национальным государством”[26], равно как различение между концептами “национальность” (лояльность государству) и “гражданство” (участие в жизни общества) установилось далеко не сразу. Дабы подчеркнуть полисемичность термина “национальность” во французском языке, Ж. Нуарьель указывает на сложности, возникающие при попытке его перевода на другие языки: «если мы хотим употребить его в юридическом смысле (принадлежность к государству),

следует использовать (в немецком языке. – *Е.Ф.*) термин “Staatsangehöigkeit”. “Принцип национальностей” будет обозначаться выражением “Nationalitätenprinzip”. Чтобы подчеркнуть “культурный” или “субъективный” смысл национальности (в значении “французскости”/*francité*), не обойтись без производных от слова Volk, которое в немецком языке обозначает одновременно и нацию (*nation*), и народ (*peuple*). Подобным же образом в английском языке нужно, в зависимости от контекста, использовать термины “citizenchip”, “nationhood” или “nationality”. Верно и обратное: невозможно перевести (как это делают большинство словарей) английское citizenchip как citoyennete, поскольку английский термин покрывает собой две реальности, которые были тщательно разведены во французском юридическом языке с конца XIX в.: “национальность” и “гражданство”. Путать их – означает не понимать фундаментальный аспект республиканского определения публичного пространства»[27].

Итак, к концу XIX в. термин “национальность” окончательно приобрел во французском языке ту многозначность, которая сохраняется до настоящего времени: его “субъективному” (политико-культурному) смыслу противопоставляется “объективный” – административно-юридический (“принадлежность кого-либо к определенному государству, национальной общности”: словарь “Hachette”, 2002*). В период между двумя мировыми войнами авторитетные юристы предпринимали попытки ввести в оборот новые термины, которые позволили бы устранить эту противоречивую многозначность: предлагалось обозначать принадлежность к государству, в отличие от принадлежности к нации, как “étatilité” (государственная принадлежность), “allégeance” (лояльность) или “ressortissance” (принадлежность), однако ни один из них не вытеснил “национальность”, как в силу инерции языка, так и потому, что семантическая двусмысленность способствует различным политическим манипуляциям вокруг проблемы “национальной идентичности”[28].

Термин “национализм” (*nationalisme*) страдает не меньшей многозначностью и противоречивостью, чем “нация” и “национальность”. Во французском и английском языках он появляется практически одновременно, в самом конце XVIII в., но не получает широкого распространения вплоть до середины XIX в., а в словарях окончательно утверждается лишь к концу XIX, если не к началу XX в. Что же касается трактовки содержания данного термина, то во французском языке она существенно иная, нежели в английском и немецком. Английское “nationalism” практически лишено эмоциональной окраски, ибо чаще всего означает проявление национального самосознания и национального характера, хотя иногда употребляется и в политическом

---

* “The Pan English Dictionary” дает три значения слова *nationality*: 1. Факт принадлежности к (или рождения в) определенной стране; 2. Статус принадлежности к нации по рождению или в результате натурализации; 3. Нация или народ (*различные африканские национальности*). Толковый словарь русского языка С.И. Ожегова определяет национальность как 1. В некоторых сочетаниях то же, что нация (нация: исторически сложившаяся устойчивая общность людей, образующаяся в процессе формирования общности их территории, экономических связей, литературного языка, особенностей культуры и духовного облика. В некоторых сочетаниях – страна, государство); 2. Принадлежность к какой-либо нации, народности (*по национальности украинец*).

смысле применительно к претензиям "национальностей", подчиненных иностранному доминированию*. Лишь сравнительно недавно термин "национализм" стал употребляться некоторыми авторами для обозначения крайней формы вызывающего патриотизма. В немецкий язык "национализм" проникает из французского и появляется в немецких словарях со ссылкой на зародившееся несколькими годами ранее французское "националистическое" движение. Термин "национализм" применяется, таким образом, в первую очередь к "националистическим" организациям авторитарной или антидемократической направленности, и именно это приведет к тому, что словари гитлеровской эпохи будут иметь тенденцию путать национализм с фашизмом. Однако этот термин применяется также для обозначения любых "вызывающих и нетерпимых" проявлений национального сознания. Именно такой негативный смысл преобладает и в современных словарях немецкого языка.

Во французском языке слово "национализм" впервые зафиксировано в тексте аббата Баррюэля, датируемом 1798 г. Этот термин употребляется для того, чтобы заклеймить "якобинский патриотизм". "Национализм, – пишет аббат Баррюэль, – вытесняет собою любовь к ближнему. Таким образом, он позволяет презирать иностранцев, обманывать и обижать их. Эта добродетель раньше называлась патриотизмом"[29]. Словарь "Larousse" (издание 1874 г.) дает два определения национализма. Первое – синоним шовинизма: «слепое и исключительное предпочтение всего, что характерно для "своей" нации». Второе – "самостоятельное существование народов (peuples) как независимых наций (nations)". К этим двум определениям в конце XIX – начале XX в. добавилось третье, обозначающее национализм как «систему мышления, преимущественно основанную на утверждении приоритета, в политическом устройстве, защиты "национальных" ценностей и "национальных" интересов». Эти три значения сохраняются и в обыденном употреблении слова "национализм" во французском языке: либо как негативное определение крайних форм патриотизма, либо как претензии угнетенных народов на независимость (так называемый "периферийный", или "разъединительный" национализм ("nationalisme de disjonction"[30]), либо как символ веры некоторых группировок или движений, преимущественно занимающих правый и крайне правый фланги политического горизонта и выступающих в роли "защитников национальных интересов и национальных ценностей" ("централистский" и "унитарный" национализм, представленный в современной Франции "Национальным фронтом" Ж.-М. Ле Пена).

Э. Балибар считает, что понятие "национализм" трудно поддается определению, прежде всего потому, что этот концепт тесно вплетен в цепочку других – таких, как патриотизм, популизм, этноцентризм, ксенофобия, шовинизм, расизм, – и в этой цепочке он является одновременно центральным и самым слабым звеном. В связке "нация – национализм" смысловая оппозиция состоит в соотношении между "реальностью" и "идеологией". Однако вопрос о том, является ли националистическая идеология отраже-

* "The Pan English Dictionary": *nationalism* – чувство национального единства; политическое движение, отстаивающее права своей страны на полную независимость.

нием (необходимым или возможным) существования наций, либо, напротив, сами нации формируются на основе идеологии национализма, по его мнению, остается открытым. В свою очередь, "национализм" как "нормальная", т.е. социально приемлемая форма идеологии и политики, обычно противопоставляется "расизму" как идеологии и поведению, выходящим за рамки допустимого. Где, однако, проходит воображаемая граница между допустимым и недопустимым? Можно ли считать фашизм и нацизм разновидностями национализма? Способность национализма представать в бесчисленном множестве обличий, существование "хорошего" и "плохого" национализма, питательной средой для которых является в первом случае любовь (пусть даже чрезмерная), а в другом – ненависть, делает трудноуловимым переход от готовности "умереть за родину" к желанию "убивать во имя родины"[31].

ETHNIE, ЭТНИЧЕСКИЙ, ЭТНИЧНОСТЬ, ЭТНИЧЕСКАЯ ГРУППА, ЭТНИЗМ

История термина *ethnie*[*], пришедшего из древнегреческого языка, где он обозначал группы людей, не организованные политически, в отличие от групп граждан, организованных в соответствии с конституцией (polis), во Франции была и остается непростой.

Словарь "Littré" от 1876 г. содержит целое созвездие терминов, производных от общего корня, – в частности, этногенеалогия, этнография, этнология, этнологический, этнолог, этнический ("этнические нации"/*les nations ethniques* определены как "языческие, по терминологии Отцов Церкви"), – но собственно "ethnie" там отсутствует. "Этнография", согласно словарю, – это наука, объектом которой является изучение и описание различных народов (peuples), а "этнология" занимается исследованием их происхождения и расселения.

Энциклопедический словарь "Hachette" (2002) определяет *ethnie* как "группу людей, характеризующуюся общностью культуры и языка", этнографию – как "описательную науку о происхождении и нравах этносов", а этнологию – как "направление в антропологии, изучающее этносы и культуры".

В современном толковом словаре "Larousse" дается следующее определение: «ethnie – существительное женского рода, от греческого "этнос". Группа людей, обладающая однородной семейной, экономической и социальной структурой, чье единство основано на общности языка и культуры».

Итак, в контексте исключительно религиозном термин "ethnie" долгое время служил для обозначения групп населения, придерживающихся языческих верований. Эти же группы на языке светском именовались "нациями" (nation) или "народами" (peuple). Позже, начиная с XIX в., эти термины были заменены на "расы" (race) и "племена" (tribu), а в XX в. последние были

[*] Поскольку сами французские антропологи употребляют слово "этнос" лишь применительно к советской научной традиции, отличая его тем самым от *ethnie*, свойственного французской школе, я считаю неправильным переводить "ethnie" как "этнос", дабы не вносить терминологическую путаницу, и потому оставлю это слово без перевода.

постепенно вытеснены термином “ethnie”, который вновь ввел в употребление во Франции Ж. Вашер де Лапуж в 1896 г. Внедрение этого термина сопровождалось семантическим сдвигом: слово “нация” обозначало отныне лишь население “цивилизованных” государств Запада. В свою очередь, термин “раса” сместился в домен физической антропологии, или антропометрии, где он используется для описания фенотипических характеристик населения[32]. Таким образом, традиция использовать оба термина – “ethnie” и “nation” – применительно к одним и тем же группам населения имеет давнюю историю и не прекратилась по сей день. В современном французском общественно-политическом дискурсе как правые, так и левые употребляют термин “ethnie” и его производные в дебатах по поводу иммиграции, религиозных проблем, ситуации в неблагополучных кварталах, положения “меньшинств”. Средства массовой информации говорят о “племенной” или “этнической” природе конфликтов или войн, употребляя эти два термина как синонимы. По мнению Д. Шнаппер, такая путаница вряд ли может быть объяснена случайностью: «Слова служат одновременно объектом и инструментом идеологических и политических конфликтов. Именно поэтому они, намеренно или нет, употребляются двусмысленно. В социальной и политической жизни начиная с XIX в. вместо термина “ethnie” употребляется термин “peuple” (народ)». Такая подмена научного (по определению автора. – *Е.Ф.*) понятия политическим означает, явно или скрыто, признание права соответствующей группы на самоопределение в качестве нации – политической общности. Точно так же, «если даже в научной литературе намеренно путают “нацию” с “ethnie”, это означает, что любая этническая группа в эпоху национализмов может требовать, во имя права народов на самоопределение, своего признания в качестве нации»[33].

Д. Шнаппер предлагает собственное определение *ethnie*: “группа людей, которые ощущают себя наследниками одной и той же культурной и исторической общности (часто формулируемой в терминах общего происхождения) и хотят продолжать поддерживать эту общность”. Другими словами, продолжает автор, *ethnie* определяется двумя измерениями: исторической общностью и культурной специфичностью, но – и в этом его отличие от нации – не имеет собственной политической организации. Таким образом, Д. Шнаппер следует древнегреческой традиции в определении критериального признака *ethnie*, что дает ей основания считать синонимичными этому термину *нацию* периода до Революции 1789 г., *национальность* XIX в. и *субнацию* (subnation[34]) новейшего времени[35]. Это также подводит ее к выводу о том, что в основе классической дискуссии между двумя научными школами – примордиалистской и модернистской – лежит понятийная несогласованность: “Если называть нацией любую форму исторической общности, вместо того чтобы говорить об ethnie, то совершенно ясно, что люди всегда принадлежали к различным коллективам, даже если формы последних существенно видоизменялись со временем. В этом смысле нации, т.е. ethnie, существовали всегда. Напротив, если мы называем нацией... политические образования периода современной демократии, то они являются порождением недавнего времени, даже если они не возникли на пустом месте, а являются продолжением, на более высоком уровне, этнических чувств и предшествующих социальных институтов”[36]. При этом, подчеркивает ис-

следователь, ethnie ничуть не более естественны, чем нации. В обоих случаях речь идет об исторических формах, реальность и содержательность которых не следует преувеличивать. Этническая идентичность вовсе не обязательно более фундаментальна и устойчива, нежели национальное чувство. Ethnie могут делиться, объединяться и реорганизовываться, устанавливая новые социальные "границы", в результате процессов "смешения" (amalgame), "присоединения" (incorporation), "разделения" (division) или "распространения" (prolifération), в зависимости от экономических и политических условий. Поэтому "не численность и не какие-либо объективные характеристики отличают ethnie от нации, а природа связей, объединяющих людей"[37]. Нацию, таким образом, не следует путать ни с ethnie, ни с государством. Она формируется в диалектическом взаимодействии как с первым (или первыми), так и со вторым, и именно в этом взаимодействии становится социальной реальностью. "Политическое признание ethnies, интегрированных в состав нации, ведет к ее дезинтеграции и бессилию; государство, если оно становится слишком могущественным, тираническим или тоталитарным, поглощает нацию и разрушает сообщество граждан. Нации нужно оставить ее место между ethnie и государством"[38].

Что до современного использования термина *ethnie* во французской социальной антропологии, – объектом исследования которой, как следует из названия дисциплины, являются человеческие общества, а не этносы и даже не культуры, – то оно весьма ограничено. Этот концепт остается одним из наименее разработанных. Можно сказать, что термин *ethnie* применим, во-первых, к небольшим по размеру группам (не больше племени), находящимся на определенном уровне социальной организации; во-вторых, что основным критериальным признаком ethnie является языковая общность. Мало того, что ethnie вовсе не является центральным понятием для французской антропологии: сами же антропологи, в первую очередь африканисты, систематически подвергают его деконструкции, доказывая, что использование этой категории для объяснения общественного устройства неразрывно связано с отношениями политического доминирования. И это – вполне осознанная позиция, связанная, в частности, с переосмыслением колониального прошлого и роли колониальной администрации, а точнее – обслуживавшей ее науки, в категоризации населения, приведшей к "созданию" африканских ethnie[39].

Понятие "ethnie" остается маргинальным во французской социальной антропологии не только потому, что ему чрезвычайно трудно дать четкое определение – фактически, в зависимости от контекста, он уподобляется то нации или даже региону (что предполагает связь с определенной территорией), то социальной, то расовой группе, – но и ввиду нежелательных коннотаций с расизмом и ксенофобией, делающих его идеологически неприемлемым[40].

Действительно, термин "ethnie", который К. Гийомен характеризует как "порождение культурной антропологии", во французском научном и общественном дискурсе синонимичен то "расе", то "культуре". В этом компромиссном положении заложена как подсознательная вера в биологическую предопределенность культурных признаков, так и вполне осознанное стремление дистанцироваться от расистской идеологии, скомпромети-

рованной такими ее политическими результатами, как нацизм и колониализм. Эта попытка не увенчалась успехом: за пределами языка науки, в журналистской лексике и обыденном словоупотреблении ethnie и включающие его словосочетания, такие, как "этнические меньшинства" или "этнические проблемы", явно имеют смысловую преемственность с термином "раса"[41].

Именно идеологическая двусмысленность и эпистемологическое бессилие, по-видимому, стали причиной весьма ограниченного употребления других терминов, производных от *ethnie*.

Так, концепт *этничности* (*ethnicité*) был воспринят лишь немногочисленной частью гуманитариев, в основном разрабатывающих проблемы иммиграции или национализма. Большинство долгое время отказывалось от его употребления по принципиальным соображениям: по мнению ряда исследователей, этот концепт является в некотором смысле плодом актуализации расовых и даже расистских теорий XIX в., т.е. его надо рассматривать не как научную, а как идеологическую категорию. По мнению других, "этничность" – типично американское изобретение и как таковое может быть полезно в контексте изучения межгрупповых отношений в США, однако в Европе и, в частности во Франции, его применение не имеет смысла. Неслучайно во французских толковых словарях термин "этничность" отсутствует вплоть до конца 1980-х – начала 1990-х годов, а в переводных американских статьях он нередко заменяется терминами *ethnie* или *этническая идентичность* (identité ethnique). Неприятие концепта "этничности", писал в 1995 г. М. Мантиньелло, все еще остается правилом для франкоязычных социальных наук[42]. Сегодня, впрочем, это утверждение уже не кажется бесспорным. В контексте европейской интеграции Франции все труднее становится отстаивать свою "специфичность", и идеи мультикультурализма и коммунитаризма постепенно проникают в общественный и научный дискурс. Теперь уже не кажутся шокирующими не только такие термины, как "этническая концентрация населения в пригородах"[43], но и квалификация бретонского, корсиканского и им подобных движений как "этнорегионализма"[44], а также утверждение о том, что "политическая концепция нации является одновременно более смутной, более расплывчатой и менее распространенной, чем ее этническое понимание"[45], и даже предвидение возможности «установления нового социального договора – не между индивидами... а между общинами: ...с одной стороны – французской общиной, состоящей из "коренных французов", *которую можно приравнять к ethnie или расе* (курсив мой. – *Е.Ф.*), с другой – общинами множества этнических меньшинств, оттеняющими достоинства французской идентичности»[46]. Одновременно отмечу, что употребление термина "этнический" в значении "характеристики группы, члены которой воспринимают себя (и воспринимаются другими) как культурно отличные от членов других групп, с которыми они регулярно взаимодействуют"[47], позволяет квалифицировать как "этнические", в том числе, различия в поведении и культуре населения различных исторических областей Бретани[48]. Это с точки зрения логики не противоречит здравому смыслу, но как раз свидетельствует, на мой взгляд, о маргинальности концепта "этничность" во французской гуманитарной традиции.

Исключением из правила можно считать работы этнолингвистов (напомню, что именно язык считается во Франции, в отличие от Германии и некоторых других стран, основным этническим признаком), в частности работу Р. Бретона "Народы и государства. Невозможное соответствие"[49]. Народ определяется автором как "основная (этническая) социетальная единица", а государство – как "высшая по отношению к народу институциональная политическая структура". Человечество состоит из "тысяч этнических групп", которые, в свою очередь, включают в себя "расплывчатые и многократно пересекающиеся подгруппы". Термины "нация", "народ", "племя" и им подобные Р. Бретон считает отражением неравного политического статуса соответствующих групп, "тогда как с точки зрения антропологического анализа любая этнолингвистическая группа является ethnie". Такой взгляд позволил ему выделить четыре типа государств в соответствии с этническим составом их населения: моноэтнические государства (государства-нации, к которым относятся те, которые, по примеру Франции после 1789 г., взяли курс на гомогенизацию нации на основе единого языка), дробные государства (*États fractionnaires*), в состав которых входит лишь часть "разделенного народа" (в Европе к таковым относятся Бельгия и Австрия, а с недавних пор и Молдавия), полиэтнические государства, официально признающие этническое и языковое многообразие своего населения (например, Швейцария и Финляндия), и, наконец, "а-этнические" государства (*États anethniques*), которые существуют благодаря не этническим, а иным – например, территориальным и историческим – факторам (к ним отнесены все государства Латинской Америки и большинство стран так называемой Черной Африки, использующие бывшие колониальные языки). Нелогичность предложенной классификации кажется очевидной: непонятно, в частности, почему Бельгия попала в число дробных, а не полиэтнических государств; почему Германия, Нидерланды, Румыния и Франция не отнесены к "дробным", хотя немалая часть говорящих на французском, немецком, фламандском и румынском языках живет за пределами их территории, куда пропала Испания с Каталонской и Баскской автономиями... Вопросы можно было бы продолжать до бесконечности.

Еще большим экзотизмом отличаются воззрения идеологов этнонационализма, т.е. общественных движений культурной, а иногда политической направленности, которые используют язык и образы этничности, говоря о "пробуждении" или "возрождении" угнетенного группового сознания[50]. Такие движения квалифицируются во Франции как регионализм (иногда как этнорегионализм – см. выше). Наиболее ярким выражением этнонационалистической идеологии является концепция "этнизма", разработанная в конце 1960-х годов основателем Националистической партии Окситании (Partit Occitan) Франсуа Фонтаном. Для него, как и для большинства его последователей и единомышленников, этнос тоже фактически синонимичен языковой общности. Такое понимание позволило Ф. Фонтану выделить девять "латинских" этнолингвистических общностей, пять из которых представлены на территории Франции: каталонцы, окситанцы, французы, итальянцы и сарды.

В качестве специфических признаков, отличающих окситанцев "от других этносов", Ф. Фонтан называет (прежде всего!) расовый критерий,

а именно “бóльшую, чем во Франции и Италии, но меньшую, чем в Стране Басков, распространенность первой группы крови” (видимо, окситанцами считается, по умолчанию, все население территории, маркируемой как “этническая”, иначе непонятно, на каком основании можно сделать такой вывод). Далее упоминаются также “происхождение населения – сильный латинский компонент (лигурийцы, иберы и галлы) и слабая вестготская составляющая”, “этнопсихология” (без расшифровки), “политическая история” – регулярные восстания “людей, говорящих на нашем языке”, против “французского завоевания”, а начиная с XIX в. – постоянная поддержка партий и движений “левого” фланга на всех выборах, “культурная традиция”, восходящая к поэзии Трубадуров, и, наконец, “демографическая, экономическая и социальная специфика”: низкий уровень рождаемости, депопуляция и иммиграция, экономика менее развита по сравнению с соседними “этносами” – Италией, Каталонией, Страной Басков и особенно Францией; численное преобладание класса мелких собственников[51].

Другой деятель окситанского националистического движения утверждал двадцатью годами позже: “Французское государство – государство колониальное. Этническая Франция не ограничивается государственными границами. Страна Басков, Северная Каталония, Окситания, Корсика, Эльзас, Лотарингия и фламандский Вестхук в нее не входят; напротив, она включает бельгийскую Валлонию, часть Швейцарии, итальянскую Валле-д’Аоста, Квебек, острова Реюньон, Сен-Пьер и Микелон и Сен-Бартелеми*. Быть этнистом – означает требовать для французской нации, так же как и для нации окситанской, права на объединение в рамках независимого государства с этнически обоснованными границами”[52].

РАСА, РАСИЗМ, РАСИСТСКИЙ

Ничуть не проще обстоит дело с термином “раса” и его производными. Само слово прослеживается во Франции с конца XV – начала XVI в., но свое нынешнее значение оно приобретет гораздо позже. Первоначально “раса” обозначала социальную группу, именно этот смысл заложен в основополагающий миф истории Франции о “борьбе двух рас” – франков, от которых произошла аристократия, и галлов, предков “простого народа” (подробнее об этом ниже). Именно в этом смысле употребляли слово “раса” Мишле и иногда Ренан. Очевидно, что и утверждение М. Мосса о том, что “новые расы формируются в лоне современных наций” и что “именно потому, что нация создает расу, многие думают, что раса создает нацию”[53], исходит из ее социально-культурной и исторической, а не биологической трактовки. Однако в физической антропологии “раса” получила вполне определенное и общепризнанное значение “совокупности индивидов, обла-

* Особый статус этих островов определяется тем, по мнению автора, что к моменту их заселения французами они были необитаемы. Так, относительно о. Реюньон он пишет: “Он был заселен сначала французами, потом англичанами и португальцами, которые завезли рабов из Африки. В соответствии с принципом принадлежности земли ее первым обитателям мы не можем рассматривать Реюньон как территорию, которая должна быть деколонизирована”.

дающих значительным генетическим сходством, позволяющим отличить ее от других подобных совокупностей"[54]. Использование одного и того же слова для определения явлений различной природы закономерно привело к тому, что культурные и соматические характеристики слились воедино[55]. Раса, таким образом, стала пониматься как "естественно сформировавшаяся группа людей, имеющих общее прошлое и, как следствие, сходство физических, психических и культурных характеристик"[56]. Именно это смешение чисто биологического понятия с социально-культурными особенностями К. Леви-Стросс называет "первородным грехом антропологии", вследствие которого "научное заблуждение (возможно, вполне добросовестное) стало невольным оправданием дискриминации и эксплуатации человека человеком"[57].

Прилагательное "расистский" также изначально относилось не к биологической расовой теории, а к традиционалистской концепции "исторической расы": "расист" – это тот, кто верит в существование "французской расы" и заботится о сохранении ее чистоты и целостности[58].

В 1921 г. Л. Ле Фюр вводит неологизм "расический" (*racique*), объясняя его необходимость тем, что «термин "этнический", происходящий от "этнос" (народ), отличается двусмысленностью: понятие "народ" ближе по смыслу к "нации", чем к "расе"»[59]. Предложенный термин преподносится как идеологически нейтральный, в отличие от прилагательного "расистский", который словарь "Larousse" за 1923 г. определяет как "относящийся к *немецким национал-социалистам, которые ратуют за чистоту немецкой расы*, исключая евреев и пр." (курсив мой. – *Е.Ф.*). Таким образом, в период между 1922 и 1930 гг. происходит политико-идеологический и семантический переворот: "расизм" отныне означает не просто историко-философскую концепцию, основанную на примате или преобладании этнических факторов (в духе метафизической этноисторической модели Гобино, считающегося основоположником французского расизма), не антропосоциологические теории и даже не расовые предубеждения, а концепцию мира, основанную на исключении – будь то на примитивном уровне расистских реакций или на более развитом уровне расистских теорий. Эта концепция и основанная на ней политическая доктрина подлежат осуждению как ложные, вредные и опасные, даже более того – чудовищные и возмутительные, и приписываются врагу, открыто объявляемому таковым[60].

Современный этап концептуализации понятия "расизм" характеризуется стремлением "развести" биологическое и социальное содержание, т.е. классифицировать как "расистскую идеологию" и "расистское поведение" любые теории и практики, основанные на дискриминации, – женщин, стариков, иммигрантов, гомосексуалистов и пр. "Новый расизм" в отличие от "классического", "научного", т.е. биологического, определяется как "культурный" или "символический"[61]. Во Франции, пишет М. Вевёрка, где термин "раса" все больше распространяется не только в публичном дискурсе, но также в СМИ и даже в политических дискуссиях, он не имеет, тем не менее, официального признания в качестве легитимной категории, конструируемой социальной реальностью[62]. Поэтому, в частности, государственная статистика отказывается учитывать расовые категории, что является нормой в ряде других стран (в частности, в Великобритании и США).

ЧТО ЕСТЬ ФРАНЦИЯ

ОППОЗИЦИЯ ФИЛОСОФСКАЯ: ГРАЖДАНСТВО ИЛИ КУЛЬТУРА?

Выше уже шла речь о традиционном противопоставлении двух доктрин нации: так называемой немецкой, или "органической", и так называемой французской, или "волюнтаристской". В соответствии с первой, в общих чертах сформулированной Фихте и Гердером в конце XVIII в., любая человеческая общность основывается на безусловном признании изначальной общности языка, нравов и культуры, каждый индивид по факту рождения принадлежит и подчиняется определенной общности. Юридически эта концепция влечет за собой "право крови": принадлежность к нации безусловно наследуется и не зависит от места проживания[63]. Принято считать, что такой принцип лежит в основе наций "восточного типа" (Германия, Восточная Европа, страны третьего мира) – общностей по происхождению, объединяемых совместным культурным наследием.

Вторая доктрина, авторство которой обычно связывают с именами Ж. Руссо и Э. Ренана, напротив, ставит во главу угла принцип свободного выбора, ясно выраженной воли индивида разделить судьбу группы людей, подчиняться одним с ней законам и признавать легитимность одной и той же государственной власти. На этом построены нации "западного типа" (Великобритания, Франция, США...), объединяющие свободных и равных граждан.

Нельзя не заметить, впрочем, что на деле обе доктрины имеют массу нюансов, ставящих под сомнение правомерность столь резкого противопоставления "наследуемой нации" ("nation-héritage") и "договорной нации" ("nation-contrat")[64], а их бинарная типология страдает явным упрощенчеством, поскольку игнорирует всю немецкую философскую традицию, утверждающую необходимость политической связи между членами нации (Гегель и его последователи), и одновременно закрывает глаза на существующие во Франции течения, настаивающие на важности культурных и даже кровных связей для укрепления национального единства (М. Баррес, Ш. Моррас и др.)[65]. В действительности граница между двумя направлениями мысли отнюдь не географическая или культурная, а идеологическая.

А. Рено[66] представляет внутреннюю логику противоположных теоретических построений следующим образом. "Революционная нация", нация-договор (nation-contrat), основанная на идее свободы и трактуемая в конструктивистской парадигме, – "это не тело, к которому принадлежат, а здание, которое строят на основании общей договоренности". Отсюда следует, что различия между нациями носят политический, а не естественный характер, а значит, не являются непреодолимыми. Так же и границы между нациями не являются, например, лингвистическими, расовыми и пр., а проходят там, где заканчивается действие социального договора. Национальность (принадлежность к нации) не предопределяется природой: французом не рождаются, а становятся посредством добровольного присоединения к демократическому сообществу, или социальному договору. Таким образом, национальность фактически растворяется в гражданстве и понимается не как эмоциональная связь, а как рациональное согласие с принципами, и гра-

ждане являются "детьми родины" (enfants de la patrie) в той же мере, что и наследниками революционных идей. Коль скоро приобретение национальности основывается на свободном выборе, допускается и ее утрата, добровольная или вынужденная, в случае, если гражданин нарушает или отрицает установленные принципы социального договора. Логическим развитием такого понимания нации и национальности становится не национализм, а космополитизм.

Революционной нации противопоставляется нация "романтическая", духовная нация (nation-génie), основанная на идее необходимости и природном детерминизме. Она создается традицией, укорененной в историческом прошлом, а также естественными, органическими связями, принадлежностью к языковой и расовой общности. Образ матери-родины усиливает эмоционально-аффективную составляющую нации, которая апеллирует к чувствам, а не к разуму. Соответственно, национальность индивида предопределена природой, ее не выбирают: французом рождаются, в крайнем случае становятся путем натурализации. Точно так же невозможно лишиться национальности, либо отказаться от нее, разорвать эту связь индивида с нацией может только смерть. Политическим горизонтом романтической нации является не космополитизм, а национализм.

Каждая из этих концепций, антиномичных по сути, имеет серьезный недостаток. Первая фактически лишает национальную общность прошлого. Нация, основанная на волюнтаристском принципе свободного "входа" и "выхода", не сохраняет свою культуру и традиции, ее абсолютная открытость снимает вопрос о каких-либо индентифицирующих признаках. Вторая, напротив, отказывая в свободном самоопределении индивидам, по умолчанию приписанным к определенной нации, превращает будущее национальной общности в повторение прошлого, ибо, понимаемая как природная данность, нация может лишь развивать изначально присущие ей качества.

А. Рено считает необходимой существенную нюансировку привычной оппозиции. В поздних работах Фихте он находит формулировки, следующие иной логике, нежели противопоставление идеи договора идее безусловной принадлежности к национальной общности, вводя понятие "воспитуемости" (éducabilité). Именно возможность воспитать гражданина в традициях национальных культуры и ценностей позволяет сочетать принцип личной свободы с сохранением культурной преемственности. В этой перспективе становится понятной важность языкового единства, без которого нельзя рассчитывать на эффективную работу национальной образовательной системы.

Действительно, формальное и абстрактное политико-юридическое понятие гражданства противоречит потребности любого человеческого сообщества в установлении между его членами социальной связи, которая по определению имеет "общинный", т.е. непосредственный и эмоциональный характер. Наличие гражданства само по себе недостаточно для формирования общества. Государственный суверенитет и гражданство, считает Д. Шнапер, это вымысел или утопия, пусть даже и созидательная. Столь абстрактные идеи не могут мобилизовать людей. Для этого нужны вполне конкретные реалии, общие ценности и интересы, которые оправдывали бы неиз-

бежные ограничения, накладываемые совместным существованием. Эти общие ценности и интересы создаются преемственностью общественных институтов, коллективных практик, с помощью которых осуществляется передача из поколения в поколение специфического для данной историко-политической общности образа жизни[67].

Работа по формированию французской нации началась задолго до революции, заложившей ее юридическое основание. Постепенное утверждение власти короля и, вследствие этого, усиление государства сопровождалось все большим распространением французского языка. Важнейшими вехами на этом пути стали указ, предписывающий его использование в судопроизводстве и законодательных актах (1539), создание Французской академии (1634) и издание Академического словаря (1649). Однако монархия ограничивалась утверждением французского в качестве официального языка государственного аппарата и высокой культуры, не стремясь к униформизации в масштабах всей страны. Последняя стала краеугольным камнем программы революционеров 1789 г., для которых единство республики означало необходимость единства языка. Всеобщее овладение французским с одновременным искоренением местных диалектов и говоров стало ключевым моментом успеха "национализации" масс. Без этого для крестьян, которые составляли подавляющее большинство населения Франции, нация как собрание граждан осталась бы абстракцией, лозунгом, лишенным содержания. Необходимо было превратить ее в жизненную реальность, в конкретную общность. Нация должна была стать скорее не "ежедневным плебисцитом", а "ежеминутной практикой"[68].

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КАК ФОРМА СУЩЕСТВОВАНИЯ НАЦИИ. ГАЛЛЫ И ФРАНКИ

Итак, нация – это не только «трансцендентность абстрактного политического общества, но и социальная реальность, вписанная в конкретные временные и пространственные рамки. Это результат верховенства политической принадлежности над этнической идентичностью, соединения абстрактного гражданского общества и конкретной реальности общественных и государственных институтов. Именно в форме идеального типа, а не конкретных проявлений, национальное "общество" (société) может быть противопоставлено этническим "общинам" (communautés). Любая нация конструируется на основе этнических элементов, которые собственно национальные институты стремятся в дальнейшем усилить. Нации всегда изобретали комплекс этнических мифов и ценностей, они нуждаются в сакральной территории, героях и золотом веке, одним словом, они порождают особую форму этничности, которая питает чувство коллективной принадлежности. Изобретение традиции является необходимым условием существования нации»[69]. Чтобы национальное чувство было спонтанным и естественным, оно должно идти изнутри.

Дореволюционный вариант национальной истории, или, правильнее, национального мифа, повествует о трех сменяющих друг друга королевских

династиях: Меровингов, Каролингов и Капетингов. Таким образом, это история Королевства франков. Рассказ о ней, созданный в середине XII в. на основе разрозненных текстов, написанных в различных монастырях Франции в период между VI и X вв. монахом монастыря Сен-Дени (где находится усыпальница французских королей), получил название "Великих хроник Франции". Важнейшие персонажи "Хроник" – Хлодвиг и Карл Великий, а два основополагающих мифа – о троянском происхождении франков и о "божественном" крещении Хлодвига (полуторатысячелетие этого события, к слову, недавно широко отмечалось в светском французском государстве), во время которого с небес спустилась голубка, несущая в клюве сосуд с миром. Этот знак должен был символизировать святость королевской власти. В XV–XVI вв. троянский миф был предан забвению, и на смену ему пришла история о галлах, упоминание о которых встречалось в текстах Цезаря, Страбона и Тита Ливия[70].

В XVIII в. аристократия в борьбе против крепнущего абсолютизма опиралась на знаменитую "двухкомпонентную" теорию французской нации, утверждавшую, что простой народ происходит от галлов, которые были побеждены и обращены в рабство франками – предками знатного сословия[71], дабы обосновать законность и естественность привилегий последнего, обладающего ими на правах победителя, а не по милости монарха. Это отождествление социальных классов с населением, имеющим разное происхождение, позволило О. Тьерри интерпретировать Революцию 1789 г. как этнический конфликт, результатом которого стал победный реванш галлов над франками[72], а аббату Сийесу – приравнять нацию к третьему сословию, утверждая, что, очистившись от чуждого ей компонента – аристократов, нация ничего не потеряет, а лишь приобретет[73]. В какой-то момент вставал даже вопрос о том, чтобы отказаться от названия "Франция"[74].

Гизо в 1828 г. писал, что отныне страна больше не разделена "борьбой между двумя расами", поскольку последние "слились" в одну и ту же нацию, включившую в себя все классы, объединенные отныне общим социальным бытием и неким общим чувством[75]. Однако на роль исторических предков нации были все же выбраны галлы. Одной из причин этого выбора стала древность галльского (кельтского) субстрата, что позволило увеличить протяженность национальной истории.

Уже в последние годы XVIII в. появились труды, утверждающие, что галлы – самый древний из европейских народов, что мегалитические памятники Бретани служили им культовыми сооружениями и что современный бретонский язык представляет собой аутентичный язык кельтов[76]. "Две тысячи лет тому назад Франция называлась Галлией" – так отныне начинается долгая эпопея, которая достигнет своей кульминации в 1789 г. В 1805 г. в Париже создается Кельтская Академия. Один из ее основателей, Александр Ленуар, так определил задачи этого ученого сообщества: "разыскать и собрать вместе все свидетельства славного прошлого кельтов, галлов и франков ... цель столь же благородная, сколь национальная, закономерная в эпоху, когда французы демонстрируют, что они достойны своих предков"[77]. Однако по мере деятельности Академии, и особенно ее лингвистических изысканий, становилось все более очевидной невозможность "отыскать во всех диалектах и говорах Франции, а также в названиях мест-

ностей кельтские корни"[78], а потому заботливо собранный кельтско-бретонский фольклор стал не общенациональным, а региональным эпосом.

Начиная с 1830-х годов национальный миф приобретает новый оттенок: отныне он повествует о многовековой битве за свободу и независимость, которую ведут мужественные галлы против своих поработителей, римлян. Персональным воплощением этого героического патриотизма становится Верцингеторикс, величественная статуя которого была воздвигнута в 1867 г. по приказу Наполеона III. Таким образом, не древность, подтверждением которой должно было стать кельтское наследие, а уходящее в глубину веков стремление к свободе и политическому самоопределению обеспечивает историческую непрерывность и преемственность французской нации, важнейшим идентификационным признаком которой становится ее демократизм. Закономерно главенствующая роль в "национализации" общества отводится отныне не этнографии с ее изысканиями в области фольклора и вниманием к локальным формам культуры, включая диалекты, а истории, неразрывно связанной с идеей развития демократического сознания[79].

КТО ТАКОЙ "ФРАНЦУЗ"

ОППОЗИЦИЯ ЮРИДИЧЕСКАЯ: КРОВЬ ИЛИ ПОЧВА?

"Кто такой француз? Это гражданин Франции, не более и не менее того", – писал в 1994 г. министр внутренних дел Франции Жан-Пьер Шевенман[80]. Если согласиться с этим, то вопрос надо сформулировать по-иному: кто такой "гражданин Франции"? Сами французские граждане, которых я спрашивала об этом в ходе полевого исследования, отвечали незатейливо: "тот, у кого есть национальное удостоверение личности". Но каковы основания обладания таковым удостоверением?

Гражданство* в первую очередь – правовая категория, поэтому критерии определения гражданской принадлежности устанавливаются законом, и их набор варьирует от государства к государству. Таких критериев четыре: это факт рождения на территории государства (*право почвы*), родство по нисходящей линии (*право крови*), постоянное проживание на территории государства и факт состояния в браке с гражданином государства. В обыденном восприятии Франция, как "открытая" и "гражданская" нация, ассоциируется с правом почвы и, в очередной раз, противопоставляется Германии как нации "этнической", следовательно, основанной на праве крови. В таком восприятии, подчеркивает автор исторического исследования о французском гражданстве со времен революции до наших дней Патрик Вейль, больше веры, чем знания. На самом деле Францию отличают от остальных европейских стран многократные изменения законодательства о гражданстве (неизменно сопровождавшиеся бурными политическими дебатами и юридическими спорами), в ходе которых были опробованы множество способов

* Не забывая о семантической разнице между французскими терминами "*nationalité*" и "*citoyenneté*", в данном разделе я буду пользоваться русским термином "гражданство", дабы избежать нежелательной коннотации с этничностью, присущей термину "национальность".

определять "французов по рождению" и практически все мыслимые правила приобретения или утраты гражданства[81].

История института гражданства ведет отсчет от Революции 1789 г., когда создание нации привело к установлению нового принципа разделения индивидов на граждан и иностранцев[82]. Чтобы стать гражданином, необходимо было обладать "качеством француза" (*qualité de Français*). В течение первых четырех лет (1790–1704) это качество приобреталось автоматически: чтобы натурализоваться, достаточно было проживать на территории государства. Однако Гражданский кодекс, принятый в 1803 г., заменил право почвы (расцененное как "феодальный" пережиток старого режима) на право крови: отныне "качество француза" (термин "*nationalité*" еще не имеет юридического смысла) не определяется по факту рождения на определенной территории, а становится персональным правом и передается по наследству, как фамилия. Оно приобретается при рождении и не утрачивается при переезде на жительство за границу. Важно подчеркнуть, что в ту эпоху "право крови" во Франции не имело никакой связи с расовыми представлениями, а отражало определенную автономию нации, которая должна была стать большой семьей по отношению к государству; персонализация принадлежности к нации знаменовала собой освобождение индивида от чрезмерной зависимости от государства[83].

В конце XIX в. Франция, первой из европейских государств, становится страной иммиграции, и право крови оказывается непреодолимым препятствием для натурализации детей иммигрантов. В итоге в стране растет доля иностранцев. В 1889 г. новый закон впервые вводит понятие "гражданства" и возвращает право почвы. Отныне ребенок, рожденный во Франции от родителей иностранцев, считается французом по рождению, если его родители или один из них тоже родились во Франции (так называемое двойное право почвы). Ребенок, чьи родители-иностранцы родились за границей, становится французом в момент достижения совершеннолетия.

Депопуляция, охватившая Францию после Первой мировой войны, увеличила потребность в иммигрантах, и институт гражданства превратился в инструмент демографической политики: закон от 1927 г. предоставил иммигрантам возможность приобретать гражданство путем натурализации или вступления в брак, причем срок постоянного проживания в стране, необходимый для подачи заявления о натурализации, был сокращен с десяти до трех лет.

Этот краткий исторический экскурс показывает, что "право на национальную принадлежность не является отражением концепции нации"[84]. Оппозиция между правом крови и правом почвы основана не только на теоретическом понимании проблемы, но и на практической пользе. Сопоставление подхода к этой проблеме в странах иммиграции и странах эмиграции позволяет предположить, что он обусловлен скорее демографической ситуацией, нежели господствующей идеологией[85]. Та же Германия, чья концепция нации имеет этнический фундамент, была вынуждена недавно внести изменения в свое законодательство о гражданстве, чтобы иметь возможность интегрировать растущую турецкую общину. Идеология предопределяет не столько механизм, сколько смысл натурализации: во французском понимании "натурализация" подразумевает "ассимиляцию", поэтому госу-

дарственная статистика признает лишь три категории учета: “французы”, “французы по факту приобретения гражданства” и “иностранцы”. Принадлежность к стране происхождения нигде не фиксируется[86].

Когда экономика находится на подъеме и ощущается нехватка в рабочих руках, в иммигрантах видят в первую очередь необходимую рабочую силу; когда же расцвет сменяется кризисом, внезапно обнаруживается, что иммигранты – это люди со своими привычками, семейными устоями, своей культурой[87]. Именно гипотетическая невозможность ассимиляции тех или иных групп населения, либо слишком большого количества иммигрантов служила и служит аргументом для сторонников изменения законодательства о гражданстве, ратующих за ужесточение механизма натурализации, введение квот, селективную миграционную политику и прочие меры, направленные на сохранение чистоты нации и основанные отнюдь не на политическом, а на биологическом (расовом) понимании ее природы.

Уже через несколько лет после принятия закона от 1927 г. начались попытки пересмотра политики натурализации. Один из наиболее заметных идеологов этого направления, Р. Мартиал, писал в 1931 г., что индивидуальному отбору кандидатов на натурализацию должен предшествовать отбор по расовым и национальным критериям. В качестве наиболее желательных с “расово-этнической” точки зрения были названы итальянцы, испанцы, португальцы, румыны, франкоговорящие швейцарцы и бельгийцы (валлоны), а также “латинизированные славяне” – поляки и голландцы, “у многих из которых в венах течет французская кровь”. В то же время “с точки зрения психологической” менее желательными были признаны англосаксы и венгры. Евреи охарактеризованы в трактате Р. Мартиала как “ассимилируемые в политическом, интеллектуальном и экономическом плане, но трудно поддающиеся физической ассимиляции”[88].

Наиболее ярким выражением расовой концепции гражданства стала политика правительства Виши, которое в период 1940–1943 гг. неоднократно предпринимало попытку ввести новый кодекс о гражданстве. Эта попытка не увенчалась успехом только “благодаря” вето фашистской Германии, нашедшей предложенный проект недостаточно строгим, в первую очередь по отношению к евреям и диссидентам. Тем не менее закон о денатурализации, принятый правительством Виши 23 июля 1940 г., позволил лишать французского гражданства тех, кто получил его в соответствии с либеральным законом 1927 г. В период между 1940 и 1944 гг. денатурализации подверглись 15 145 человек, большинство из них – евреи. Другой закон, от 7 октября 1940 г., отменил декрет, согласно которому в 1870 г. были натурализованы все евреи Алжира. Этот закон лишил французского гражданства 110 тыс. человек[89].

Послевоенные годы, когда демографическая ситуация вновь поставила на повестку дня вопрос о восполнении потерь населения, отмечены острыми дебатами относительно критериев натурализации, в ходе которых сторонникам приоритетного учета страны происхождения иммигрантов активно противостояли его противники. Неоднократные попытки провести через Национальную Ассамблею закон, устанавливающий право крови, не увенчались успехом, и политика натурализации не претерпела изменений. Единственный раз, в апреле 1952 г., была принята директива, прямо устанавливающая этни-

ческий критерий в качестве решающего: «Следует избегать натурализации элементов, которые, по причине своего происхождения, трудно поддаются ассимиляции и могут изменить этнические и духовные характеристики французской нации... Дабы не допустить нарушения равновесия между средиземноморским и североевропейским компонентами, сочетание которых определяет "этнический состав" Франции, следует всеми возможными способами поощрять натурализацию иностранцев – выходцев из стран Северной Европы (Англии, Скандинавских стран, Голландии, Бельгии, Люксембурга, Швейцарии)». Однако уже в ноябре 1953 г. новая инструкция отменила всякий учет этнического происхождения как "проявление недопустимого расизма"[90].

Между тем принцип права почвы, остающийся неизменным с 1889 г., вопреки описанным выше искушениям расизмом, и сегодня некоторые требуют подвергнуть пересмотру. "*Право почвы* должно быть существенно ограничено, если не упразднено. Вступление в брак не должно впредь автоматически вести к натурализации супруга-иностранца. Соискатели французского гражданства должны не только подтверждать свое длительное и постоянное проживание в стране, но также подвергаться экзамену на знание языка, законов и государственного устройства. Они также должны приносить клятву верности"[91]. "В условиях глобализации, порождающей массовые перемещения населения, условия приобретения гражданства должны быть более четкими и, без сомнения, более строгими"[92]. Наиболее решительно сформулировал эту позицию лидер французского Национального Фронта Ж.-М. Ле Пен: "Быть французом – это надо заслужить"[93].

"ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ДРУГОГО"*. ФРАНЦУЗ, ЕГО "ДРУЗЬЯ" И "ВРАГИ"

Если согласиться с утверждением о том, что суверенитет невозможен без определения врага[94], то неизбежно первое место в списке "врагов", и по хронологии, и по интенсивности восприятия, надолго, если не навеки обеспечено англичанам, как абсолютному "Другому", в противостоянии с которым сформировалось самосознание французов. «Сплотившись против общего врага, провинции превратились в народ, – писал Ж. Мишле. – Именно перед лицом англичан они почувствовали себя Францией. Нации, как и отдельные люди, осознают и различают свою индивидуальность, столкнувшись с сопротивлением другого, от них отличного; они определяют свое "Я" через "не-Я"»[95].

Столетняя война, на протяжении которой родились и умерли как минимум три поколения, оставила в памяти как французов, так и англичан глубокий след. Тяжелое поражение при Ватерлоо, от которого Франция XIX в., славная и победоносная Франция, так и не смогла оправиться, до сих пор возвращается к мучительным воспоминаниям. Борьба за колонии также сделала свое дело в противопоставлении двух стран. Взаимное недоверие не смогли развеять даже союзнические отношения в период двух мировых войн.

---

* Я заимствовала эту формулировку у Ивара Нойманна, чья книга ("Uses of the other") предоставляет богатый материал для размышлений о природе коллективных идентичностей, о формировании и роли межгрупповых границ (*Нойманн И.* Использование "Другого". Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004.).

В последнее время добавились еще две причины для такого недоверия. Первая – традиционное следование Великобритании в фарватере политики США, которые постепенно все более воспринимаются как враждебное государство (об этом ниже). Неслучайна привычная во Франции категория "англосаксонский мир", подчеркивающая единство интересов и ценностей тех, кто его составляет. Наиболее яркое выражение специфики этого мира – чуждый французской традиции либерализм, как экономический, так и социальный, ставящий во главу угла не абстрактную свободу как моральный принцип, а конкретные свободы как правила общественного устройства. Вторая причина – ширящаяся "колонизация" англичанами, которые, по собственному признанию одного из них, "восхищаются Францией как страной, но не французами как народом"[96], некоторых регионов, в частности Бретани и ряда департаментов на Юго-Западе. Это приводит не только к тому, что более высокая покупательная способность англичан поднимает цены на недвижимость, становящиеся неприступными для местного населения, но и к тому, что в некоторых школах уже больше половины учеников в классе составляют английские дети, не знающие французского языка. Министерство образования всерьез озабочено разработкой специальных программ по их интеграции. В Бретани мне попадались на глаза листовки с требованием: "землю – бретонцам, а не колонистам".

Конечно, сегодня никто уже не позволяет себе столь откровенных высказываний, как Робеспьер, открыто декларировавший "глубокую и лютую ненависть, которую испытывают французы к этому народу" и посылавший проклятия на его голову[97], однако убеждение в том, что "англосаксонский мир в большинстве своем нам враждебен"[98], остается стойким. Интересно, что автор приведенной формулировки считает, что такие страны, как Индия или ЮАР, "изначально были враждебны Франции по причине англосаксонского влияния, которое они испытали".

Немало черных страниц и в истории франко-немецких отношений: поражение во франко-прусской войне и аннексия Эльзаса и Лотарингии, Первая мировая, победа в которой досталась французам ценой огромных человеческих потерь, позор оккупации в годы Второй мировой, которая поставила под сомнение национальное единство, разделив страну на коллаборационистов и сопротивленцев и выпустив на свободу демонов антисемитизма. Капитуляция в "странной войне" показала, что Франция не только неспособна в одиночку противостоять Германии – это стало ясно еще в 1870 г., – но и не в состоянии возглавить коалицию ее противников. "Конечно, – пишет Ж. Мартине, – величие народа не сводится к его способности воевать. Можно довольствоваться положением богатой, процветающей и счастливой страны. Франция могла бы забыть о своей прошлой военной славе и сделаться большой Швейцарией, или большой Швецией. Но это трудно укладывается в сознании французов. Не то что бы они были особенно воинственными, но они всегда отличались гордостью и высокомерием"[99].

В оккупированном немцами Эльзасе не только сохранялась, можно даже сказать, оттачивалась в противопоставлении себя захватчикам местная, эльзасская культура, но и существовало культурное и интеллектуальное сопротивление воинствующему пангерманизму, вдохновляемое преданно-



Мемориальная доска на доме, где жил Жан Жак Вальц. Кольмар, департамент Верхний Рейн. Эльзас. Текст гласит: "В этом доме жил и творил вплоть до своей смерти Жан Жак Вальц по прозвищу Анси (1873–1955). Карикатурист, художник, писатель, патриот и борец Сопротивления. В годы аннексии он был символом верности Эльзаса и надежды Франции". Фото автора

стью Французской Республике. Одной из ярчайших фигур этого сопротивления был карикатурист и памфлетист Жан Жак Вальц (1873–1955), известный под псевдонимом "Дядюшка Анси". Из-под его пера вышло немало текстов и рисунков[100], высмеивающих надутых, чопорных, высокомерных и ограниченных немцев, что стоило ему не только изъятия и уничтожения отпечатанных книг и запрета на публикацию новых, но и полицейского преследования. Накануне Рождества 1918 г. он выпустил красочный альбом для детей, воспевающий Эльзас, вновь ставший французским после 47 лет немецкого господства. На каждом из более чем 20 рисунков, изображающих освобожденные города и села, можно видеть трехцветный республиканский флаг, а сопровождающий текст беспощаден к "ужасным бошам", этим "преступникам, разбойникам, убийцам, варварам", жадным поглотителям сала, пива и сосисок. "Дети Эльзаса изучают в школе литературный французский язык, – пишет Дядюшка Анси. – Но те слова, которые им нужно знать, чтобы выразить свою ненависть к бошам, они узнают не в школе, а от французских солдат. И в тех селах, где расквартированы части с юга Франции, маленькие эльзасцы говорят с марсельским акцентом"[101]. Книги Анси регулярно переиздаются, и их без труда можно найти в книжных магазинах.

В 1946 г. опубликован впечатляющий текст А. Сови и Р. Дебре "Французы для Франции", содержащий предложения по организации селективной миграции с учетом страны происхождения иммигрантов (авторы употребляют термин "этническое происхождение", хотя используемые ими категории классификации существенно варьируют от группы к группе). Немцы рассматриваются ими в одном ряду с... выходцами из Северной Африки, армянами, греками, левантинцами и израэлитами Восточной Европы. Для их интеграции, считают авторы, необходимо дисперсное расселение под неусыпным наблюдением и контролем, которое создаст предпосылки для ассимиляции и позволит преодолеть такие "природные недостатки", как "коллективная жестокость, массовая пассивность и лицемерие"[102]. В 1953 г. выборочное исследование Национального демографического института, посвященное отношению французов к иностранцам, выявило наименьшую симпатию к румынам, австрийцам, североафриканцам и особенно немцам. В 1979 г. опубликованы результаты еще одного исследования, в выборку которого были включены только лица, достигшие совершеннолетия до начала Второй мировой войны. В ответ на вопрос: "Какие из перечисленных национальностей вызывают у вас наименьшую симпатию?", 43% назвали немцев и 29% – выходцев из Северной Африки. Ни одна из остальных национальностей (в числе которых, в порядке убывания, – русские, итальянцы, испанцы, поляки, американцы и швейцарцы) не набрала более 9%.

И сегодня еще многие люди старшего поколения, которые помнят войну, не могут принять политику единения с Германией. Однако от более молодых часто можно слышать, что самый близкий французам народ – это немцы, и что про пережитое во время войн "надо забыть", если оба народа хотят жить вместе в единой Европе, которая, собственно, создавалась "с единственной целью: помешать французам моего поколения воевать с их немецкими сверстниками"[103].

Прочный союз с Германией, "основным партнером" Франции[104], воспринимается как необходимое условие самого существования европейского единства[105]. Во имя этого единства Ф. Миттеран ответил молчаливым рукопожатием на заявление канцлера Коля о том, что "через 20 лет французы уже не будут праздновать 11 ноября", В. Жискар д'Эстен предлагал отменить выходной день 8 мая, а префект Гримо – перенести останки Неизвестного солдата во дворец инвалидов, чтобы ежегодные праздничные церемонии не создавали пробок в центре города[106]. Это стремление "забыть" объясняется, безусловно, в значительной мере пониманием той опасности для конструируемой Европы, которая заложена в ее истории, и естественным нежеланием ворошить прошлое, воспоминания о котором неминуемо будут вновь и вновь реанимировать старую вражду. Но нет ли в нем и другой подоплеки – подсознательного стремления вытеснить травмирующее чувство унижения, стереть из памяти эпизоды, вызывающие неловкость и сожаление?

Во второй половине XX в. все более заметным становится соперничество с США, чье растущее влияние на международную политику ущемляет самолюбие Франции, которой все труднее сохранять статус великой державы. Во многих случаях позиция Франции принимается в расчет лишь в той мере, в какой она поддерживает США или противостоит им. Однако окончательное решение остается за американцами[107]. Так было, в частности, накануне

ввода войск в Ирак, когда взаимное неприятие достигло небывалой остроты. После иракского кризиса американцы стали восприниматься даже в большей степени враждебным народом, чем англичане. Согласно опросу, проведенному за месяц до празднования 60-летия высадки десанта союзников в Нормандии, никогда еще уровень симпатии к США не был таким низким: 25% против 54% в 1988 г. и 41% в 2000 г. Уровень антипатии за эти же годы вырос с 6% до 27%*.

Впрочем, к чести французов надо сказать, что многие из них проводят разграничение между политикой американского государства и персонально президента Буша, которая вызывает острое неприятие, и простыми американцами, к которым сохраняется симпатия со времен Второй мировой войны (последнюю, согласно распространенному мнению, выиграл десант союзников в Нормандии). Пожилые люди больше склонны не доверять немцам, "которые причинили нам немало зла", чем выглядеть неблагодарными в глазах американцев, "которые пришли нас освободить".

И все же, что делает Америку страной, которую французы "любят ненавидеть"[108]? Гегемонистские претензии на статус мирового арбитра (или, вернее, мирового жандарма)? Наивная уверенность американцев в том, что именно они несут миру ценности демократии? Или растущее доминирование английского языка в мире и ползучее проникновение американизмов во французский язык (против которого идет упорная борьба; кстати, принятая в 1992 г. поправка в Конституцию, устанавливающая, что "государственным языком республики является французский язык", была направлена не против региональных языков или языков иммиграции, как может показаться, а против английского языка)**? Наверное, все это вместе, особенно если вспомнить, что говорил генерал Шарль де Голль о важности чувства величия для национального самосознания французов. Как Франция, так и США претендуют на роль образца, примера для остального человечества, и это соперничество создает ревность и напряженность в их отношениях[109].

Помимо "внешних" врагов, от которых исходит угроза национальному суверенитету, есть и враги "внутренние", представляющие опасность для национальной идентичности. Поскольку идентичность, как мы знаем, находится в постоянном движении, обновлении, иерархия ее составляющих не задана раз и навсегда, соответственно, и Другой, или Другие, в зеркале которых она отражается, не могут не меняться вместе с ней. В эпоху, когда Франция строила свою идентичность на базе католического универсализма, когда она считалась "старшей дочерью церкви" и имела особые, привилегированные отношения со Святым престолом, роль внутреннего врага последовательно отводилась иудеям, гугенотам, иезуитам, которые воспринимались как инородные вкрапления, мешающие национальному единству, и были обречены ли-

---

* Опрос проводился 5–6 мая 2004 г. по общенациональной квотной репрезентативной выборке в 1000 человек среди лиц старше 18 лет методом интервью. Результаты на интернет-сайте Politique&Opinion@tns-sofres.com

** Уже сегодня число взрослых французов, использующих в повседневной жизни английский язык, превосходит как минимум вдвое число тех, кому случается говорить по-арабски и по-испански, и в три раза и более тех, кто использует немецкий, итальянский, португальский или любые региональные языки.

бо на уничтожение, либо на ассимиляцию, либо на отторжение. Лозунгом того времени была знаменитая триада: "одна вера, один закон, один король".

После Революции 1789 г., когда на смену идее христианской нации пришла идея нации революционной, гражданской, но не менее универсалистской, Другой, которому надлежало противостоять, принял обличье крестьянина-провинциала, и теперь острие борьбы было направлено на стирание региональных различий, на борьбу с региональными языками, препятствующими распространению идей Просвещения и установлению торжества Разума[110].

Вот уже на протяжении двух столетий страна расколота на два политических лагеря, "левых" и "правых", борьба между которыми "достигает интенсивности гражданской войны"[111]. Лишь в самые последние годы, по мере размывания социальных классов и ослабления роли политических партий и профсоюзов, это противостояние стало менее выраженным.

Сегодня все более очевидно, что на первое место среди внутренних врагов выходят иммигранты, точнее – иммигранты-неевропейцы, выходцы из стран "третьего мира". Анализируя механизм возникновения этой категории общественного сознания, Э. Ле Брас приходит к заключению, что, по сравнению с ситуацией 1930-х – 1940-х годов, когда представление о "врагах" и "друзьях" формировалось исходя из логики политического противостояния, которая лишь подкреплялась "этническими" аргументами, сегодня эти последние приняли самостоятельный характер[112]. Действительно, на политическом уровне между Францией и государствами Магриба напряженности нет, тогда как негативное восприятие и проявления дискриминации, бытовой и даже структурной, в отношении иммигрантов из этих стран отрицать невозможно. Новый образ иммигранта выглядит устрашающе: он вобрал в себя все "лучшие" качества нежелательных иммигрантов прошлого. Он одновременно силен и враждебен, как немец, хитер и ловок, как левантинец, и культурно далек, как "цветные". Пресса правого политического спектра дополняет этот портрет традиционными характеристиками, рисуя иммигрантов как "новую политическую силу, молодую, сплоченную, в корне отличающуюся от остального населения, уже сегодня составляющую большинство на определенных территориях и легко поддающуюся манипулированию". Такое конструирование опасности создает, в зеркальном отражении, портрет типичного француза, каким, вероятно, хотели бы его видеть Ж.-М. Ле Пен и его сторонники: "молодого, приверженного принципам солидарности, фундаменталиста, убежденного в своей вере, колонизатора по поведению, хорошего стратега, сумевшего занять определенные позиции на территории, где он находится в меньшинстве"[113].

Однако обобщенный автопортрет "среднего француза" начала третьего тысячелетия, вырисовывающийся из анализа публикаций СМИ и моих полевых материалов, заметно отличается от отражающегося в кривом зеркале ультраправых. Это, в первую очередь, убежденные индивидуалисты, непокорные, вечно всем недовольные бунтари, чувствующие личную ответственность за свою судьбу; уважение к другому и вежливость занимают одни из первых мест в иерархии их жизненных ценностей, развитое понятие чести граничит у них с высокомерием, а культ равенства не исключает удовольствия от осознания своего превосходства над другими, в какой бы то ни бы-

ло сфере. Они продолжают считать французскую философию и художественную культуру непревзойденными, и это убеждение, питающее нелепый шовинизм, не встречает понимания у иностранцев, иногда небезосновательно считающих французов высокомерными. В то же время они легко переходят от излишнего самовозвеличения к самоуничижению, и когда высокомерие становится невозможным, вместо того, чтобы исправлять ситуацию, предпочитают посыпать голову пеплом. Они гордятся тем, что во Франции ценность человека не определяется его зарплатной ведомостью и что материальное преуспеяние не является жизненным эталоном[114].

"Француз всегда живет с оглядкой на некую Идею. Между Идеей и идеологией, Идеей и идеализмом нет четких границ. Наша претензия на универсализм, на роль носителей вечных ценностей, наша потребность в бесконечном самовозвышении, наш поиск особого пути, более осмысленного и более уединенного, наше неприятие стадности создают непрерывное внутреннее напряжение, которое успешно прячется за нашим чувством меры, вежливости и гармонии"[115]. "Эта одержимость политикой, сближающая между собой даже злейших врагов, является причиной того, что Франция всегда видит себя носителем некоей миссии, как если бы вся наша история была непрерывным нравственным поиском"[116].

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ В ПОЛИТИКЕ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ. ТРИ УГРОЗЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

РЕГИОНАЛИЗМ, ИЛИ УГРОЗА "СНИЗУ"

Исторически Франция создавалась как конгломерат феодальных княжеств, отличающихся друг от друга в культурном и языковом отношении. Начиная с XV в. прослеживается постоянное противостояние между центральной королевской властью и "провинциями", постепенно теряющими свою автономию. На протяжении XVII в. прекращают свою деятельность большинство провинциальных ассамблей, они сохраняются лишь в периферийных или недавно присоединенных землях – Бретани, Лангедоке, Артуа, Бургундии и некоторых других, где, в то же самое время, организуются королевские администрации, наделяемые прерогативой сбора налогов. Излишняя централизация, однако, снижает эффективность управления страной, и уже с начала XVIII в. появляются проекты регионализации. Дидро считал, в частности, передачу фискальных и некоторых других полномочий провинциям лучшим средством против неудобств, порождаемых слишком большими размерами монархии. Ни один из предложенных проектов, тем не менее, так и не был реализован.

Вопрос о соотношении сил между Парижем и провинцией вновь встал во время Революции 1789 г., приняв форму идеологического спора между жирондистами, сторонниками децентрализации, и якобинцами, ее противниками. Последние одержали убедительную победу. В 1790 г. провинции были разделены на департаменты, что фактически означало конец их политического существования. К XIX в. Париж установил не только безусловную и

абсолютную политическую власть над всей территорией страны, но и непререкаемый идеологический и культурный авторитет. Тем не менее идеи политического и географического регионализма, так же как непрекращающееся противопоставление центра и периферии, Парижа и провинции не утратили своего значения. Республиканцы-либералы, в частности О. Конт и А. Токвиль, предлагали свои проекты регионального деления страны, а социалист Прудон в 1863 г. опубликовал работу, озаглавленную "О федеративном принципе", в которой выдвигал идею создания федеративного государства на основе союза двенадцати–пятнадцати *народов*, составляющих французский народ. В мае 1890 г. проект закона, предполагавшего разделение Франции на 18 регионов, обсуждал парламент III Республики.

К концу XIX в. относится и появление термина "регионализм" в значении идеологии сохранения и развития региональных языков и культуры. У истоков этой идеологии стояли деятели провансальского культурного течения "Фелибриж" и бретонская литературно-художественная элита. В 1898 г. был создан Бретонский регионалистский союз[117], а двумя годами позже – Французская регионалистская федерация, сделавшая своим программным требованием "управление делами региона на уровне региона"[118].

В начале XX в. вопрос о регионализации увязывается с потребностями экономического развития страны, для которого нужна гибкая, но прочная структура территориальной организации. Департаменты, эти искусственные административные образования, не отвечают данным требованиям. Одновременно приходит осознание того факта, что излишняя централизация не является ни необходимым условием, ни гарантией могущества государства. П. Видаль де ла Блаш предлагает контуры регионального деления, учитывающие природно-географические факторы и традиционные социально-экономические связи. Его вариант предполагает 17 регионов (без учета Эльзаса-Мозеля, в то время аннексированного Германией), каждый из которых формируется вокруг крупного города и имеет выборную ассамблею. Этому проекту также не суждено было реализоваться из-за начавшейся вскоре Первой мировой войны, потребовавшей возврата к централизации для организации отпора врагу и послевоенного восстановления страны, которой был нанесен тяжелый экономический и демографический урон.

В годы Второй мировой войны многие регионалистские движения скомпрометировали себя сотрудничеством с нацистами. Последние, в свою очередь, желая ослабить Францию, поддерживали претензии на региональную самостоятельность и благосклонно смотрели на изучение "диалектов"[119]. Этот прискорбный факт нанес серьезный ущерб организациям регионалистов и надолго дискредитировал в глазах населения саму идею регионализма как политического и культурного проекта[120].

Между тем вопрос о реформировании административно-территориальной структуры как части экономической стратегии государства продолжал обсуждаться. Регионализация рассматривалась в этом контексте в неразрывной связи с децентрализацией: создание региональных экономических советов, формирование региональных бюджетов, передача в ведение регионов ряда жизнеобеспечивающих систем (здравоохранения, образования, полиции) – все это должно было повысить эффективность экономики и

ускорить ее модернизацию, а перераспределение налоговых поступлений – сгладить неравномерность развития территорий.

В основу нынешнего регионального деления Франции, таким образом, был сознательно положен экономический, а не историко-культурный принцип[121]. 28 октября 1955 г. было принято постановление, разделившее страну (без учета заморских территорий и департаментов) на 21 регион. Эта структура сохраняется и поныне, за единственным исключением: в 1972 г. Корсика стала самостоятельным регионом, состоящим из двух департаментов, и число регионов достигло двадцати двух.

Новый период в развитии регионализма, ведущий отсчет с 1950-х годов, характеризуется объединением двух задач: борьбы против административно-политического централизма и против культурной ассимиляции. Францию его идеологи представляют как "искусственную" нацию, насильственно поглотившую "настоящие" народы – бретонцев, корсиканцев, басков, окситанцев... Ф. Патэ[122] выделяет три этапа в истории нового регионализма: первый – этап **региональных национализмов** 1950-х годов. Этот "микронационализм" в точности следует образцу государственного национализма, перенося его принципы на те общности, которые объявляются "настоящими" нациями или "настоящими" культурами. Цель регионального национализма – пересмотр государственных границ в соответствии с "этническими" границами, обеспечение права наций на самоопределение и суверенитет.

В 1960-е годы, после окончания Алжирской войны, появляется так называемый националитаризм, или **националистический регионализм**. Его идеологи проводят параллель между положением колонизованных народов и меньшинств во французской метрополии (интересно, что корсиканские националисты даже заимствовали название у алжирского Фронта национального освобождения – FNLA, заменив последнюю букву в аббревиатуре с "А", означавшей "Алжир", на "С" – Корсика[123]). Борьба против "внутреннего колониализма" становится лейтмотивом нового течения. Его активисты требуют признания прав меньшинств на сохранение языка и культуры, но, в отличие от националистов, не призывают к сепаратизму и не требуют независимости регионов. Вместо этого они выступают за реформу, дающую регионам политическую, экономическую и культурную автономию в рамках французского государства. Находящиеся на левом фланге политического спектра "националитаристы" стремятся объединить классовую борьбу с борьбой за права меньшинств и требуют, в том числе, пересмотра границ регионов таким образом, чтобы они учитывали не только экономические потребности, но и культурные и исторические связи. Регионалистские движения этого типа набирают силу на волне событий 1968 г. с их лозунгом "запрещено запрещать", когда разговоры о "культурном геноциде" и требования "компенсации ущерба" от центральной власти становятся частью общего дискурса о праве на отличительность и разнообразие. Это также время роста интереса к культурному наследию, создания краеведческих музеев, поворота этнографии к изучению традиционной, особенно сельской, повседневности[124].

Альянс с левыми силами приводит к тому, что социалисты включают региональные проблемы в свою политическую программу. Пришедшее к власти правительство Ф. Миттерана буквально с первых дней провозглашает



Продажа рыбных консервов, средства от которой пойдут на поддержку школ с бретонским языком. Локронан, департамент Финистер. Бретань. Фото автора

курс на децентрализацию, и 2 марта 1982 г. вступает в силу закон, наделяющий регионы статусом территориальной общности и органом представительной власти – ассамблеей, избираемой всеобщим голосованием. Фактически одновременно социалисты официально признают право регионов на культурную отличительность. И в это же время, на рубеже 1970-х – 1980-х годов, происходит принципиально важное изменение идеологической доктрины регионализма: детерриториализация и деколлективизация культуры. Это знаменует третий этап – этап **культурного регионализма.** На смену борьбе за право наций на самоопределение и, позже, борьбе за права меньшинств на экономическую, политическую и культурную автономию приходит борьба за право индивида на культурную отличительность. Понятие "культура меньшинств" уступает место понятию "культурная идентичность". Социалистам удалось таким образом разорвать связь между претензиями на территорию и культурными требованиями.

Такое изменение содержания регионализма объясняет большую или меньшую активность его сторонников, а равно широту социальной базы различных регионалистских движений. На общем фоне явственно выделяются регионы, отличающиеся выраженным "идентификационным потенциалом", жители и уроженцы которых идентифицируют себя с соответствующими культурными символами (о природе этих символов и глубине их традиционности – разговор особый). Проведенное в 2003 г. общенациональное

исследование "История жизни" выявило, в частности, что "референтными" регионами для опрошенных чаще других выступают Бретань, Корсика, Эльзас, Лотарингия, Бургундия и Иль-де-Франс[125].

Претензии на региональную идентичность совершенно очевидно более выражены на периферии национальной территории, в пограничных культурных зонах; на территориях, позже других вошедших в состав французского государства; наконец, в тех регионах, название которых имеет давнюю историческую традицию и восходит к провинциям Старого режима (помимо уже названных выше это Овернь, Аквитания, Пикардия, Лимузен и Франш-Конте), хотя и не совпадает в точности с их границами. Требования восстановления этих границ, кстати, не снимаются с повестки дня некоторых региональных движений, в частности неоднократно поднимался вопрос о возвращении в состав региона Бретань департамента Атлантическая Луара, где расположена древняя столица Бретани Нант[126], а также о воссоединении Верхней и Нижней Нормандии[127]. В книжных магазинах Бретани сегодня можно купить географические карты, на которых регион изображен в его исторических границах, причем ни по каким признакам (заливка фона, толщина линий и т. п.) невозможно определить, что один из пяти департаментов de jure не входит в его состав.

В то же время, вопреки распространенному мнению о выраженной региональной идентичности жителей Франции, регион как референтная единица значительно уступает коммуне и даже департаменту (по данным исследования, о котором речь шла выше, 50% опрошенных на вопрос "откуда вы?" назвали коммуну, 15% – департамент и только 10% – регион[128]). Не следует забывать о том, что регионы – недавнее нововведение, к тому же сформированы они путем объединения нескольких департаментов, т.е. новая структура организации национальной территории не заменила старую, а наложилась на нее.

Особенно сложно обстоит дело с обретением собственной идентичности у регионов, собранных из кусочков, в прошлом не составлявших никакой целостности. Об отсутствии "корней" свидетельствуют уже их названия: Юг-Пиринеи, Рона-Альпы, Земли Луары, Центр. Напротив, сохраняют свою притягательность в качестве культурно-идентификационных ориентиров исторические провинции – Прованс, "растворенный" в границах региона Прованс-Альпы-Лазурный Берег; Лангедок, "отрезанный" от своей исторической столицы – Тулузы, ставшей административным центром региона Юг-Пиринеи; Фландрия, вошедшая в состав Нор-Па-де-Кале, Берри и Турен, скрытые под безликим названием Центр. Эти "исторические" идентичности вовсе не обязательно находят свое выражение в регионалистских устремлениях. Они скорее служат опорой для формирования чувства локальной принадлежности у населения, а также для создания имиджа новообразованных регионов путем их привязки к культурным ориентирам прошлого. Поискам таких ориентиров – будь то природные или архитектурные достопримечательности, рецепты приготовления блюд, сыры или вина, специфические для каждой местности, фольклор, местные праздники и пр. – уделяется много внимания.

Особо следует упомянуть регионалистские движения, которым не находится никакого соответствия во французской административно-территори-



Председатель Регионального Совета по рыболовству Бретани Андре Ле Берр демонстрирует флаг Страны Бигуден, одной из исторических земель Бретани, который он поднимает на своей яхте перед выходом в море. Локтуди, департамент Финистер. Бретань. Апрель 2005 г. Фото автора

альной системе. Во-первых, это те, что выступают от имени французской части басков и каталонцев. Их требования варьируют от автономного статуса в составе французского государства (баски безуспешно поднимают вопрос о создании отдельного департамента с 1790 г., когда они были объединены с Беарном в составе департамента Нижние Пиринеи) до воссоединения с испанской Каталонией; популярна также идея федеративной Европы, Европы регионов, в рамках которой "объединение французских и испанских басков и каталонцев произойдет естественно и ненасильственно". Французские баскские организации отказываются от контактов с ЭТА и декларируют отказ от насилия как политического инструмента[129].

Во-вторых, это окситанские партии и движения, претендующие на объединение под своим крылом обширных территорий юга Франции от Атлантики до Средиземноморья. На чем, однако, может базироваться единство этой вымышленной страны, чья культурная идентичность должна "поглотить" вполне реальные локальные идентичности Беарна и Гаскони, Оверни и Прованса, Ниццы и Лиможа? Страны "без столицы, без географического, исторического и культурного единства"[130]? П. Бурдье так охарактеризовал процесс объективизации реалий, изначально существующих лишь в научном и политическом дискурсе: «Называть "окситанским" язык, на котором говорят те, кого называют "окситанцами" на том основании, что они гово-

рят на этом языке (на котором в сущности не говорит ни один человек, поскольку это не единый язык, а множество различных местных говоров), равно как называть "Окситанией", подразумевая, что это "регион" или "нация" (со всеми исторически сложившимися представлениями, заключенными в этих понятиях в рассматриваемый период), географическое пространство, где говорят на этом языке, – вовсе не безобидные фантазии»[131].

Регионы, где существуют политические организации, выступающие если не за независимость, то по крайней мере за ту или иную степень административной и экономической автономии, обладают пространственно-географической и культурной идентичностью. Можно ли говорить применительно к ним об "этнической" идентичности, как это делают некоторые идеологи регионализма? История Франции предоставляет в их распоряжение определенные аргументы, признает, в частности, Ж. Мартине. "Невозможно отрицать, что основу королевства составили земли в междуречье Сомы и Луары, где был распространен язык лангедойл (langue d'oïl). В дальнейшем разными путями к ним были присоединены Тулуза и Лангедок в 1271 г., Аквитания в 1472, Прованс, Анжу и Бургундия в 1482, Бретань в 1524, Руссильон в 1659, Эльзас в 1675, Корсика в 1768 г. Население ни одной из этих территорий не было франкоязычным, за исключением тонкой прослойки аристократии. Эта ситуация сохранялась длительное время, но сегодня все это в прошлом. Не только вся страна говорит по-французски, но и невозможно утверждать, что ее культурная, политическая и экономическая элита происходит из одного и того же региона или принадлежит к одной и той же *ethnie*. При сохранении доминирующей позиции Парижа в самом населении столицы представлены выходцы из всех регионов страны и потомки различных волн иммиграции. Что же до регионов, то границы большинства из них искусственны, и для многих французов принадлежность к департаменту остается более значимой"[132]. Добавим, что и население регионов состоит отнюдь не только из их уроженцев, что лишь усиливает тенденцию детерриториализации культурной идентичности.

Для современного состояния регионалистских движений в целом характерны, во-первых, отсутствие внутреннего единства: в одном и том же регионе действуют одновременно несколько партий и движений разной политической окраски, нередко соперничающих между собой. Во-вторых, слабая поддержка со стороны населения: только корсиканским националистам удалось получить на региональных выборах в 2004 г. 17% голосов, что обеспечило им 8 мест в парламенте. В-третьих, невысокая радикализация: нелегальные организации, использующие насильственные формы борьбы, существуют сегодня только на Корсике и в Бретани.

Французское государство по-прежнему занимает достаточно жесткую позицию по отношению к каким бы то ни было проявлениям автономизма. Общественное мнение также относится к ним с недоверием. «Бретонцы, с их склонностью к индивидуальной автономии, не в меньшей степени опасаются авторитаризма автономистов, чем диктата Государства, – пишет Р. Ле Коадик. – К тому же автономию часто путают с автаркией, что порождает страх оказаться в один прекрасный день "запертыми" на своем полуострове, окруженными колючей проволокой и сторожевыми вышками, и потерять возможность сбывать свою цветную капусту или крабов. Все это,

вероятно, объясняет низкие результаты автономистских и сепаратистских бретонских партий на выборах»[133].

Высказываются опасения, что любое признание правомочности претензий на автономию какой-либо части национальной территории на основании культурной специфики ее "коренного" населения повлечет за собой возникновение понятия "французский народ", так же как признание права на существование иммигрантских общин неминуемо будет способствовать "этнизации" французской идентичности[134].

В то же время, по мнению некоторых, не следует преувеличивать реальность угрозы, исходящей от регионализма. А. Адлер пишет по этому поводу: "На фоне драмы европейского сознания французская идентичность держит удар. Испанская Страна Басков находится на грани разрыва с Мадридом, она погубила себя двадцатью годами насилия и террора; французская Страна Басков спокойна и не противопоставляет себя Франции. Бретонский автономизм – удел нескольких десятков безнадежных глупцов, тогда как настоящая бретонская идентичность, в том числе в форме возрождения бретонского языка, гармонично сочетается с национальной идентичностью, а экономическое и культурное значение арморикaнского полуострова постоянно растет. В Эльзасе разговорный немецкий язык уступает свои позиции, так же как местный диалект, по крайней мере в больших городах. Эльзас вновь чувствует себя французским, как это было в последние годы Второй империи. Даже корсиканцы сами отказались от расширения автономии, настоятельно предлагавшегося Парижем"[135].

Опрос, проведенный в августе 2000 г. по репрезентативной выборке одновременно на Корсике и в материковой части Франции, выявил, что абсолютное большинство населения острова (80%) хочет, чтобы он оставался французским, и лишь 13% выступают за его независимость. Ответы остальных французов распределились в соотношении 59% против 24%. В беседах с респондентами мне нередко приходилось слышать, что "Корсика обходится нам слишком дорого" и что "если корсиканцы хотят независимости – пусть ее получат".

ЕВРОПЕЙСКАЯ ИНТЕГРАЦИЯ, ИЛИ УГРОЗА "СВЕРХУ"

Если национальная идентичность устоит перед перспективой быть расколотой на части, то не подстерегает ли ее другая опасность: быть поглощенной чувством принадлежности к более широкой общности, в частности к европейскому континенту? Можно ли ожидать, что в более или менее отдаленном будущем на смену национальному самосознанию придет самосознание европейское, что не будет больше французов, итальянцев, голландцев, датчан, а будут лишь граждане единой Европы? Уже сегодня население Евросоюза получило одинаковые паспорта (правда, с указанием страны гражданской принадлежности), однако означает ли это формирование нового гражданского единства?

По мнению Э. Каррер д'Анкосс, с момента введения общеевропейского гражданства принадлежность к национальной общности, прежде неразрывно связанная с национальным гражданством, теряет свои очертания[136]. Надгосударственные структуры приобретают все большее влияние, напря-

мую вмешиваясь в регулирование экономики государств–членов Евросоюза и лишая их монополии в этой сфере.

Однако ослабление национальных государств и, как следствие, чувства национальной идентичности не компенсируется, считает А. Турен, формированием идентичности европейской. В процессе европейской интеграции он видит не формирование единой нации, для которого необходимы такие составляющие, как коллективная память, общие социальные проекты, а построение единого государства. Созданию единой европейской культуры есть достойная альтернатива в виде нескольких десятков национальных культур, одновременно далеких и близких, богатство и многообразие которых не исключает их тесного взаимодействия[137]. С этой точкой зрения согласны многие. "В Европе у каждого народа есть свое лицо, своя специфика, свой характер. Европу нужно строить, но не нужно делать вид, что она уже построена: не существует европейского народа, европейской нации. Вести дело так, как будто старые нации уже исчезли, означало бы игнорировать реальность"[138]. "Европа – понятие географическое, а не только политическое. Она должна иметь границы. Мы слишком торопимся, подменяя европейской интеграцией отсутствующую идеологию. Но есть народы, и они не поддаются разрушению. Нужно очистить интеграционный проект от догмы европеизма"[139]. «"Европейская нация" не существует и существовать не может. Европа – это прежде всего цивилизация. Она включает тридцать наций, которые нужно объединить, но не ликвидировать. Для этого нам не нужно строить новую "тюрьму народов": достаточно прислушиваться к их чаяниям и воплощать их устремления в реальных действиях»[140]. «Нет европейского народа, но есть народы Европы, уходящие корнями в свою национальную историю, политическую и культурную, говорящие на своих языках, привязанные к тому, что принято называть нацией, – местом, где вершится демократия, где формируется идентичность, где выражается суверенитет. А Европа под прикрытием разговоров о виртуальном "европейском народе" разрушает все это, не умея предложить взамен ничего, кроме рынка, бюрократии и прочих химер, которые ослабляют нации, не прибавляя могущества их Союзу»[141].

Приведенные мнения были высказаны в ходе общественной дискуссии, организованной газетой "Фигаро" накануне общенационального референдума по европейской Конституции, состоявшегося в мае 2005 г. Прозвучали в ней и голоса тех, кто считает европейскую идентичность реальностью.

Аргументы в пользу этой точки зрения таковы. Культурная однородность и сходство национальных экономик делает Европу уникальным регионом, не имеющим аналогов в мире, раздираемом глубокими культурными различиями и экономическим неравенством. Это своеобразие сформировалось в результате многовековой истории, в рамках четко обозначенного пространства, на определенном культурном фундаменте. Важной составляющей европейской идентичности стала ее политическая традиция[142]. Европа – не безликая абстракция, она обладает определенными характеристиками: это греческое и римское наследие, это христианство, это нынешний уровень модернизации. Все это создает особый мир; внутри него, однако, царит разнообразие, которое необходимо сохранить. И это своеобразие несводимо к модному сегодня фольклорному измерению, но предполагает сохра-

нение плюрализма законов и плюрализма мнений внутри Союза[143]. Европа – это не только права человека или христианство. Европейская цивилизация формировалась, становилась богаче и многообразнее в ходе великой истории: античная Греция, Римская империя, принятие христианства, эпоха Возрождения, век Просвещения – таковы ее основные вехи[144]. На это можно возразить, однако, что границы античных цивилизаций отнюдь не совпадают с нынешними границами Европы, наглядным подтверждением чему могут служить развалины архитектурных сооружений греко-римской эпохи, сохранившиеся на территории нынешних Турции, Туниса, Иордании и других государств; и что Палестина и Константинополь – нынешний Стамбул – имеют не последнее отношение к христианству; и что в культуре испанской Андалузии явно прослеживаются черты арабского наследия, и что есть гораздо больше оснований говорить о средиземноморском культурном комплексе, чем о культурной близости скандинавских стран с Испанией, Италией или Португалией, наконец, что в самой Франции существуют выраженные культурные различия между севером и югом, западом и востоком.

Дискурс о европейской культурной идентичности воспроизводит классический механизм идеологического обеспечения политического конструирования: дабы придать необходимую легитимность существованию политической единицы, надлежит "доказать", что ей предшествовало формирование культурно-исторического единства населения соответствующей территории. «Национальный миф всегда исходит из наличия общности культуры как фундамента государства-нации, настоящего или будущего, – справедливо замечает П. Ори[145]. – Убежденность в том, что безусловным оправданием права на суверенитет является культурная идентичность, глубоко укоренилась в либеральной идеологии. Нация, таким образом, кажется квинтэссенцией некоего таинственного процесса, состоящего в демократизации *ethnie* – это слово, пусть и дискредитированное расистскими теориями, здесь подходит наилучшим образом... На знаменитый вопрос XIX в. "Что такое нация?" можно ответить без колебаний: "Нация – это государство", имея в виду, что политическая автономия не есть следствие культурной идентичности, но непременное условие ее существования». Что же касается Европы как Союза, продолжает П. Ори, – то "вопреки разговорам о том, что этот союз есть политическое выражение культурной идентичности, становится все более и более очевидно, что речь идет именно о политическом проекте, еще невнятном, который может стать условием формирования европейской идентичности, но никак не является ее продуктом"[146].

Понятие "культурной границы", восходящее к философии Монтескье, критикует и Э. Ле Брас. «Для Монтескье "нравы" – это то, что остается, если исчезает государство. В действительности нравы не предшествуют государству, это политика государства формирует их. Существование ФРГ и ГДР привело, можно сказать, к формированию двух разных народов... Сравним говорящее по-французски и по-фламандски население Франции и Бельгии – и мы ясно увидим различия, созданные их политической судьбой»[147].

Таким образом, налицо стремление части интеллектуалов сформировать единую Европу по образу и подобию национальных государств предшествующей эпохи (вспомним знаменитую формулу Массимо д'Азельо: "Мы создали Италию, теперь осталось создать итальянцев"). Однако есть

веские основания полагать, что глобализация не только подорвала суверенитет существующих государств, но и поставила под сомнение саму модель государства; что власть все больше будет сосредоточиваться не в руках национальных политических элит, а в руках элит экономических и финансовых, космополитичных по своей природе. Создание транснациональных корпораций, слияние банков, делокализация производств, международная миграция, развитие информационных и иных сетей – все это делает границы все более условными и проницаемыми, а государственные институты – все менее могущественными и эффективными. "Нужно отбросить распространенное представление о том, что мы лишь поднимаемся на ступеньку выше: традиционные очертания государства не будут воспроизведены на европейском уровне. Европейский Союз не заменит национальные государства в общественной жизни граждан этих стран и не компенсирует влияние глобализации"[148].

На фоне интеллектуальных дискуссий интересно узнать мнение рядовых французов относительно настоящего и будущего единой Европы. Вот данные общенациональных опросов на этот счет: в ноябре 2001 г. на вопрос: "Случается ли вам думать о себе как о гражданине Европы?" 24% опрошенных ответили "да, часто", и 5% – "очень часто", 42% – "редко" и 28% – "никогда". В апреле 2004 г. был задан вопрос: "Иногда можно услышать, что у европейских стран есть общая культура, которую нужно защищать. Согласны ли вы лично с таким мнением"? Ответы распределились следующим образом: "совершенно согласен" – 20%, "скорее согласен" – 51%, "скорее не согласен" – 16%, "не согласен" – 5%*.

В то же время проведенный институтом "Медиаскоп" замер реакции телезрителей на обращение к нации президента Ж. Ширака в эфире общенационального телеканала TF1 накануне конституционного референдума показал, что с наибольшим воодушевлением были встречены те фрагменты выступления главы государства, где речь шла о необходимости защиты "национального суверенитета" и о "национальной гордости" французов. "Парадоксальный эффект для передачи, целью которой была агитация за европейскую Конституцию", – язвительно заметила по этому поводу "Фигаро".

Итоги референдума, хотя и были предсказуемы, обескуражили и опечалили многих как в самой Франции, так и за ее пределами. Число противников принятия Конституции (55% принявших участие в голосовании) оказалось хоть и ненамного, но больше числа его сторонников. Некоторые аналитики, журналисты, преимущественно леволиберального направления, поспешили объяснить такой результат проявлением национализма французов. "В глобализующемся обществе французский национализм превратился в провинциализм, сохранивший все признаки вчерашнего национализма: самолюбование (интеграция идет у нас лучше, чем в других странах), страх перед внешней угрозой (примитивная американская культура наводняет страну почти помимо нашей воли) и внутренним заговором (только реакционные умы подвергают сомнению эффективность нашей национальной

* Опросы проводились 27–29 ноября 2001 г. и 28–30 апреля 2004 г. по общенациональной квотной репрезентативной выборке в 1000 человек среди лиц старше 18 лет методом интервью. Результаты на интернет-сайте Politique&Opinion@tns-sofres.com



Плакат, призывающий голосовать против Европейской Конституции. Кемпер, департамент Финистер. Бретань. Фото автора

модели)..."[149] Основанием для таких обвинений стали, в частности, выступления против дальнейшего расширения Евросоюза и особенно против приема Турции в члены европейского "концерта наций" (в тексте документа отсутствует определение границ формирующейся общности). Безусловно, какая-то часть сказавших "нет" руководствовалась и националистическими соображениями. Однако из бесед с респондентами в Эльзасе, Бретани, Марселе (работа в поле пришлась как раз на месяц, предшествовавший голосованию), из разговоров с коллегами и друзьями в Париже, из дискуссий на интернет-форумах у меня сложилось впечатление, что основными причинами отказа поддержать Конституцию стали, во-первых, опасение утраты социальных завоеваний и утверждения экономического либерализма; во-вторых, недовольство тем, что "Европа строится без нас", т.е. без учета мнения граждан (А. Турен прав, когда говорит о том, что создание единой Европы воспринимается ее населением как инициатива политического руководства и высших чиновников, чья деятельность не подкреплена демократической легитимностью и не контролируется общественным мнением, которым интересуются только социологические службы[150]); и, в-третьих, раздражение, вызванное агрессивной агитационной кампанией, в ходе которой сторонникам Конституции было предоставлено гораздо больше эфирного времени, газетных и журнальных страниц, чем ее противникам, а вместо ясных и убедительных аргументов и обсуждения конкретных положений текста раздавались абстрактные призывы и заклинания.

Ряд исследований, проведенных в последние годы социологами, показывает, что противоречие двух форм самоидентификации – чувства принадлежности к нации и осознания себя европейцами – возрастает каждый раз в связи с общественными дебатами вокруг Европы – будь то накануне выборов в Европарламент или референдумов – и теряет свою остроту по мере снижения их интенсивности[151]. Это позволяет говорить о двухуровневой территориальной идентификации, имеющей, кроме того, двойственную природу: социальную и политическую. Социальное измерение территориальной идентификации означает готовность индивида субъективно осознавать свою принадлежность к группе, к которой он принадлежит объективно[152]. Таким образом, с точки зрения социальной выраженное чувство принадлежности к нации, как к социальной общности, не только не ослабляет, но даже усиливает чувство принадлежности к Европе. Напротив, политическая составляющая идентичности является потенциально противоречивой, поскольку предполагает необходимость выбора между двумя политическими общностями в случае конфликта или конкуренции между ними. В данном случае между двумя уровнями территориальной идентификации возникают отношения не комплементарности, а исключительности.

КОММУНИТАРИЗМ, ИЛИ УГРОЗА ИЗНУТРИ

Еще одна проблема, обсуждаемая в обществе и воспринимаемая как угроза национальной идентичности, – это коммунитаризм. Обычно о нем говорят в связи с иммиграцией или, точнее, интеграцией иммигрантов. Основные темы этого дискурса – неэффективность интеграционных механизмов, не справляющихся с новой волной иммиграции; чуждость коммунитаризма, как модели общественного устройства, французской республиканской традиции; проблема соотношения принципов прав человека и права на отличие, толерантности и плюрализма, универсализма и мультикультурализма.

Остановимся немного подробнее на каждом из этих сюжетов.

Иммиграцию и ее последствия политики и аналитики правого спектра все чаще представляют как основную угрозу национальной идентичности. Публикуемые в широкой печати цифры, согласно которым доля европейцев в миграционном притоке не превышает сегодня 15%, тогда как более 80% составляют выходцы с африканского и азиатского континентов, создают фон для утверждений о том, что иммиграция разрушает чувство принадлежности к общей истории, ведет к превращению Европы в широкую зону, предназначенную для развития высоких технологий, сферы услуг и развлечений, населенную проезжим людом, в музей, хранящий сокровища исчезнувшей цивилизации[153]. Призывы положить конец легальной (!) иммиграции на основе принципа воссоединения семей, которая “создает риск роста гетто и затрудняет интеграцию мусульманского населения”[154], для большей убедительности облекаются в форму апокалипсических прогнозов: «“Коренные французы”, которым не перестают вбивать в голову идеи “приятия другого” и необходимости с ним “делиться”, ограниченные со всех сторон целым арсеналом так называемых антирасистских законов, обреченные с самого детства на культурную и поведенческую “метисацию”, несомненно,



Демонстрация против запрета на ношение в школах видимых религиозных символов. Париж, февраль 2004 г. Надпись на плакате: "Позитивная или негативная, дискриминация – это расизм". Фото автора

скоро окажутся в положении известных в этнологии изолятов, крупных меньшинств – возможно, миллионов пятнадцать французов (и вовсе не обязательно принадлежащих исключительно к белой расе) по-прежнему будут говорить на нашем языке и упорно сохранять верность нашей культуре и нашей истории, передаваемой из поколения в поколение. Это им будет нелегко, поскольку сегодня интеграция приобрела обратный смысл: теперь нас интегрируют с другими, а не наоборот! В конце концов останется лишь воспоминание об исчезнувшем виде, который назывался французами и погиб в результате неведомой генетической метаморфозы»[155].

Современная политика государства в сфере миграции характеризуется как "политика вселения, но не интеграции"[156], в результате чего французская модель общественного устройства подвергается разрушению воинствующим коммунитаризмом, который не только грозит перенести на французскую почву "чужие" конфликты (в частности, религиозного характера), но и вызвать формирование общины "этнических французов"[157].

Общественное мнение также склонно воспринимать ситуацию с интеграцией как проблемную. Согласно опросу, проведенному в ноябре 2004 г., считают, что интеграция проходит "хорошо" и "очень хорошо" 34% респондентов, "плохо" – 47% и "очень плохо" – 15% (в то же время, почти половина опрошенных – 46% считают, что за последние 20 лет в этой сфере достигнут значительный прогресс). Интересно заметить, что в числе факторов,

предопределяющих успех интеграции, наибольшую долю ответов "очень важно" (77%) получил вариант "знать и соблюдать законы республики", 73% и 70% соответственно – варианты "владеть французским языком" и "разделять общие принципы (права человека, толерантность...)", тогда как на долю вариантов "вести тот же образ жизни (пищевые привычки, одежда)" и "исповедовать ту же религию, что большинство населения", пришлось соответственно 20% и 6% таких ответов. Показательно также, что 84% опрошенных считают, что иммигрантам трудно найти работу, и только 10% – что для них представляет проблему выйти замуж за француза (жениться на француженке)*.

Специалисты-демографы утверждают: нет никаких статистических данных, подтверждающих тезис о том, что интеграция прекратилась. «Все эти заявления с научной точки зрения абсолютно не обоснованы. За ними стоит вполне определенный смысл: "Мы не хотим этих иммигрантов!" Немногие решаются, по примеру Ле Пена, прямо заявить: "Убирайтесь восвояси", вместо этого говорят: "Интеграционные механизмы не срабатывают". Если мы возьмем конкретные критерии, например, владение языком, пищевые привычки и пр., и сравним по этим показателям сегодняшних "иммигрантов" с "иностранцами", как их тогда называли, 1930-х или 1900-х годов, то выяснится, что они интегрированы не в меньшей, а скорее в большей степени... Все зависит от того, что мы понимаем под интеграцией, от обстоятельств прибытия иммигрантов, от критериев их отбора. Одна из наших нынешних проблем состоит в том, что мы произвели негативный отбор иммигрантов из Алжира: мы сознательно отдали предпочтение наименее образованным, в большинстве своем – выходцам из сельской местности, поскольку хотели, во-первых, использовать их на общественных работах и, во-вторых, не хотели, чтобы они создавали профсоюзы. А теперь мы удивляемся, что дети этих иммигрантов испытывают трудности при интеграции. Но с подобными же трудностями сталкиваются дети сельскохозяйственных рабочих из французской "глубинки"!»[158]

С этой позицией согласен и А. Адлер: "Интеграция выражается, безусловно, в многочисленных смешанных браках и усыновлениях, в том, что демографическое поведение иммигрантов из стран Магриба следует французской национальной модели. Напомню, что эти иммигранты, в отличие от турецких иммигрантов в Германии, гораздо лучше знают французскую культуру, с которой они познакомились еще на родине. Полезно напомнить также, что выходцы из Алжира составляют почти половину миграционного потока, а среди них, в свою очередь, почти половину составляют кабилы, охотно говорящие по-французски даже между собой у себя в горах"[159].

Подобно тому, как традиционно противопоставляются две концепции нации – французская и немецкая (о чем речь шла выше), противопоставляются и две модели общественного устройства: французская и англосаксонская. Первая имеет форму светской республики, основанной на универсальной системе прав и принципов, на равенстве граждан, чья религиозная и

---

* Опрос проводился 24–25 ноября 2004 г. по общенациональной квотной репрезентативной выборке в 1000 человек среди лиц старше 18 лет методом интервью. Результаты на интернет-сайте Politique&Opinion@tns-sofres.com

культурная идентичность является их частным делом, в которое государство никоим образом не вмешивается. Светская республика обеспечивает такой порядок, когда никакая группа, никакая община не может навязать кому бы то ни было религиозную принадлежность, в частности, основываясь на его происхождении. Во Франции нет традиции видеть в общине, какой бы она ни была, промежуточную инстанцию в демократической политической системе. Это относится и к региональным общностям, и к группировкам по интересам[160]. Соответственно интеграция иммигрантов во французском понимании означает безусловное принятие ими законов и основополагающих принципов республики при сохранении права на культурную специфику в частной жизни. Вторая, англосаксонская модель строится на принципе коммунитаризма, на учете этнической и (или) религиозной специфики различных групп населения, а для их интеграции применяется, когда это считается необходимым, принцип "позитивной дискриминации".

В последние годы и во Франции, как считают многие, появляются признаки "сползания к коммунитаризму": один из ярких примеров – недавняя история с Законом о соблюдении принципа светскости и о ношении символов или одежды, демонстрирующих религиозную принадлежность, в государственных школах, коллежах и лицеях[161]. Насколько серьезна данная проблема?

Французы, как показывают различные опросы, чрезвычайно дорожат принципом светскости государства и опасаются развития коммунитаризма, угрожающего фрагментацией общества (такое беспокойство выказали 33% опрошенных в январе 2004 г.). Они систематически отвергают "позитивную дискриминацию", настаивая на верности республиканским принципам свободы и равенства (от 65 до 85% опрошенных сочли "недопустимым" принятие тех или иных протекционистских мер в отношении меньшинств). Единственная существующая во Франции форма позитивной дискриминации – по территориальному принципу, т.е. целевая помощь населению неблагополучных кварталов. Существуют, в частности, так называемые ZEP – зоны приоритетного доступа к образованию. Но эти меры не имеют этнической "привязки", поскольку это потребовало бы официально фиксировать этническую принадлежность индивидов, что считается недопустимым и опасным[162]. Кроме того, справедливо замечено, что установление принципа позитивной дискриминации обычно заканчивается тем, что слово "позитивная" куда-то исчезает, а дискриминация остается.

Если, однако, попытаться понять, чем именно вызвано неприятие большинством французов коммунитаризма, то оказывается, что универсального ответа на этот вопрос нет. Для Э. Каррер д'Анкосс проблема состоит в том, что "появление на французской почве отдельных общин, требующих признания своей исторической памяти, своих традиций, поведенческих кодов не только в частной жизни, но и в публичном пространстве, ставит под сомнение *единство убеждений, на котором основывается французская идентичность*. Это утверждение общинного принципа в общественной жизни приемлемо для Великобритании, *где индивид ставится выше, чем общность*, и где признание различий обычно для национальной традиции, но оно чуждо французскому духу[163].

Противоположными аргументами подкрепляет тот же тезис А. Слама: "Нет понятия более чуждого французской политической культуре, чем по-

нятие коллективной идентичности... Этот *индивидуалистский народ* мелких собственников и мелких землевладельцев устроил в 1789 г. революцию, чтобы утвердить автономию индивида, освободив его от предопределенных по рождению классовой или расовой принадлежности. Руссо пошел до конца в этой логике, сделав центральным пунктом общественного договора отказ от групповых интересов и идею о взаимности обязательств гражданина и общества. В сравнении с этим идеалом свободы *понятие идентичности является тоталитарным*: оно замыкает индивида в рамках принадлежности к группе, к конфессии, пытаясь определить все его существо через это отличие, которому он должен постоянно соответствовать. Индивидуализм катастрофичен в рамках трайбализма или корпоратизма. Он становится силой, если понимается как универсальный принцип"[164].

Д. Шнаппер, соглашаясь с тем, что в частной жизни каждый волен хранить чувство верности общине, тогда как в публичной сфере безусловным является принцип равенства гражданских, юридических и политических прав, делает акцент на том, что этот универсалистский горизонт позволяет католикам, протестантам, иудеям, мусульманам, агностикам или атеистам, рабочим, служащим и предпринимателям, мужчинам и женщинам, молодым и старым не быть замкнутыми в рамках этих групповых категорий. "Если чувство принадлежности к сообществу граждан ослабевает, если идентификация с конкретной общиной выходит на первое место, возникает большой риск дезинтеграции общества. Между тем сильные общественные институты, как и сильные законы, защищают прежде всего слабых"[165].

Задача современного государства, развивает эту же мысль А. Маалуф, состоит не в том, чтобы обеспечить представительство различных общин, а в том, чтобы каждый гражданин, вне зависимости от своего происхождения, ощущал свою безусловную принадлежность к государству и был уверен в том, что правительство, политические силы и социальные институты представляют его интересы. "Право на отличие", по его мнению, – это принцип апартеида, а предоставить права общинам означает сделать граждан узниками этих общин. "В мире, где идентификационные различия становятся идеологическими, где идентичность часто принимает форму религиозности, транснациональной и фундаменталистской, существует опасность, что общество, где живут бок о бок люди разного происхождения, превратится в поле сражения"[166].

Отказ от принципа коммунитаризма не обязательно связан с отрицанием культурных прав. Необходимо лишь отличать мультикультурализм как общую и расплывчатую тенденцию, связанную с усилением культурной неоднородности населения в результате роста его мобильности, в первую очередь международных миграций, от коммунитаризма, предполагающего власть лидеров общины над ее членами, которым они вольны навязать любые предписания и запреты[167]. Таким образом, коммунитаризм по определению противоречит принципу гражданства (который, на мой взгляд, действительно является фундаментом французской национальной идентичности) и ограничивает свободу личности. "Культурные права могут стать антидемократическим, авторитарным и даже тоталитарным инструментом, если они не увязываются тесным образом с правами политическими, универсальны-

ми, и если они не вписаны в систему социальной организации, в частности в систему перераспределения общественных ресурсов"[168].

Требование права на культурную идентичность занимает важное место в антиглобалистском дискурсе, становясь все более эффективным инструментом коллективной мобилизации. Неслучайно среди наиболее яростных противников глобализации немало националистов разного толка. Однако, напоминает М. Вевёрка (известный как приверженец принципа толерантности и недискриминации), борцов за культурную отличительность подстерегает опасность оказаться замкнутыми в своем узком мире, попасть в ловушку коммунитаризма и сектантства, полностью подчинить индивида законам общины[169]. Необходим такой механизм, который позволит сочетать сохранение культурных отличий с полноценным участием в мировой экономической системе.

М. Гоше, в свою очередь, обращает внимание на то, что сама природа коммунитаризма в эпоху глобализации претерпела серьезные изменения: коллективные идентичности новейшего времени тесно связаны с идеей меньшинства, они служат инструментом, отгораживающим от глобального общества и позволяющим противостоять его беспрецедентной гомогенизации и унификации. В демократических обществах они, кроме того, уже не являются безусловно наследуемыми, но представляют собой продукт сознательного личного выбора. Поэтому, считает философ, прежде чем пугаться возрождающихся общин, надо обратить внимание на фермент субъективизма, который подрывает изнутри их традиционалистские претензии. Он также призывает отличать политический принцип *толерантности*, состоящий в признании того факта, что существуют люди, думающие иначе, чем мы, от интеллектуального принципа *плюрализма*, означающего способность не только позволить другим быть другими, но и понимать, что наш образ мыслей не обязательно единственно правильный[170].

Э. Ле Брас вообще полагает, что опасность коммунитаризма сильно преувеличена: "У меня такое ощущение, что Франция прежде всего сама себя пугает. Нет практически никого, кто выступал бы за настоящий мультикультурализм, такой, как описывает В. Кимлика, – автор, который наилучшим образом объяснил, что означает мультикультурализм в политическом смысле... Есть несколько интеллектуалов, но нет ни одной политической партии, ни одного профсоюза. Мне кажется, что как максимум речь идет о свободе личности, но практически все слои общества не согласны с мультикультурализмом американского типа... Настоящий мультикультурализм состоит в требовании специфических прав для той или иной группы; я не знаю таких случаев во Франции"[171].

Действительно, вот как формулирует свое понимание мультикультурализма один из авторов, наиболее последовательно работающих в этой интеллектуальной парадигме: «Если слово "мультикультурализм" обозначает намерение сохранить традиции и культурное многообразие, в том числе ценой пренебрежения к индивиду и правам человека, от этого принципа следует отказаться. Напротив, если критика мультикультурализма становится для доминирующих, или "центральных" в данном обществе групп, для большинства способом отрицания многообразия и культурной свободы меньшинств, а значит, осознанно или нет, способом сохранения существующего

положения этих групп, мультикультурализм следует защищать... Управление культурным многообразием требует специально разработанных политических мер... изобретательных и тонких, чтобы предотвратить, в частности, консервацию культурных феноменов. Эти политические меры, дабы быть прогрессивными, должны опираться на демократические принципы. Нам кажется, что принцип культурной свободы ... может стать фундаментом для желаемого прогресса"[172].

В ПОИСКАХ НОВОЙ ПАРАДИГМЫ: "КОНЕЦ ЯКОБИНСКОЙ ИЛЛЮЗИИ" ИЛИ ФРАНЦУЗСКИЙ ОТВЕТ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМУ?

> Суть идеи гражданства состоит в обещании равенства, освобождающего от общинных уз и избавляющего от темной мифологии "истоков".
>
> *Жан-Пьер Шевенман*

Рассмотренные выше оппозиции – гражданство или культура как основание нации; централизм или регионализм как политический принцип; коммунитаризм или республиканский интегризм как принцип организации общества – по сути могут быть сведены к двум оппозициям более высокого уровня: социологической – между индивидуализмом и холизмом, и философско-мировоззренческой – между универсализмом и партикуляризмом.

Представляется очевидным, что движение от *холизма к индивидуализму*, т.е. от общего к частному, является универсальной тенденцией развития человеческого общества: по мере упрощения обеспечения жизнедеятельности коллективная форма существования перестает быть императивом; по мере усложнения и диверсификации персональной идентичности растет потребность индивида в автономии. Иногда кажется, что логическим завершением постиндустриального общества станет общество постсоциальное (что равнозначно исчезновению общества в его прежнем понимании): жизнь и судьба индивида все в меньшей степени определяется унаследованными социально-культурными характеристиками; растет социальная и территориальная мобильность населения; на смену общине – поселенческой, религиозной – приходят неформальные сети, живое общение заменяется виртуальным. Коллективные идентичности все больше напоминают клубы по интересам. Стремление к личной независимости ослабляет межличностные связи – соседские, дружеские, родственные. Размывание социальных классов превращает политические партии и профсоюзы в оболочку, лишенную реального содержания, или, вернее, наполняет ее новым содержанием: борьбой за корпоративные интересы элит.

Человек, однако, существо общественное по своей природе, а потому его стремление к свободе и независимости неизбежно вступает в конфликт с "онтологической потребностью в безопасности"[173]. Освободившись от оков "предписанных", унаследованных коллективных идентичностей, он

конструирует себе новые, по собственному выбору. Стало возможным менять не только семью, профессию, место жительства, гражданство, но даже национальность, религию и пол. Этот процесс и знаменует собой качественное изменение природы социальных связей. Они становятся одновременно менее жесткими, ограничивающими, и более личностными, но главное – менее постоянными и абсолютными, допускающими как принадлежность индивида к целому ряду различных по своей природе групп одновременно, так и последовательную смену им своей групповой принадлежности. Тем самым утрачивает универсальный характер оппозиция "мы – они", уступая место оппозиции "я – другие", причем в этой связке другой уже не пишется с прописной буквы, ибо он не является больше абсолютным "Другим"[174].

Коллективная идентичность представляет собой наложение персональных идентичностей, которое никогда не бывает полным, ибо каждый индивид уникален. Чем больше зона наложения, тем устойчивее группа; напротив, чем она меньше, тем вероятнее тенденция ее рассеяния или расчленения на более мелкие, но лучше "сцепляемые" группы.

Будет ли справедливым утверждение, что в рамках второй оппозиции – универсализм/партикуляризм неизбежна та же динамика: от общего к частному? Если это так, то дезинтеграции общества противопоставить будет нечего. Индивидуализм в сочетании с партикуляризмом, доведенный до логического завершения, может стать новым вариантом истории с вавилонской башней: в отсутствии хотя бы минимально необходимого набора общеразделяемых принципов и ценностей люди попросту перестанут понимать друг друга. В русле этой тенденции движется общество партикуляристского типа с развитым индивидуализмом: его по сути подменяет собой нагромождение общин, слабо взаимодействующих друг с другом. А без взаимодействия невозможна выработка общих договоренностей.

Более многообещающим вариантом выглядит сочетание индивидуализма как формы поведения с универсалистским типом мышления. В рамках парадигмы индивидуализма универсализм как философский принцип, на котором построена Французская Республика, отнюдь не синонимичен унитаризму, но предполагает наличие неких базовых ценностей и не признает непреодолимых различий между людьми; это "чувство братства, которое объединяет людей, несмотря на различия, и нисколько не противоречит уважению разнообразия"[175].

Мне представляется, что острота восприятия проблемы иммиграции и интеграции в сегодняшней Франции объясняется тем, что она проявляется в форме столкновения двух моделей: универсалистско-индивидуалистской, господствующей в принимающем обществе, и партикуляристко-холистской, привносимой выходцами из стран, где «слово индивид не существует, только община имеет смысл; где вместо "Я" говорят "Мы"»[176]. Именно поэтому иммиграция и связанные с ней проявления коммунитаризма воспринимаются уже не только как экономическая проблема или проблема безопасности, но как угроза самой национальной идентичности Франции. Между тем «будущее – это не альтернатива между замыканием в рамках общин и нарциссическим изоляционизмом. Другие формы "Мы" возможны при условии уважения идентичности каждого из составляющих его "Я". Другие формы

связей возможны при условии, что они не будут восприниматься как петля на шее, но станут выражением осознанной привязанности»[177]. Универсализм, не "спущенный" сверху, как это имеет место в тоталитарных обществах, но выросший снизу, как следствие расширения горизонта познания и диверсификации социального опыта индивидов, не позволяет индивидуализму превратиться в эгоизм, ведущий к разрыву с традиционными ценностями и отказу от норм морали. Он ставит его в один ряд с такими понятиями, как свобода, ответственность, осознанный выбор, уважение к личности.

Общество, построенное на философии универсализма, от индивидуализации только выигрывает: добровольный союз свободных людей, уважающих независимость друг друга и способных к проявлению солидарности, может стать той моделью равновесия, которая обеспечивает индивиду максимум свободы и необходимый минимум безопасности.

[1] *Schnapper D*. La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation. P., 1994. P. 27.
[2] *Delannoi G*. La théorie de la nation et ses ambivalences // Théories du nationalisme / Sous la direction de G. Delannoi, P.-A. Tagieff. P., 1991. P. 10.
[3] *Noiriel G*. Etat, nation et immigration. P., 2005. P. 223.
[4] *Citron S*. Le mythe de la nation française // Sciences humaines. № 24. Janvier 1993. P. 315.
[5] *Abbé Sieyès*. Qu'est-ce que le Tiers Etat. Цит. по: *Noiriel G*. Op. cit. P.133.
[6] *Michelet J*. Le Tableau de la France. Olivier Orban, 1987. P. 126–137.
[7] Ibid. P. 136.
[8] *Adler A*. La persistance d'un miracle identitaire // Le Figaro. 2004. 9.06.
[9] *Renan E*. Qu'est-ce qu'une nation // *Girardet R*. Nationalismes et nation. Bruxelles, 1996.
[10] *Gossiaux J.-F*. Pouvoirs ethniques dans les Balkans. P., 2002. P. 48.
[11] См.: *Noiriel G*. Op. cit. P. 143–144.
[12] *Vidal de la Blache P*. La France. Tableau géographique. P., 1908. P. 351.
[13] См.: *Noiriel G*. Le creuset français. P., 1988. P. 63.
[14] *Durkheim E*. Œuvres. T. 1. P., 1975. P. 148.
[15] *Fabre D*. L'Ethnologue et les nations // L'Europe entre cultures et nations / Sous la direction de D. Fabre. P., 1996. P. 107.
[16] *Mauss M*. La nation // Œuvres. T. 3. P., 1969. P. 581.
[17] *Aron R*. Paix et guerre entre les nations. P., 1962. P. 16–17.
[18] Ibid. P. 297.
[19] *Schnapper D*. Op. cit. P. 28–44.
[20] Ibid. P. 43.
[21] См.: *Delannoi G*. Op. cit. P. 10–14.
[22] *Balibar E., Wallerstein I*. Race, nation, classe. Les identités ambiguës. P., 1997. P. 127.
[23] См.: *Fabre D*. Op. cit. P. 99–105.s
[24] См.: *Noiriel G*. Etat, nation et immigration. P. 219–247.
[25] См.: *Michelet J*. Op. cit. P. 127–137.
[26] *Schnapper D*. Op. cit. P. 39.
[27] См.: *Noiriel G*. Etat, nation et immigration. P. 222.
[28] Ibid. P. 246–247.
[29] Цит. по: *Girardet R*. Op. cit. P. 11–13.
[30] *Dieckoff A*. La nation dans tous ses états. P., 2000. P. 17.
[31] *Balibar E., Wallerstein I*. Op. cit. P. 66–68.
[32] *Bourgeot A*. Les peuples heureux n'ont pas d'ethnie! // Pays du Sahel. Du Tchad au Sénégal, du Mali au Niger. P., 1994. № 72. H.S. 231. P. 82.
[33] *Schnapper D*. Op. cit. P. 37.
[34] Ethnicity. Theory and experience / Ed. N. Glazer, D. Moynihan. Cambridge, Harvard UP. 1975.
[35] *Schnapper D*. Op. cit. P. 29.
[36] Ibid. P. 32.
[37] Ibid. P. 30–31.
[38] Ibid. P. 38.

[39] См.: *Amselle J.-L., M'Bokolo E.* Au cœur de l'ethnie. Ethnicité, tribalisme et Etat en Afrique. P., 1985; *Bourgeot A.* Op. cit.
[40] *Gosselin G.* Ethnicité au-delà, régionalisme en-deçà // L'Homme et la société. 1985. № 77–78. P. 111.
[41] *Guillaumin C.* L'idéologie raciste. P., 2002. P. 85.
[42] *Mantiniello M.* L'etnicité dans les sciences sociales contemporaines. P., 1995. P. 11–12.
[43] *Augé M.* Pour une anthropologie des mondes contemporains. P., 1994. P. 167.
[44] *Dieckoff A.* Op. cit. P. 105.
[45] *Duchesne S.* Citoyenneté à la française. P., 1997. P. 307.
[46] *Amselle J.-L.* Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume. P., 2001. P. IV.
[47] *Mantiniello M.* Op. cit. P. 18–19.
[48] *Ле Коадик Р.* Бретонские контрасты // Этнопанорама. 2003. № 3–4. С. 68.
[49] *Breton R.* Peuples et Etats: impossible équation. P., 1998.
[50] *Gossiaux. J.-F.* Op. cit. P. 65.
[51] *Fontan F.* Extraits de: La nation occitane, ses frontières, ses régions, 1969 // http://ethnisme.ben-vautier. com/analyses/etat/france.html
[52] *Hilaire J.-P.* La France a-t-elle encore un empire? // http://ethnisme.ben-vautier. com/analyses/etat/france.html
[53] *Mauss M.* Op. cit. P. 595–596.
[54] *Tarnero J.* Le racisme. Milan, 1995.
[55] См.: *Guillaumin C.* Op. cit. P. 80–112.
[56] *Tarnero J.* Op. cit.
[57] *Lévi-Strauss C.* Race et histoire. P., 1987. P. 10.
[58] *Taguieff P.-A.* La force du préjugé. Essais sur le racisme et ces doubles. P., 1987. P. 127.
[59] *Le Fur L.* Race et nationalité. Lyon, 1921. P. 21.
[60] *Taguieff P.-A.* Op. cit. P. 125.
[61] См.: Ibid; *Guillaumin C.* Op. cit.; *Balibar E., Wallerstein I.* Op. cit.; и др.
[62] *Wieviorka M.* Le racisme, une introduction. P., 1998. P. 26–27.
[63] См.: *Gossiaux J.-F.* Op. cit.
[64] *Girardet R.* Op. cit. P. 15–16.
[65] *Dieckoff A.* La déconstruction d'une illusion. L'introuvable opposition entre nationalisme politique et nationalisme culturelle // L'Année sociologique. 1996. T. 46. № 1. P. 45.
[66] *Renaut A.* Logiques de la nation // Théories du nationalisme. P. 33–46.
[67] *Schnapper D.* La communauté des citoyens, utopie créatrice // Le Monde. 2004. 11.11.
[68] *Dieckoff A.* Op. cit. P. 52.
[69] *Schnapper D.* La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation. P. 82.
[70] *Citron S.* Op. cit. P. 315.
[71] *Boulainvilliers.* Essai sur la noblesse de France. 1732.
[72] *Thierry A.* Sur l'antipathie de race qui divise la nation française. 1820.
[73] См.: *Birnbaum P.* La France imaginée. P., 1998. P. 79.
[74] *Citron S.* Op. cit. P. 315.
[75] *Guisot F.* Histoire de la civilisation en Europe P., 1985. P. 182–183.
[76] *Thiesse A.-M.* La création des identités nationales. P., 2001. P. 50–54. См. также: *Gossiaux J.-F.* Ethnie, ethnologie, ethnicité // Ethnologie française. 1997. № 3. P. 330–331.
[77] Цит. по: *Thiesse A.-M.* Op. cit. P. 56.
[78] Mémoires de l'Académie Celtique. T. 1. P., 1807.
[79] См.: *Fabre D.* Op. cit.; *Thiesse A.-M.* Op. cit.; *Gossiaux J.-F.* Ethnie, ethnologie, ethnicité.
[80] *Chevènement J.-P.* Tribune libre // Le Monde. 1994. 12.10.
[81] *Weil P.* Qu'est-ce qu'un Français? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution. P., 2002. P. 10–11.
[82] *Fabre D.* Op. cit. P. 113.
[83] Ibid. P. 8.
[84] Ibid. P. 13.
[85] См.: *Gossiaux J.-F.* Pouvoirs ethniques...
[86] *Tabet M.-Ch.* Une conception ouverte de la nationalité // Le Figaro. 2004. 6.08.
[87] *Le Bras H.* Le sol et le sang. P., 1994. P. 78–79.
[88] Ibid. P. 80.
[89] *Weil P.* Op. cit. P. 98.

[90] Ibid. P. 146–160.
[91] *Druon M.* Pour une dotation générale de citoyenneté // Le Figaro. 2004. 21.06.
[92] *De Belot J.* Choisir pour exister // Le Figaro. 2004. 8.09.
[93] Цит. по: *Birnbaum P.* Op. cit. P. 323.
[94] См.: *Leclerc G.* L'essence et l'existence d'une nation // Le Figaro. 2004. 19.07.
[95] *Michelet J.* Op. cit. P. 126.
[96] *Zeldin Th.* Les Français. P., 1983. P. 13.
[97] Цит. по: *Pyumège G.* Chauvin, soldat-laboureur. Contribution à l'étude des nationalismes. P., 1993. P. 127.
[98] *Hureaux R.* La vertu d'insolence // Le Figaro. 2004. 1.07.
[99] *Martinet G.* Le réveil des nationalismes français. P., 1994. P. 22.
[100] *Hansi.* Professor Knatschke. Le romain de l'Alsace 1900. Strasbourg, 2003.
[101] *Hansi.* Le paradis tricolore. P., 1993. P. 13.
[102] Цит. по: *Le Bras H.* Op. cit. P. 101–102.
[103] *Denis S.* Etre Européen aujourd'hui // Le Figaro. 2004. 15.06.
[104] *De Belot.* Op. cit.
[105] *Adler A.* La revanche de la géographie // Le Figaro. 2005. 8.06.
[106] *Dupré G.* La France est veuve de guerre // Le Figaro. 2004. 2.07.
[107] *Martinet G.* Op. cit. P. 47.
[108] *Tertrais B.* L'Amérique qu'on aime à détester // Le Figaro. 2004. 22.07.
[109] *Girard R.* Le prestige des intellectuels // Le Figaro. 2004. 10.06.
[110] См.: *Birnbaum P.* Op. cit. P. 16–67.
[111] *Denis S.* Op. cit.
[112] *Le Bras.* Op. cit. P. 107.
[113] Ibid. P. 108.
[114] См.: *Gaymard H.* Ni vestales ni rentiers // Le Figaro. 2004. 18.06; *Marchand S.* Qu'est-ce qu'être Français en 2004 // Le Figaro. 2004. 8.06; *Hureaux R.* Op. cit.; *Darcos X.* Le Roseau Penchant // Le Figaro. 2004. 6.08.
[115] *Gaymard H.* Op. cit.
[116] *Duteurtre B.* L'insaisissable identité // Le Figaro. 2004. 23.06.
[117] Об истоках бретонского регионализма см.: *Denis M.* Le mouvement breton. Aperçu historique // Débats sur l'identité et le multiculturalisme / Sous la direction de R. Le Coadic, E. Filippova. Moscou, 2005.
[118] *Dumont G.-F.* Les régions et la régionalisation en France. P., 2004. P. 20.
[119] *Bromberger Ch., Meyer M.* Cultures régionales en débat // Ethnologie Française 2003. № 3. Juillet – Septembre. P. 357.
[120] См.: *Denis M.* Op. cit.: *Chartier E., Larvor R.* La France éclatée? Ed. Coop Briezh, 2004; *Paoli P.-Fr.* Je suis Corse et je n'en suis plus fier. P., 2005; *Ле Коадик Р.* Указ. соч. и др.
[121] *Bromberger Ch., Meyer M.* L'idée de région dans la France d'aujourd'hui. Entretien avec Maurice Aughlon (prof. au College de France) // Ethnologie Française. 2004. № 3. Juillet – Septembre. P. 459.
[122] *Patez F.* Réflexions sur la notion "d'identité culturelle" dans les mouvements régionaux français // Les Cahiers du Cériem. 2001. № 7.
[123] *Paoli P.-F.* Op. cit. P. 31.
[124] *Bromberger Ch., Meyer M.* Cultures régionales... P. 357–358.
[125] *Герен-Пас Ф.* Откуда мы? О географической идентичности жителей Франции // Этнографическое обозрение. 2005. № 5.
[126] См.: *Ле Коадик Р.* Указ. соч.
[127] *Chartier E., Larvor P.* Op. cit.; *Dumont G.-F.* Op. cit.
[128] *Герен-Пас Ф.* Указ. соч.
[129] *Chartier E., Larvor R.* Op. cit. P. 76–93; 165–180.
[130] Ibid. P. 276.
[131] *Bourdieu P.* L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région // Actes de la recherche en sciences sociales. 1980. № 35. Novembre. P. 66.
[132] *Martinet G.* Op. cit. P. 98–99.
[133] *Ле Коадик Р.* Указ. соч. С. 72–73.
[134] *Amselle J.-L.* Op. cit. P. 177.

[135] *Adler A.* La persistance d'un miracle identitaire.
[136] *Carrere d'Encausse H.* Op. cit.
[137] *Touraine A.* Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui. P., 2005. P. 65–71.
[138] *Sévillia J.* Le terrorisme intellectuel. P., 2004. P. 242.
[139] *Védrine H.* Sortir du dogme européiste // Le Monde. 2005. 8.06.
[140] *Chevènement J.-P.* Du bon usage du non // Le Figaro. 2005. 23.03.
[141] *Gallo M.* L'union des illusionnistes // Ibid.
[142] *Canto-Sperber M.* Un défi intellectuel et moral // Le Figaro. 2005. 30.03.
[143] *Delsol Ch.* Op. cit.
[144] *Bénéton Ph.* Repenser et refaire l'Europe // Le Figaro. 2005. 18.03.
[145] *Ory P.* Qu'est-ce qu'une nation? C'est un Etat // Identités et démocratie / Sous la direction de R. Le Coadic. Rennes, 2003. P. 257–258.
[146] Ibid. P. 262.
[147] L'Europe, jusqu'où? / Sous la direction d'A. Houziaux. 2005.
[148] *Touraine A.* Op. cit. P. 70–71.
[149] *Duteurtre B.* Op. cit.
[150] *Touraine A.* Op. cit. P. 60–61.
[151] *Duchesne S., Frognier A.-P.* Sur les dynamiques sociologiques et politiques de l'identificaion à l'Europe // RFSP. 2002. Août. P. 52(4).
[152] *Elias N.* La societé des individus. P., 1991.
[153] *Denis S.* Fantômes du nationalisme // Le Figaro. 2005. 7.06.
[154] *Rioufol I.* Une révolution conservatrice en France? // Le Figaro. 2004. 12.11.
[155] *Raspail J.* La patrie trahie par la République // Le Figaro. 2004. 17.06.
[156] *Amselle J.-L.* Op. cit. P. 164.
[157] *De Belot J.* Op. cit.; *Amselle J.-L.* Op. cit. P., 170.
[158] Кровь или почва? Что такое французская нация сегодня. Интервью с директором Лаборатории исторической демографии Высшей школы социальных исследований Э. Ле Брасом // Этнопанорама, 2006. № 1–2.
[159] *Adler A.* La persistance d'un maracle identitaire.
[160] Разглядеть общечеловеческое за культурной отличительностью. Интервью с директором Центра российских, кавказских и восточноевропейских исследований А. Блюмом // Этнографическое обозрение. 2006. № 1.
[161] См.: *Филиппова Е.И.* Французы, мусульмане: в чем проблема? // Этнографическое обозрение. 2005. № 3.
[162] О французском подходе к принципу позитивной дискриминации см.: Разглядеть общечеловеческое за культурной отличительностью; Кровь или почва? Что такое французская нация сегодня...; *Le Coadic R.* Le Multiculturalisme // Débats sur l'identité et le multiculturalisme.
[163] *Carrere d'Encausse H.* Op. cit. Курсив мой. – *Е.Ф.*
[164] *Slama A.-G.* Avouns-nous fait fausse route? // Le Figaro. 2004. 14.06. Курсив мой. – *Е.Ф.*
[165] *Schnapper D.* La communauté des citoyens, utopie créatrice.
[166] *Maalouf A.* Le modèle français est libérateur pour l'individu // Le Figaro. 2004. 15.06.
[167] *Touraine A.* Op. cit. P. 235.
[168] Ibid. P. 243.
[169] *Wieviorka M.* Mondialisation et culture // Identités et démocratie. P. 89.
[170] *Gauchet M.* La religion dans la démocratie. P., 1998. P. 126–130.
[171] Кровь или почва? Что такое французская нация сегодня...
[172] *Le Coadic R.* Op. cit.
[173] См.: *De Singly F.* Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée un lien. P., 2003.
[174] См.: *Augé M.* Un ethnologue dans le métro. P., 1986; *Maalouf A.* Les identités meurtrières. P., 1998.
[175] *Balladur E.* Op. cit.
[176] *Begag A.* Le marteau pique-cœur. P., 2004. P. 135.
[177] *De Singly F.* Op. cit. P. 10.

А.Н. Кожановский

ИСПАНСКИЙ СЛУЧАЙ: ЭТНИЧЕСКИЕ ВОЛНЫ И РЕГИОНАЛЬНЫЕ УТЕСЫ*

Обстоятельства сложились так, что в настоящее время в нашей отечественной среде (не только научной, но и любой другой) всякое сколько-нибудь серьезное обращение к "этнической", "национальной", "этнонациональной", "этнокультурной" и т.п. тематике, связанной с Испанией и ее населением, с необходимостью требует предварительных оговорок, уточняющих авторскую позицию. Не избежать этого и в данном случае.

НАРОДЫ ИСПАНИИ (ВЗГЛЯД ИЗ РОССИИ)

Дело в том, что в нашей стране несколько десятилетий назад возникла, а в последующем прочно утвердилась и с той поры продолжает доминировать и повсеместно (как печатно, так и изустно) практически монопольно воспроизводится совершенно определенная трактовка "этнической ситуации" (равно как и "национального вопроса") в Испании, прочно усвоенная теми россиянами, которые интересуются событиями на противоположном от нас краю Европы. Согласно вышеупомянутой трактовке, население Испании подразделяется на четыре основных народа (они же "этносы", они же "нации"): испанцев (собственно испанцев), каталонцев, галисийцев и басков. У каждого из них – своя особая этническая культура, свой язык и своя территория расселения ну и, разумеется, отчетливо выраженное этническое (национальное) самосознание; при этом наиболее многочисленные испанцы (собственно испанцы) исторически доминируют, тогда как три прочих народа находятся на положении национальных меньшинств, долгое время подвергавшихся угнетению и ассимиляции, но не прекращавших борьбу (в том числе и вооруженную) за свое национальное освобождение. Неудивительно, что, когда на рубеже 1970–1980-х годов, в ходе послефранкистской либерализации и демократизации, в жестко централизованной до того стране возникли автономные образования, многие у нас увидели в этом попытку решения наболевшего национального вопроса путем (столь привычным для СССР и считавшимся оптимальным) предоставления национальным меньшинствам политико-административного самоуправления на территориях их исторического проживания.

Именно в таком ключе долгое время воспринимал "национальный вопрос" в Испании и автор данной статьи, профессионально занимавшийся "этнографической проблематикой" на испанских материалах, тем более, что каких-либо иных подходов в работах отечественных коллег по "испановедческому цеху" – не только этнографов, но и историков, филологов, литературоведов – как-то не просматривалось, равно как, впрочем, не ощуща-

* Статья иллюстрирована работами испанского фотохудожника Хосе Ортиса Эчагуэ, сделанными в 1920-х годах (*Ortiz Echagüe J.* Tipos y trajes de España. Madrid; Barcelona, 1930).

лось и необходимости в таких альтернативных подходах: казалось, что все происходившее за Пиренеями вполне укладывается в рамки только что упомянутой трактовки. Очень характерно в этом смысле недоумение тогдашнего руководителя Сектора зарубежной Европы, признанного корифея отечественной этнографии профессора С.А. Токарева в ответ на высказанное его сотрудником намерение заняться изучением "этнических процессов" в Испании: "Зачем вам терять время? Все это у нас уже давно исследовано и исчерпывающим образом описано!"

Что же до взглядов на "этническую ситуацию" в Испании зарубежных, в том числе испанских, авторов, то эти взгляды не то что не были известны у нас или отвергались по политическим соображениям – нет, правильнее будет, видимо, сказать, что они здесь, что называется, не воспринимались; наши иностранные коллеги как будто говорили на другом языке – не только в прямом, но и в переносном смысле, т.е. в иной системе понятий, словно подразумевая какую-то иную "испанскую реальность", нежели та, которую имели в виду наши соотечественники; более того, время от времени обнаруживалось, что одни и те же термины и названия далеко не всегда означают для них и для нас одно и то же... Два различных подхода развивались как бы в раздельных, независимых один от другого контекстах (политическом, мировоззренческом, научном), почти не соприкасаясь и очень слабо влияя один на другой.

Случались, правда, и встречи двух позиций. Свидетелем одной из таких встреч, принявшей форму чуть ли не международного скандала и вызвавшей большой переполох в Институте этнографии АН СССР в начале 1984 г.[1], был и автор настоящей статьи. Речь тогда шла, правда, не об Испании, а о соседней с ней Франции. Высшими советскими властями было получено гневное письмо, содержавшее решительное неприятие жителем этой страны (в данном случае – не кем-нибудь, а самим Жоржем Марше, тогдашним лидером влиятельнейшей компартии Франции) той "этнонациональной классификации", которая подразделяла – в полном соответствии с "точкой зрения, общепринятой в советской науке"[2], – единую, по его убеждению, нацию, объединявшую всех его соотечественников, на целый ряд "этнических общностей". Марше был возмущен тем, что в этом ряду "французы" составляют лишь 82,5 %, тогда как для него, "как и для всех граждан нашей страны, французом является любой мужчина и любая женщина, имеющие французское гражданство", и "любые попытки с использованием смелых критериев, граничащих с расизмом", изъять какие-то группы из состава французской нации являются "оскорблением национального самосознания". Автор ставшего причиной конфликта справочника "Население мира" (неосмотрительно, как выяснилось, переведенного на французский язык), С.И. Брук, в своих вынужденных объяснениях отнес предъявленные ему обвинения на счет недоразумения, возникшего в силу различия в понятийно-терминологических традициях разных стран. Он указал, что «в русском [языке] слово "нация" обозначает совокупность людей, непременно обладающих (наряду с другими общими чертами) определенным культурно-языковым единством и общностью происхождения... "нация" в русском [языке] относится к категории так наз. этнических образований...»[3] Насколько можно судить, ни он сам, ни его тогдашние коллеги не сомневались в том, что насе-

ление любой страны состоит именно из такого рода "этнических образований", которые не только реально существуют, но и активно проявляют себя, имеют свои собственные коллективные интересы и свои особенности развития, интенсивно взаимодействуют между собой и во многом определяют мировосприятие и поведение входящих в них индивидов. А что касается распространенной за рубежом трактовки нации как совокупности граждан того или иного государства, то ее воспринимали у нас как дань определенной политической традиции, связанной, скорее, с тамошними конъюнктурными обстоятельствами, что никак не могло стать поводом к корректировке привычного "этнического" подхода.

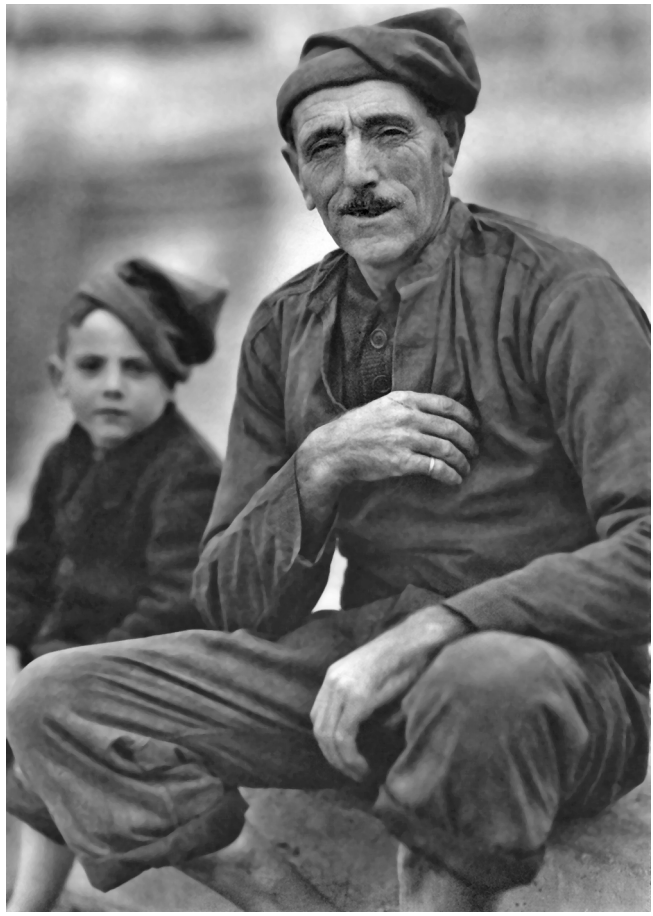
Разумеется, данные по "этническому составу" населения Испании в упомянутом справочнике были результатом тех же методологических установок, что и в случае с Францией, и воспроизводили уже упоминавшуюся выше "этноструктуру", с указанием численности каждого из четырех "основных этносов".

"КАТАЛОНСКИЙ НАРОД-ЭТНОС" И МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНГРЕСС КАТАЛАНСКОГО ЯЗЫКА

Два года спустя после эпизода с "протестом Марше" автору данной статьи посчастливилось отправиться на Второй международный конгресс каталанского языка (апрель–май 1986 г.) в составе советской делегации, в которой помимо филологов нашлось место двум историкам и одному этнографу. Напомним, что, согласно вышеупомянутой отечественной трактовке, каталонцы – это этническая общность, ареал расселения которой поделен между несколькими странами: Испанией (больше всего), Францией, Италией и Андоррой; повсюду, кроме маленькой Андорры, каталонцы составляют "национальное меньшинство", особенно внушительное в Испании, где они со времен Реконкисты проживают сразу в нескольких регионах (исторических областях): в Каталонии, Валенсии, Арагоне, на Балеарских о-вах и в Мурсии. Соответственно, и тематические секции Конгресса, согласно замыслу его организаторов, были распределены по нескольким странам и регионам каталаноязычного ареала.

Очень важный дополнительный смысл всему мероприятию в глазах его участников придавало то обстоятельство, что предыдущий – Первый – аналогичный конгресс состоялся в 1906 г., т.е. за 80 лет до нынешнего (!), и очень многие из этих лет были для каталанского языка, прежде всего в Испании, временем приниженного, неравноправного положения, не говоря уже о дискриминации и прямых запретах при Франко. Теперь же, когда упорная борьба за национальную автономию каталонцев в Испании завершилась справедливой победой, а каталанский язык, получивший официальный статус, стремительно восстанавливал свои позиции, было, казалось бы, вполне правомерно видеть в предстоящем Конгрессе мощный фактор не только лингвистического, но и национального возрождения каталонского этноса.

Маршрут советской делегации, естественно, был избран прежде всего с учетом научных интересов составлявших в ней большинство филологов, ко-



Каталонский рыбак

торых привлекли секции, расположившиеся на Балеарских о-вах и в Валенсии. Что же касается "этнографического" доклада, то он был посвящен "Изучению каталонской этнографии в СССР" (разумеется, имелись в виду все каталонцы, весь "народ-этнос", а не только та его часть, которая проживает в области Каталония) и должен был быть прочитан на одной из упомянутых секций.

По приезде в испанскую столицу руководители нашей делегации посетили советское посольство на предмет консультаций относительно предстоящего Конгресса. Не знаю, был ли такой визит в то время обязательным, но, безусловно, он оказался для нас крайне важным. Посольские работники, имеющие опыт проживания в Испании, повергли в смятение только что прибывших соотечественников, предупредив их, что никакой доклад, посвященный Каталонии и каталонцам, не стоит зачитывать нигде, кроме области Каталония, в противном случае может разразиться скандал. Дипломаты не предложили никакой иной теории в противовес прекрасно известной и нам, и им концепции единой каталонской этниче-

ской общности (она же этнос, она же нация, она же совокупность всего каталаноязычного населения Испании, она же крупнейшее тамошнее "национальное меньшинство"). Но они точно знали, что в практической деятельности в этой стране надо руководствоваться какими-то иными соображениями, одно из которых они и представили нашей команде. Было решено последовать их рекомендациям и не выпускать на трибуну ни на Балеарах, ни в Валенсии авторов двух "каталонских" (по названиям) докладов (пожертвовать пришлось помимо упомянутого этнографического еще и одним филологическим).

Ближайшие дни показали, что опасения были не напрасны, и события, происходившие на Конгрессе, равно как и звучавшие там речи, меньше всего напоминали "праздник возрождения каталонской нации". Напротив, участники Конгресса сразу же почувствовали себя в поле мощного политико-культурного напряжения, которое практически каждый день так или иначе, порой очень живо и драматично, проявлялось как внутри научных аудиторий, так и вне их, на городских улицах и площадях. Митинги и пикеты людей с плакатами и флагами, скандирующих лозунги; листовки, надписи и карикатуры на стенах; выкрики с балкона для публики во время торжественного открытия; негодующие реплики из зала, прерывающие научное выступление, и т.д., и т.п.

Как вскоре стало понятно, валенсийская и балеарская "улица" протестовала против самого факта проведения Конгресса с таким названием на их территории, – на том основании, что здесь нет ни Каталонии, ни каталонцев, ни каталанского языка, а есть, соответственно, Валенсия и Балеарские о-ва, где живут валенсийцы и балеарцы, спокон веку говорящие на валенсийском и балеарском языках. По их убеждению, истинные цели тех, кто организовал якобы научные мероприятия в местных городах, состояли в том, чтобы усилить наступление на местную самобытность, навязать жителям Валенсии и Балеар чуждый им каталанский язык и в итоге – превратить их в часть "так называемой каталонской нации".

Все это можно было бы счесть курьезом, порожденным какими-то причудливыми вывертами внутрииспанской политической жизни, если бы не многочисленные высказывания самих участников Конгресса, очень любопытные с точки зрения человека, знакомого только с отечественной трактовкой "этнического состава" населения Испании. Так вот, делегаты, приехавшие из разных регионов каталаноязычного ареала, будучи по преимуществу филологами и лингвистами, конечно же, не отрицали, что язык их земляков – каталанский в своей основе, но постоянно подчеркивали, что по своей, так сказать, культурно-исторической сути он в каждом случае безусловно самобытен и составляет неотъемлемую часть соответствующей региональной культуры. То есть, по их терминологии, каталанский язык жителей Арагона – "арагонский", Валенсии – "валенсийский", Балеар – "балеарский" и т.д. И главное предназначение Конгресса эти люди видели в укреплении позиций каталанского языка опять же в пределах их родных регионов – как основы для возрождения и упрочения именно местных, региональных культур. Ни о какой "единой каталонской нации" или этнической общности, объединяющей всех говорящих на каталанском языке, здесь вообще не было сказано ни одного слова. Самое радикальное заявление в этом пла-



Арагонская невеста

не состояло в пожелании делегата от Северной Каталонии (Франция), чтобы Конгресс послужил укреплению культурных связей между "землями каталанского языка". Зато раз за разом звучали утверждения (иногда больше напоминающие политические декларации), что население каждого из упомянутых регионов – это особый, самостоятельный, ни на кого не похожий "народ", именуемый по названию региона. То есть "каталонцы" – это только обитатели Каталонии, и не более того. А, к примеру, говорящие на том же каталанском языке жители соседнего с Каталонией Арагона – уже "арагонцы", точнее, часть "арагонского народа", в состав которого входят, кроме них, еще и другие "арагонцы", с другими родными языками (испанским и собственно арагонским). То же самое характерно для Валенсии, 40% территории которой исторически входит не в каталано-, а в испаноязычный ареал, что не мешает всем обитателям этого региона составлять единый "валенсийский народ", и т.д.

Ко всему этому (а было и много другого в том же ключе) следует добавить, что всякое высказывание, в котором усматривалось косвенное (о прямых и речи не было) покушение на самобытность и полную историко-культурную самостоятельность упомянутых "народов", однозначно понимаемых как областные/региональные общности, непременно получало решительный отпор со стороны кого-нибудь из слушателей[4].

Таким образом, на этом Конгрессе и вокруг него очевидно доминировало региональное, областническое начало, а вот ожидаемая, хорошо нам известная по отечественным книгам "этноструктура" никак себя не проявила. Точнее, смутная тень чего-то схожего с ней иногда возникала (взять



Девушка с о. Ивиса (Балеарские о-ва)

хотя бы приведенные выше высказывания о “так называемой единой каталонской нации”), но в сугубо негативном смысле, как нечто, реально здесь не существующее, но злонамеренно “подбрасываемое” извне и требующее немедленного разоблачения и изгнания. Действительно, мало того, что, как многократно подтверждалось, в контексте Испании не существует единого повсеместно утвердившегося “общекаталонского” этнического самосознания, но не обнаруживается и единого признанного “общекаталонского” этнического (национального) самоназвания! И территория, привычно обозначаемая у нас как ареал расселения “каталонского этноса”, здесь, на месте, характеризуется совсем иначе: как “зе́мли каталанского языка”. Многие из тех, кто с рождения говорит на этом языке, проживая при этом в одной из таких “земель”, но не в регионе Каталония, отказываются считать его каталанским у себя в области или по крайней мере называть его так (в Валенсии он и официально именуется “валенсийским”). Однако самое, может быть, интересное для нас состоит в том, что даже те (их очень много, если не большинство), кто признаёт лингвистическую общность

жителей разных "земель каталанского языка" и их общее происхождение, не придают этим обстоятельствам должного, с нашей точки зрения, значения, т.е. не считают, что они автоматически делают всех каталаноговорящих единым народом.

НАРОДЫ ИСПАНИИ (ВЗГЛЯД "ИЗНУТРИ")

Обнаружив, что в случае с каталонцами привычная отечественная картина "этносов-наций", мягко говоря, не соответствует реальности, и обратившись к остальной части Испании, мы вскоре убедимся, что те особенности "групповой идентичности", которые связаны с отношением к общности происхождения, исторической судьбы, к характерным чертам культурно-языкового облика, а также с ощущаемыми на этой основе устремлениями и интересами, те особенности, которые так ярко проявили себя на нашем Конгрессе, по большому счету свойственны всему населению страны. Достаточно вспомнить, что в ходе упомянутой послефранкистской административно-территориальной децентрализации Испании границы создаваемых здесь "автономных сообществ" никак не отреагировали на столь очевидные и значимые, казалось бы, линии "этнического" или хотя бы языкового размежевания, зато практически всюду совпали с рубежами все тех же исторических областей: ведь эти границы проводили в строгом соответствии с демократической процедурой, т.е. по воле граждан, для которых "этносов" (хотя бы и под другим названием) в нашем понимании в Испании просто не существует, в отличие от региональных общностей, с одной из которых непременно отождествляет себя всякий житель страны. Неудивительно поэтому, что общее количество автономных образований здесь составило не три (по числу "национальных меньшинств") и не четыре (если к ним добавить еще и "доминирующую нацию"), а целых семнадцать (да еще два "автономных города" на африканском берегу – Сеута и Мелилья).

Нельзя не обратить внимания и на то, что в испанском контексте термины, привычно используемые в нашей литературе как названия "народов/этносов/наций", имеют иное смысловое наполнение: "каталонцы", "галисийцы", "баски" – это традиционно и прежде всего обитатели одноименных регионов, воспринимаемые здесь практически всегда в одном ряду с "валенсийцами", "канарцами", "кастильцами", "наваррцами" и прочими "областниками", тогда как "испанцы" – название для жителей страны в целом, независимо от региона, подразумевающее, что всякий "каталонец", "андалузиец" и т.д. одновременно еще и "испанец". Напомним, кстати, что язык, известный за пределами страны как "испанский", в самой Испании обычно обозначают как "кастильский" – на том основании, что все имеющиеся здесь языки в не меньшей мере, чем он, являются "испанскими"... И что на протяжении долгого времени страну называли во множественном числе – не "Испания", а "Испании", – подразумевая опять же множественность в единстве.

Можно бесконечно приводить примеры, показывающие, что в испанских условиях объяснения многих явлений и событий настоящего и прошлого в рамках привычной нам "этнической парадигмы" сплошь и рядом не срабатывают, тогда как подход, учитывающий огромное значение здесь регио-

нального (областнического) фактора, представляется несравненно более адекватным[5]. В данном же случае укажем лишь, что в работах многочисленных испанских ученых-гуманитариев концепция четырех народов-этносов (они же – "нации"), один из которых – "доминирующий", а три других – известные нам "меньшинства", практически не встречается. Нет ее – и это, может быть, особенно примечательно – и в сборнике "Испанцы глазами антропологов"[6], где как раз на интересующую нас тему высказываются наиболее видные исследователи, причем не только из Испании, посвятившие себя этнографическому изучению населения этой страны.

Не лишне, наконец, напомнить и о том, что официальная испанская традиция не знает практики фиксирования "этнической принадлежности" гражданина в официальных документах, удостоверяющих его личность.

Собственно, обо всем этом можно было прочитать и раньше, у разных испанских и других зарубежных авторов, но информация, противоречившая привычной "этнической парадигме", либо, как уже было сказано, отторгалась сознанием, либо "подверстывалась" под давно усвоенную схему. В таких случаях, видимо, требуется своего рода концептуально-эмоциональная "встряска", "погружение" в реальность, выстроенную по иным принципам, нежели привычные, чтобы понять, что ориентироваться в этой новой для наблюдателя реальности невозможно, пользуясь прежним подходом. По правде говоря, автор данной статьи только потому и позволил себе предложить читателю столь подробное описание в общем-то частного эпизода с Конгрессом каталанского языка, что хотел хоть в какой-то степени воспроизвести, сымитировать означенное "погружение", своего рода интенсивное "включенное наблюдение", поскольку успел многократно убедиться (в том числе и на собственном примере), сколь трудно поколебать представления, давно уже ставшие составной частью мировоззрения наших соотечественников. Опыт показывает, что сплошь и рядом "концептуальная ангажированность" в гораздо большей степени, нежели простой недостаток информации, мешает восприятию аргументов собеседника/оппонента, тому, чтобы хотя бы попытаться посмотреть на спорный объект его глазами.

Кстати, упомянутая выше история с советскими дипломатами, предупредившими своих соотечественников из числа участников Конгресса о возможности неожиданной для них реакции на их выступления, полностью подтвердила наблюдение одного из американских испанистов, этнографа-"полевика": всякий работающий здесь иностранец со временем усваивает местные взгляды на то, что означает понятие "другой", т.е. усваивает те критерии, по которым сами испанцы подразделяют друг друга[7].

В отношении неосознаваемой "зацикленности" на собственном опыте мы, конечно же, не отличаемся ни от кого из наших соседей по планете. Сошлемся хотя бы на курьезный – и потому, может быть, особенно показательный – пример описанных выдающимся британским социальным антропологом Б. Малиновским туземцев-островитян Тробрианского архипелага (Северо-Западная Меланезия). Их общество традиционно подразделялось на четыре тотемических клана; принадлежность к какому-либо одному из них была обязательной для каждого местного жителя и не менялась с рождения и до смерти; это клановое деление было настолько значимо для них, настолько пронизывало и организовывало всю их внутреннюю жизнь, что

никто из них не допускал и мысли о том, что в каком-нибудь другом обществе, у другого народа внутренняя организация может строиться на каких-то иных принципах и там может не быть столь привычных тробрианцам и столь важных для них **четырех тотемических кланов.** Поэтому каждого из приезжих, в том числе и из Европы, по тем или иным причинам оказавшихся на их родном архипелаге, они непременно спрашивали, к какому из упомянутых выше кланов тот принадлежит, и просто отказывались понимать и принимать ответ, что, мол, ни к какому. Своих соседей с близлежащих островов они, даже не спрашивая, также трактовали в рамках своей схемы, которую мыслили как универсальную: независимо от особенностей реальной социальной структуры каждого из знакомых им обществ тробрианцы, по известным только им признакам, всегда воспринимали и описывали с точки зрения все тех же четырех кланов, – что бы на этот счет ни думали и что бы ни говорили сами о себе их соседи[8].

Собственно, проблема, о которой идет речь в данном случае, не нова, она достаточно давно уже осознана и сформулирована как в отечественной, так и в зарубежной науке, в том числе и специалистами по этнологии Испании. Как пишет один из них, Джеймс Фернандес Мак-Клинток, "мы не можем слышать все голоса, раздающиеся с исследуемого поля, но всегда отбираем некоторые из них, которые превращаем в основу для своей интерпретации"; в этой связи важно понять, почему мы одни голоса слышим, а другие – нет, и для этого следует принимать во внимание ту социально-культурную среду, к которой принадлежит сам исследователь[9]. Его коллега Стэнли Брандес сетует на неосознанное стремление ученых-обществоведов "подогнать под ответ" добываемую ими информацию о жизни изучаемого населения согласно тому набору представлений, который стал неотъемлемой частью мировоззрения исследователя еще на его собственной родине, откуда он явился изучать свой "объект"; неизбежным следствием такого подхода оказывается "конструирование изучаемой реальности"[10].

А вот голос российского ученого: "В современной этнологии процесс этнографического описания рассматривается как диалог, взаимодействие двух культур – субъекта и объекта исследования. Соответственно, появляющийся в результате этого описания текст может служить источником для изучения обеих сторон...", а материалы путевых записок "содержат информацию как об описываемых народах, так и о самих путешественниках", и т.д.[11]

Ко всем этим совершенно резонным и имеющим непосредственное отношение к нашей теме суждениям остается лишь добавить, что, как выясняется, осознание проблемы далеко не всегда означает ее практическое решение в каждом конкретном случае.

Судя по всему, в отечественном (советском/российском) общественном сознании в роли тробрианских тотемических кланов оказались наши "народы"/"этносы"/"нации", а то огромное место в жизни личности и общества, в политике и государственном устройстве, которое они исторически заняли в нашей стране, было осознано как универсальное, свойственное всему человечеству. Соответственно, наши сограждане давно уже не сомневаются, что всякий житель Земли непременно принадлежит к какой-нибудь "этнической общности". И, в частности, "образ Испании" в представлениях на-

ших соотечественников очевидно является результатом экстраполяции на эту страну опыта нашей родины, результатом невольного "конструирования" и "этнической ситуации", и "национального вопроса" здесь по тем критериям, которые оказались практически и теоретически значимыми для нас, но совсем не обязательно для самих жителей Испании и испанского государства.

Таким образом, здесь перед нами своеобразное явление, которое, пользуясь современным расхожим выражением, можно было бы обозначить как "виртуальное": народы-этносы, они же этнонации, "национальные меньшинства" или же, напротив, "доминирующее национальное большинство" и т.д. со своими конкретными названиями, своим характерным обликом, историей и современным положением, которые существуют в представлениях жителей одной (в данном случае нашей) страны о населении другой страны (в данном случае Испании), при том, что само воспринимаемое таким образом население видит себя совершенно иначе, и ни в его мировоззрении, ни в самосознании, ни в практических действиях сколько-нибудь ощутимого присутствия вышеуказанных народов-этносов не обнаруживается. Такие "виртуальные" общности, которых на самом деле нет, можно было бы назвать "воображенными" ("воображаемыми") нациями, если бы этот термин не был уже закреплен Б. Андерсоном за понятием несколько иного содержания; в нашем же случае речь по сути идет о "приписываемых" нациях, т.е. об образах, о том, что внешние наблюдатели, находящиеся в плену собственного, "домашнего" опыта, невольно (это следует особо подчеркнуть) приписывают обитателям иных стран привычные для себя, но не для них, черты мировоззрения и особенности общественно-культурной организации. А в связи с "виртуальными" нациями можно говорить и о столь же "виртуальном" национализме, опять же "приписываемом" извне; в качестве его проявлений обычно трактуются события (войны, восстания, общественные движения, декларации и пр.) совершенно иной природы.

Здесь уместна, быть может, аналогия с картиной, т.е. с живописным полотном. Так случилось, что, фигурально говоря, на той картине, по которой отечественный наблюдатель (не только он, кстати!) издавна знакомится с "национальным вопросом" в Испании, с тем, какие там проживают народы, как они взаимодействуют между собой, как выглядят и т.д., отечественными же художниками с самыми лучшими намерениями сверху нанесено изображение, призванное уточнить содержание картины, сделать его более понятным местному зрителю, более соответствующим тому, что и зритель, и сами художники привыкли видеть у себя дома. Очевидно, что при всей привлекательности того, что получилось, узнать, что же на самом деле нарисовано на полотне, можно лишь при условии, если снять упомянутый "верхний слой".

В этом случае истинными действующими лицами внутриспанской жизни в тех ее аспектах, которые связаны с культурно-языковым многообразием населения страны и особенностями его исторического развития, предстают, по первому впечатлению, региональные (областные) общности. Тем более, что и испанские ученые, которые, как уже было сказано, не видят на своей родине приписываемых ей у нас четырех народов-этносов, задаваясь вопросом о народах, составляющих население Испании, или же просто пере-

числяя эти народы, практически всегда говорят именно о региональных общностях.

Но не следует думать, что эти "народы-землячества" представляют собою какую-то ипостась "народов-этносов"; нет, это группирование – совсем иного рода и основано на иных принципах, главный из которых – особая, доминирующая роль той земли, территории, на которой проживает человек, для его самоидентификации, включая и отношения с другими людьми; как правило, ей так или иначе подчиняются все те критерии, которые мы привыкли рассматривать как определяющие при отнесении человека к какой-либо "этнической общности" и которые в данном контексте чаще всего оказываются второстепенными.

Прежде всего региональное самосознание – совсем не нечто жестко заданное, как в случае с этнической принадлежностью, и не так уж редко происходит его смена, если человек, переехавший в другую область и обосновавшийся там, с какого-то момента начинает чувствовать себя более связанным со своей новой "малой родиной", нежели с той, в которой родился, и всем своим поведением подтверждает это в глазах своих новых земляков. Более того, он может начать со временем совершенно искренне попрекать каких-нибудь очередных приезжих, хотя бы и из его собственных родных мест, тем, что они, дескать, "приехали есть наш хлеб!" ("наш", т.е. заработанный упорным трудом того "областного" народа, неотъемлемой составной частью которого он себя ныне ощущает). Но даже если рассматривать такие эпизоды как своего рода крайность, общеизвестно, что внутрииспанские переселенцы в любом случае буквально разрываются – и в испытываемых ими чувствах, и в своем самосознании – между регионом рождения и регионом проживания[12]. Насколько можно судить, первая из этих связей (по рождению) в целом превалирует в народном сознании (и, соответственно, в самосознании индивидов), однако никакого общего правила на этот счет не существует, равно как не существует и общепризнанного набора качеств, которыми нужно обладать, чтобы считаться полноценным представителем данного народа (областной общности). Вот, к примеру, сколь по-разному выглядит главное свойство, определяющее истинного каталонца, с точки зрения разных жителей этого региона: "родиться в Каталонии", "чувствовать себя каталонцем", "говорить по-каталански", "уважать Каталонию и все, что с ней связано", "жить и работать в Каталонии", "усвоить обычаи Каталонии", "хотя бы не говорить плохо о Каталонии"[13]. Вместе с тем дети мигрантов, родившиеся или живущие здесь с малых лет, практически всегда ощущаются окружающими как "свои".

Затем, "областная идентичность", как мы, собственно, уже могли убедиться на примере событий вокруг Конгресса каталанского языка, повсеместно оказывается более влиятельной, нежели языковая, за которой стоит, как мы бы сказали, "общность по этническому происхождению". Галисийскоязычные жители деревни, расположенной у самой границы (и ведь это не государственная, а внутренняя граница!) с Галисией, но на территории Астурии, не считаются окружающими и сами себя не считают галисийцами, а идентифицируются как астурийцы, говорящие на галисийском языке. То же самое мы встретим у каталаноязычных жителей Арагона, у баскоязычных наваррцев и во множестве иных подобных случаев.



Кастильский тип

Соответственно, языковые, культурные и прочие особенности в пределах каждого региона (в Испании целый ряд исторических областей, в каждой из которых отдельные совокупности населения изначально говорят на разных языках или диалектах) воспринимаются как своего рода "коллективное достояние" всего народа данного региона, как его естественные свойства и одновременно как его неповторимая специфика в сравнении с народами других исторических областей. На первом месте стоит проживание в данном регионе, точнее, укорененность в нем (которая может пониматься и оцениваться по-разному). Можно сказать, что перед "земляческими связями" отступают связи по изначально общей культуре, включая язык, и "этническому происхождению", которые просто не принимаются во внимание.

Но это далеко не все. Очень важно, что принадлежность к той или иной региональной, областной общности – лишь один из нескольких уровней "идентичности" для каждого человека, значимый прежде всего в контексте отношений между разными регионами (что мы и наблюдали на Конгрессе) или же между регионом и страной в целом. В иных обстоятельствах, если, так сказать, двигаться "вверх" по этой условной шкале, на первый план вый-

дет все сообщество сограждан, и тогда человек ощутит себя "испанцем" (это чаще всего происходит при контактах или сопоставлении с жителями других стран), а если последовательно "вниз" – членом сообщества жителей его родной провинции[14], затем – его родной комарки (небольшого района) или родного острова, далее – родного города, селения, прихода или квартала. Важно, что почти во всех случаях используется слово "народ", которое подразумевает не простую статистическую совокупность людей, не связанных ничем, кроме совместного проживания, но именно народ, т.е. своего рода социальный субъект, со своими неповторимыми особенностями, включая языковые и культурные, которые более или менее четко осознаются, поддерживаются и культивируются; со своими механизмами внутренней интеграции и со своими интересами, в том числе и политическими, примеров отстаивания которых, зачастую с оружием в руках, немало в испанской истории и в испанской литературе.

Всякий, кто изучал испанский язык, знает, что в нем одно и то же слово (pueblo/пуэбло) означает и "народ", и "селение" (то же самое имеет место и в каталанском, где есть аналогичный термин – poble/побле). Такое совпадение отнюдь неслучайно. В Испании, по крайней мере на протяжении нескольких последних столетий, отмечается своеобразное слияние представления о территории с представлением о проживающем на ней населении, таким образом, что культурно-языковые особенности жителей той или иной области воспринимаются как свойства самой этой области, и наоборот. Отсюда – привычное употребление вместо названия какой-либо областной общности названия самой этой области ("кастильцы, мурсийцы, Валенсия, Эстремадура, андалузийцы и др."). Когда же речь заходит о том, чтобы житель того или иного региона объяснил, в чем заключается своеобразие сообщества его земляков или самого этого региона в сравнении с другими, ответ практически всегда состоит из перечисления климатических и природных особенностей в причудливом смешении с фольклорными, языковыми, психологическими и проч. В этом смысле трактуется и вопрос о местном языке: он воспринимается прежде всего как принадлежность, свойство, самобытная черта **данной территории**. Совершенно типично в этом отношении высказывание видного деятеля культуры Бадиа-и-Маргарита: "Языковая интеграция – это та дань, которую должен заплатить всякий мигрант **той земле, которая его принимает**"[15].

Таким образом, очевидно, что картина, открывшаяся нам в случае с Испанией, имеет очень мало общего с той "этноструктурой", описание которой мы читаем в отечественных справочниках с информацией об этой стране. Здесь, на месте, перед нами предстает качественно иной вариант осмысления и "освоения" обществом существующих в его рамках культурно-языковых различий, нежели тот, к которому мы привыкли у себя дома и который долгое время считали не только естественным, но и единственно возможным. Эта характерная для Испании "манера мыслить" и "представлять себе мир... в территориальных терминах", в которой некоторые ученые видят основу общеиспанского мировоззрения и согласно которой каждой территории неотъемлемо присущи определенные культурные особенности, иные, нежели культурные особенности соседних и тем более отдаленных территорий[16], конечно же, весьма интересна сама по себе. Но, пожалуй, не менее

любопытно ее взаимодействие с время от времени дающими здесь о себе знать тенденциями принципиально иного содержания, в частности с теми, которые как раз хорошо знакомы нам по собственному опыту и которые можно было бы охарактеризовать как "этнические".

БАСКСКИЙ ЭТНИЧЕСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ И ЕГО ЭВОЛЮЦИЯ

К примеру, возникновение в конце XIX столетия явления, получившего известность как "баскский национализм", сопровождалось выходом на политическую арену концепции "баскской нации" в такой форме, которая означала по сути полный разрыв с господствовавшей традицией, трактовавшей всех полноправных подданных Испанской короны, где бы они ни жили, прежде всего как "испанцев", а далее – по областям, провинциям, комаркам, селениям и т.д. Взамен идеологи нового направления общественно-политической мысли провозгласили единственным критерием принадлежности к "баскскому народу" генетическое происхождение: истинным баском, по их мнению, мог считаться только тот, чья "чистота баскской расы" ("чистота крови") удостоверялась наличием в его родословной по обеим (отцовской и материнской) линиям предков с исключительно "баскскими" фамилиями. Этим "баскам по расовой принадлежности" противостояли прежде всего "испанцы", а также смешанные баскско-испанские семьи. При этом "межнациональные" браки рассматривались как угроза самому существованию "баскского народа". Столь же негативно относились националисты и к возможности усвоения "пришельцами-испанцами" баскского языка и культуры: "Если бы наши захватчики ("испанцы". – *А.К.*) выучили баскский язык, мы должны были бы отказаться от него... и перейти на русский, норвежский или еще какой-нибудь, который был бы им незнаком..." Главное – "чистота" крови (отсутствие инородных примесей) и осознание своего общего (на биологическом уровне) происхождения; ведь "язык... может возродиться, хотя бы на нем никто не говорил, а вот раса, если ее устранить, уже не восстановима"[17].

Столь резкое и безапелляционное декларирование абсолютной отчужденности от "испанской нации", от того, чтобы считаться ее "частью или регионом"[18], имело целью утвердить, как нетрудно догадаться, безусловное право на государственную независимость от Испании, а критерий "чистоты крови" стал формальным условием для приема в созданную тогда же Баскскую националистическую партию (БНП).

Но вот на что хотелось бы обратить внимание в этой связи. Во-первых, появлению "этнонационалистической" доктрины непосредственно предшествовала отмена испанским правительством так называемых "фуэрос" – особых прав и привилегий, которыми со времен Средневековья пользовались жители так называемых Баскских провинций (Бискайи, Гипускоа и Алавы, они же зачастую характеризуются как "исторические области". – *А.К.*) и которые давали им всевозможные преимущества и очень большую самостоятельность как во внутренних делах, так и в отношениях с центральным правительством; отныне же здесь устанавливался административный

режим, сходный с тем, что существовал в других частях Испании. Это означало существенные трансформации здешнего жизненного уклада и было крайне болезненно воспринято значительной частью местного общества, в основе своей очень традиционного, тем более что одним из последствий нововведений стало снятие прежних барьеров для интенсивной миграции в Баскские провинции из других районов Испании. Именно с данными событиями многие исследователи и связывают появление баскского национализма в столь радикальной форме.

Во-вторых, многочисленные особенности этого национализма свидетельствуют о том, что мировоззрение его идеологов было по-прежнему насквозь пропитано все теми же традиционными для Испании "областническими" установками. Так, первоначально речь вообще шла о "бискайском" национализме и "бискайской нации", т.е. вся проблематика осмыслялась в рамках лишь одной (из трех названных выше) исторической области – Бискайи. "Бискайский национализм стремится к тому, чтобы Бискайя стала нацией, абсолютно свободной и независимой от других", "Бискайя, с ее расой, ее языком, ее верой, ее характером и ее обычаями" и т.д. (отметим все то же, традиционное для Испании словоупотребление, при котором название территории и название ее обитателей привычно взаимозаменяются – *А.К.*). То есть, как оказалось, принятый на вооружение создателями новой доктрины "генетический критерий" вовсе не означал, что даже сами они (как нетрудно догадаться, уроженцы Бискайи. – *А.К.*) обладают "общебаскским" самосознанием в такой степени, которая делала бы его для них важнее областных рубежей. Более того, лидеры бискайских националистов, вполне отдавая себе отчет в "естественной" культурно-языковой и "кровной" общности бискайцев с коренными жителями остальных шести "регионов баскского языка" в Испании и во Франции, считали необходимым постоянно подчеркивать, что речь идет о семи самобытных "народах"[19]. Они видели свою конечную цель в том, чтобы добиться создания из семи областей независимого политического целого, но без какого-либо ущерба для самой широкой автономии каждой из составных частей, на началах конфедерации: "Свободная Бискайя (Гипускоа и т.д.) в свободной Басконии!" И потребовалось время, прежде чем "этническое учение" пустило корни в самой Бискайе, а затем распространилось за ее пределы, в другие исторически баскоязычные регионы, и превратилось в серьезную политическую силу; чтобы термины "баскская нация" и "баскский национализм" постепенно вытеснили в общественном сознании предшествовавшие им сочетания "бискайская нация" и "бискайский национализм". Однако региональный фактор по-прежнему присутствовал в местной политике; среди множества его проявлений – такие впечатляющие, как отказ наваррских представителей в 1930-е годы присоединить свою область к создаваемой Стране Басков, вследствие чего Наварра (исторически входящая в ареал распространения баскского языка. – *А.К.*) и ныне имеет самостоятельный политико-административный автономный статус; или же как драматический раскол в среде населения Баскских провинций Испании в ходе последней гражданской войны, по итогам которой победившие франкисты подвергли демонстративно суровым репрессиям "сепаратистские" Бискайю и Гипускоа, а Наварре и Алаве – единственным в стране! – пре-

доставили ряд административных льгот и привилегий в качестве поощрения за их особый вклад в победу антиреспубликанских сил и т.д. и т.п., вплоть до наших дней.

Не лишне вспомнить и о том, что общеизвестные ныне символы баскской самобытности, включая "национальный флаг" ("икурринья"), а также признанное название Страны Басков (Euzkadi), были самолично придуманы "отцом" "бискайского", а затем "баскского" национализма С. Араной.

Казалось бы, поскольку С. Арана и его единомышленники использовали "этногенетический" критерий для выделения басков из всей массы обитателей Испании (и Франции), мы вправе были бы, при всех отмеченных выше странностях и логических нестыковках их подхода, ожидать, что с тех же позиций они будут оценивать и все другие известные им группы населения. Однако для идеологов баскского национализма все, кто не помышлял о политическом разрыве с Испанией, оставались "испанцами", невзирая ни на какую культурно-языковую специфику, сколь бы ярко выраженной она ни была. Так, "испанцами" они считали и "каталонцев" (жителей региона Каталония); более того, в выборе своего пути первые баскские националисты отталкивались от каталонского опыта и отвергали его: "Каталония – испанский регион, а нас не заботят внутренние дела Испании", "они – регионалисты, а мы – националисты", "каталонцы хотят, чтобы все, кто приезжает в их область, все остальные испанцы, осваивали каталанский язык", тогда как для басков "освоение чужаками баскского языка было бы катастрофой"[20], и т.д. и т.п. То есть взгляд "с этнической точки зрения" практиковался только в пределах Баскских провинций, где с его помощью утверждался абсолютный и непримиримый антагонизм "местных" и "чужаков-пришельцев", покоренной Басконии и завоевательницы-Испании, – а вне этих пределов в ход шла все та же привычная, традиционная установка, построенная на государственно-политических и историко-областнических критериях.

Но всего, может быть, примечательнее в этой истории дальнейшая судьба "этнического компонента" в рамках баскского национализма. Прошло какое-то время, и требование "баскской родословной" при вступлении в Баскскую националистическую партию (БНП) было отменено и заменено пятилетним цензом проживания в Стране Басков, а ее лидеры постепенно перешли на более умеренные политические позиции, отказавшись от курса на бесповоротный разрыв с Испанией.

На рубеже 1950–1960-х годов в местное национальное движение пришла непримиримо настроенная молодежь, жаждавшая активных и решительных действий и вновь выдвинувшая лозунг политической независимости Страны Басков, осуществление "законного права баскского народа на самоуправление". Но какое содержание вкладывали молодые радикалы в понятие "баскский народ"? Как выясняется, совсем не то, что их политические предшественники несколькими десятилетиями ранее.

Согласно теоретическим постулатам подпольщиков из ставшей вскоре знаменитой организации ЭТА, "etnia vasca" (баскская этническая общность) – это совокупность людей, обладающих особыми культурными чертами, отличающими их от других общностей того же рода; осознание этого



Баскская женщина в трауре

своеобразия делает данную общность “нацией”. Однако теперь “фундаментом” баскской самобытности провозглашается не особое совместное происхождение, а баскский язык. Если так думают те, кого принято считать крайними националистами, то не приходится удивляться тому, что и прочие действующие здесь политические партии, как местного, так и общегосударственного значения, включая те, которые принято относить к националистическому спектру, в своих программах и воззваниях высказываются по интересующему нас вопросу весьма сходным образом: “Мы призываем всех басков: тех, кто родился в Стране Басков, и тех, кто приехал из других земель и теперь живет и работает здесь...”; «Наша партия (имеется в виду та самая Баскская националистическая партия, которая ставила когда-то “этногенетический барьер” для желающих вступить в нее. – *А.К.*) открыта для всех басков, под которыми мы понимаем всех тех, кто интегрировался в наш народ и... отождествляет себя с ним»; “Принадлежность к тому или иному народу не определяется ни кровью, ни рождением, а только волей к интеграции, погружением в культуру и вкладом в его развитие”[21] и т.д. и т.п., без счета.

Можно было бы привести множество подтверждений того, что все это – отнюдь не пустые слова, вызванные конъюнктурными соображениями политиканов. Но достаточно будет, как представляется, ограничиться указанием на то, что среди активистов, боевиков и "мучеников" упомянутой организации ЭТА, использующей террористические методы борьбы за независимость Страны Басков, с самого начала и в дальнейшем присутствовали в немалом количестве выходцы из других регионов Испании и их потомки. Это было бы, конечно же, невозможно в ситуации противостояния двух общин на "этногенетической" основе, да еще при том, что одна из них принадлежит к "господствующей нации", а другая – к "этническому меньшинству", стремящемуся к "национальному освобождению". Зато происходящие там события вполне вписываются в "областническую" трактовку: люди, надолго или навсегда переезжающие из одного региона страны в другой, раньше или позже начинают проникаться нуждами и заботами своего нового места обитания и своих новых земляков, и многие из них становятся на путь изменения своей "социально-культурной" окраски и идут по этому пути тем скорее, чем меньше препятствий встречают на нем со стороны "принимающей среды". Известно, что в 1960-е годы, т.е. еще при Франко, когда преподавание в учебных заведениях всех уровней осуществлялось только на испанском (кастильском) языке, а баскскому, не имевшему официального статуса, желающие могли обучаться только в полулегальных условиях на частной основе, социологические опросы среди обосновавшихся в Стране Басков выходцев из других областей Испании обнаруживали, что до 80% этих людей высказывались за обучение своих детей в школах баскскому языку, если бы это было возможно[22].

Что же касается "принимающей" среды, то баскские националисты, отбросив критерий разделения басков на "своих" и "чужих" по признаку, который мы назвали бы "этническим происхождением", но зато в полном согласии со все той же давней испанской "областнической" традицией, не только усиленно культивируют исконные культурно-языковые особенности своей "малой родины", но и всячески способствуют их усвоению мигрантами. Та же неоднократно упоминавшаяся здесь (по причине своего большого политического влияния) БНП, по свидетельствам печати, сделала баскский языком своей внутрипартийной жизни, а "элементы баскского фольклора" – одной из важнейших составляющих своей многообразной деятельности; таким образом, всякий приезжий, претендующий на членство в этой партии, должен не только овладеть баскским языком, но и близко познакомиться с местными обычаями, образом жизни и прочими традиционными ценностями[23].

В любом случае, чем больше вчерашний мигрант приобщается к местной специфике, тем больше он сам ощущает себя баском и тем больше воспринимают его в этом качестве его новые земляки. Не столь уж редки были случаи, когда частные школы с преподаванием **только на баскском языке** открывались в районах, жители которых изначально говорили исключительно по-кастильски; они же и составляли весь контингент учащихся, что, однако, никак не влияло на сугубо баскоязычное обучение, осуществляемое приезжими баскоязычными учителями.

"ОБЛАСТНИЧЕСТВО" ПРОТИВ "ЭТНИЧНОСТИ". ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРОТИВОБОРСТВО НА ЗЕМЛЕ ИСПАНИИ

Пришло время вспомнить о метафоре в названии нашей статьи. Автору кажется, что она довольно адекватно отражает характер взаимоотношений между как существующими, так и возникающими время от времени тенденциями в той сфере жизни населения Испании, которая имеет отношение к исторически сложившимся культурно-языковым различиям между отдельными его группами. Так случилось, что здесь эти различия в целом не имеют самодовлеющего характера, а подчиняются территориальному, областническому началу, которое, во всем своем иерархическом многообразии, подобно гранитным береговым утесам, неколебимо возвышается в контексте испанской социально-политической жизни, составляя одну из ее важнейших традиционных основ. Время от времени на эти "утесы" накатываются "волны", угрожающие разрушить вековые устои, с тем, чтобы на их месте утвердить иные, чуждые упрочившейся испанской традиции принципы общественной организации, прежде всего такие, которые поставили бы во главу угла внетерриториальное "этническое начало" и перегруппировку всей совокупности жителей страны по "этнической принадлежности", подразделение их на "этнические общности", которые и стали бы, взамен нынешних "земляческих" общностей разных уровней, основными коллективными субъектами, "действующими лицами" тех внутрииспанских отношений, в основе которых – историко-культурные различия. Иногда такие "этнизирующие волны" имеют прямое или опосредованное иноземное (по отношению к Испании) происхождение, в других случаях их источником служит как будто бы сама испанская земля. "Виртуальной волной" такого рода можно было бы назвать распространенную за пределами Испании, в том числе и у нас, трактовку ее как страны "четырех народов-наций", одна из которых – "доминирующая", а три прочих – "национальные меньшинства". Совсем другой, вполне реальной и очень грозной "волной" стал баскский "этнический" национализм конца XIX – начала XX в. Но и в первом (в результате рассмотрения с иной, чем до того, точки зрения), и во втором (с течением времени, под действием более мощной исторической традиции) случаях можно видеть, как нахлынувшие было воды стремительно убегают прочь, обнажая все те же нерушимые скалы исторической испанской "областнической" традиции. И там, и здесь "этнические концепции" вступают в борьбу с устоями мировосприятия, унаследованными испанцами от своих предков, и проигрывают в этой борьбе.

РЕФОРМА КОНЦА 1970-Х ГОДОВ В ИСПАНИИ. "ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКАЯ" КОНСТИТУЦИЯ-78

Очередная и очень мощная "этническая волна" оказалась связана с эпохальными событиями испанской истории – уже упомянутыми выше стремительными и глубокими либерально-демократическими преобразованиями конца 1970-х – начала 1980-х годов, преобразованиями, в ряду которых одним из важнейших стала радикальная децентрализация Испании и кульмина-

цией которых можно считать принятие в 1978 г. первой – после нескольких десятилетий франкистской диктатуры – конституции. Самые разные исследователи испанских социально-культурных реалий сходятся на том, что эти годы стали временем небывалого в испанской истории усиления "этнического фактора" во внутренней жизни страны; говорят даже об "этногенетическом характере" Основного закона, о том, что его создатели неосмотрительно запустили механизм создания "этнических общностей" там, где до того времени их не было. Неосмотрительно потому, что процесс этот грозит выйти или даже уже вышел из-под контроля и может иметь для Испании разрушительные последствия.

Дело в том, что, по мнению наблюдателей, условия, официально провозглашенные необходимыми для получения автономного статуса, а также правила, регулирующие отношения уже созданных автономий с центром, стали мощным стимулом к активному утверждению всесторонней самобытности тех групп населения, которые претендовали на самоуправление заселенных ими территорий. В "пробужденном" таким образом обществе выявилась растущая потребность, которую на современном языке можно было бы также назвать "вызовом" или "заказом", в том, чтобы укрепить, возродить, а то и заново создать "системы особых символов", сплотить с их помощью определенную группу населения, сформировать своего рода "коллективный субъект", отстаивающий право на автономию своей "малой родины". Как мы уже знаем, в ходе растянувшихся на несколько лет конституционных процедур и в соответствии с волеизъявлением граждан автономию получили опять же регионы страны (общим числом 17), а не четверка известных нам (точнее, теоретически сконструированных нами) "народов-этносов в границах своего расселения", так что можно сразу констатировать, что и данная "этническая революция" развивалась в русле все той же "областнической традиции". Однако процесс проходил совсем не просто, и если в одних случаях уровень регионального самосознания изначально был достаточно высок для того, чтобы обеспечить необходимую электоральную поддержку населения на всех этапах обретения желанного автономного статута, то в других этот самый региональный уровень, как оказалось, значительно уступал провинциальному, комаркальному, островному и т.д., по которому и самоотождествлялось большинство жителей тех или иных территорий. И потребовались большие усилия местных политических, образованных, предпринимательских и прочих элит, по тем или иным причинам заинтересованных в областном самоуправлении, чтобы "раскачать" своих земляков, "мобилизовать" их на участие в движении за автономию своей области, тем более, что от масштабов этого участия напрямую зависели как объем передаваемых центром полномочий, так и сроки их передачи. При этом, кстати, некоторые провинции (Кантабрия, Риоха, Мадрид) "отделились"-таки от тех регионов, с которыми их прежде ассоциировало общественное мнение, и добились для себя отдельных автономных режимов.

Определенно сыграло свою роль и то обстоятельство, что с самого начала "децентрализаторских" реформ за регионами, уже располагавшими когда-либо в прошлом признанными автономными статутами, вполне официально признавались преимущества перед прочими в получении автономии "первой категории". Таких "исторических" регионов в Испании было три:

Каталония, Страна Басков и Галисия; победа франкистов в гражданской войне 1930-х годов лишила их обретенного незадолго перед тем самоуправления. Никаких иных причин, кроме "исторического прецедента", в таком предпочтительном отношении не было, тем не менее за пределами страны укрепилось мнение, что речь идет о признании за "национальными меньшинствами", "этническими общностями" их законных прав на автономию в пределах населенных ими территорий. Да и в самой Испании, хотя и в иных понятиях и терминах, на ход событий, безусловно, влияли представления о том, что чем более самобытен, своеобразен, специфичен данный регион, чем более богата и значительна его история, тем более оправданными в глазах окружающих выглядят его претензии на автономные прерогативы, тем больше полномочий он может потребовать от центральной власти.

Наконец, надо полагать, в любом случае после многих десятилетий господства жестких централизаторских установлений, поправших "естественные" обычаи областного и локального самоуправления, движение политического маятника в обратную сторону не могло не вызвать преувеличенного внимания к восстановлению исконного своеобразия и "законных исторических прав" своей "малой родины". Ну и, наконец, "внешний контекст" также благоприятствовал наращиванию областнических чувств: Испания этого времени взяла решительный курс на последовательную интеграцию в западноевропейское сообщество, в рамках которого отчетливо проявилась тенденция к усилению роли регионов, составляющих крупные государства, за счет соответствующего уменьшения собственно государственных прерогатив.

В таком контексте, благоприятствовавшем утверждению регионального своеобразия, естественным образом обозначился, помимо "социального заказа", и заказ как таковой, в буквальном смысле этого слова, исходивший вначале от активистов и лидеров автономистских движений, а вслед за тем – от пришедших им на смену, только что созданных автономных администраций, которые, используя появившиеся у них возможности, стали активно учреждать и финансировать научные, учебные, культурные, общественные центры (музеи, институты, кафедры, отделы антропологии и фольклора при местных властных структурах, всякого рода фонды и т.д.). Это, кстати, уже вскоре привело к высказываниям о "манипуляциях фольклором и традиционной народной культурой", о том, что «фольклор, этнография, этнология и антропология превратились в дисциплины, добывающие "научное" обоснование для утверждений» о существовании таких форм коллективного самосознания, которые порой отсутствовали в реальности[24], наконец, к резким упрекам в адрес дипломированных специалистов-гуманитариев, с готовностью откликающихся на предложения, продиктованные политическим или даже меркантильным расчетом[25].

Отметим констатируемую многими как раз для этого времени, т.е. для второй половины 1970-х годов, определенную "переориентацию испанской социальной антропологии", что нередко напрямую связывают с политическими событиями в стране: если до той поры испанские ученые, следуя за своими западноевропейскими и североамериканскими коллегами, концентрировались главным образом на исследованиях в рамках локальных общин, чаще всего отдельных селений, то отныне их объектом стали "области,

регионы, нации или национальности". На первый план вышло изучение "этничности" и "идентичности"[26], причем если прежде понятия и термины "этнического ряда" было принято относить лишь к сравнительно малочисленным маргинальным группам, то теперь их стали использовать в применении к большим совокупностям населения – упомянутым выше "регионам и национальностям". Наряду с появлением новых объектов научного интереса обозначились новые подходы к исследованию объектов традиционных: к примеру, народные праздники стали активно изучать как средство утверждения локальной, региональной и прочей идентичности – и т.д.[27]

Разумеется, было бы неверным относить позицию ученых, поддержавших своей научной деятельностью очередную "этническую волну", на счет сугубо прагматических соображений. Для многих открылись новые исследовательские горизонты, направления поиска, манившие своей неизведанностью. К тому же вся западная этнология того времени проявляла растущий интерес к этнической проблематике[28]. Наконец, стремительная политизация испанского общества на переломе эпох исторического развития страны привела к тому, что "многие из молодого поколения культурных антропологов сами стали активистами-регионалистами"[29]. Дошло до того, что из среды иностранных этнологов-испанистов стали раздаваться предостережения в адрес испанских коллег – об опасности превращения испанской [культурной] антропологии в сборище людей, преследующих свои личные или же политические цели, когда большинство занимает крайние позиции как в защите региональной самобытности, так и, напротив, в ее безоглядном отрицании в пользу "общенационального единства", тогда как немногочисленные "неангажированные" ученые, сохранившие верность профессии, испытывают жесточайшее давление с обеих сторон[30].

Сразу следует оговориться, что упомянутый выше термин "национальности" никого не должен вводить в заблуждение – ведь речь идет о "национальностях" в испанском контексте, а это означает, что и в данном случае имеются в виду территориальные, областные группы, или же – что для испанцев то же самое – территории, области проживания этих групп. "Национальностью", в полном соответствии с новым законодательством, могло провозгласить себя любое "автономное сообщество" (именно так называются автономные области Испании), которое этого почему-либо захотело бы. Никаких преимуществ для автономной "национальности" в сравнении с "обычным" автономным регионом законами не предусмотрено, что вкупе с отсутствием каких-либо писаных критериев их различия подразумевает их единую природу. По конституции "регионы" и "национальности" страны составляют в совокупности "испанскую нацию"[31]. Уточним, что из 17 конституировавшихся автономных регионов "национальностями" решили аттестовать себя меньше половины: Каталония, Страна Басков, Галисия, Валенсия, Андалузия, Канарские о-ва и Балеарские о-ва.

Выше уже отмечалось, что процессы поисков и утверждения своей идентичности, подобные тем, что развивались на уровне "национальностей и регионов", шли и на более "низких" (соответствующих территориям меньшего размера) уровнях, с использованием примерно того же набора организационных, финансовых, символических и прочих средств. Так, именно с середины 1970-х годов во многих кастильских селениях отмечено возрождение –



Андалузийка

под лозунгом “поисков своей идентичности” – древних обрядов, в ходе которых демонстрировалась солидарность и воспроизводились социальные связи внутри местной общины, а также утверждалась всесторонняя уникальность данного селения и его обитателей. Эти мероприятия приобрели такое значение, что на них стали регулярно съезжаться даже те односельчане, что эмигрировали давно и далеко[32]. Очень характерен эпизод (можно было бы привести множество подобных ему), описанный испанским этнологом уже на каталонском материале. На одном из собраний представителей регионов в Мадриде к каким-то приезжим из Каталонии обратились, назвав их “товарищами-делегатами Каталонии”, и тут же получили сердитую отповедь в том смысле, что те – “делегаты Ампурдана!” (одной из каталонских комарк. – *А.К.*) Тот же этнолог сообщает о неоднократно виденных им наклейках-плакатиках на автомобилях из упомянутой комарки, где на фоне каталонского флага красовалась надпись “Ампурдан” или даже “Независимый Ампурдан”. Один из тамошних священников высказался на этот счет следующим образом: “Без Ампурдана Каталония не была бы Каталонией, зато, что бы там ни случилось с Каталонией, Ампурдан всегда будет Ампурданом!”[33]

Таким образом, испанская традиция изначально задавала рамки поиска и утверждения здешней "идентичности": это могло происходить только в пределах местных (разных уровней иерархии, от селения до региона) территориальных образований, существование которых было освящено в глазах населения вековой историей. Прямым следствием этого можно считать любопытный эпизод, отмеченный как раз в 1978 г., в разгар кампании по обретению автономных статусов, в обстановке общественной экзальтации и бурных политических дискуссий. Группа барселонской молодежи из числа сторонников политического объединения всех "каталонских земель" предприняла тогда "объединительную акцию" – попыталась все их объехать на повозках, запряженных мулами, и под знаменами Каталонии; это означало не что иное, как символическое "устранение" межрегиональных границ внутри каталаноязычного ареала, и должно было способствовать торжеству "общекаталанского" самосознания. Ответом, однако, была столь же символическая акция противоположного содержания – по упрочению и подтверждению исторических областных рубежей: каталаноязычные жители Валенсии и Арагона попросту не впустили барселонцев в пределы своих "малых родин", решительно отвергнув "каталонскую агрессию"[34].

Вместе с тем, хотя усилия, направленные на поиски и утверждение "культурной идентичности", предпринимались на разных уровнях территориальной иерархии, представления о собственно "этнической идентичности" сконцентрировались именно на уровне регионов, тех исторических областей, которые и стали основными субъектами автономистской реформы. Новая "этничность по-испански" (при том, что в тамошней научной литературе существует несколько определений этого феномена, с упором на разные элементы) по сути означает не только неповторимое историко-культурное своеобразие данного региона и даже не осознание этого своеобразия населением самого региона, хотя оно также необходимо, но и выдвижение на этой основе определенных политических требований, призванных защитить, сохранить и обеспечить дальнейшее развитие упомянутого своеобразия, что прямо связывается с достижением как можно большей степени местного самоуправления (если бы речь шла об "этничности" в привычном для нас смысле, подразумевающем обязательный тезис об общем происхождении, то можно было бы говорить об "этнонационализме". – *А.К.*). Возникшая после 1975 г. в Испании политическая ситуация, по мнению некоторых наблюдателей, идеально подходит для стимулирования сильных "этнических" регионалистских движений, поскольку "выражение региональных требований в этнических терминах" оказывается в сложившихся условиях "наиболее успешной политической стратегией"[35].

И только в этом смысле одни регионы (Каталония, Страна Басков) нередко характеризуются комментаторами как "этнические" уже к началу реформ, тогда как другие (Галисия, Валенсия, Андалузия и пр.) – как "неэтнические".

Всеобщая волна "этнических претензий" испанских регионов, за которыми многие усматривали политические устремления с неясными последствиями для стабильности страны, породила здесь дискуссии об этничности "истинной" и "ложной": вторая, в отличие от первой, многим представ-

ляется как сугубо "конъюнктурная", не имеющая объективной основы (т.е. реальной культурной самобытности) и появляющаяся на наших глазах в результате "циничных манипуляций культурными символами в политических целях". Критики такого разделения решительно настаивают на том, что "количество" культуры и степень ее специфики во всех регионах Испании примерно одинаковы, что ни одно "региональное культурное сообщество" страны не является изначально более "этничным", чем любое другое, так что «баски, в конечном счете, не более "этничны", чем андалузийцы». И единственное качественное различие между "классическими" и "современными" региональными этническими общностями заключается в том, что первые осуществили свой "этногенез" (т.е. наполнили свою "культурную идентичность" политическим содержанием, сделали ее основой для политических требований) уже давно, а вторые – только недавно, в ходе постфранкистских реформ[36].

Поскольку факторы, стимулирующие "этнокультурную эмансипацию" испанских исторических областей, продолжали действовать и после обретения регионами автономии, продолжился и сам процесс "эмансипации", причем лидировали в нем все те же "классические" (т.е. давно признанные общественным мнением внутри страны и за ее пределами) областные сообщества – Страна Басков и Каталония, неуклонно и целенаправленно утверждавшие свою самобытность в сравнении с остальной Испанией. При этом некоторые особенности означенного процесса стали предметом оживленных дискуссий как в научной, так и в общественной среде.

Даже из материалов, представленных на страницах данной статьи, надеюсь, видно, что ощущение Испании как "единства в многообразии", как особого мира, чрезвычайно пестрого внутри, но коренным образом отличающегося от того, что снаружи, глубоко укоренено в ментальности местных жителей, в каком бы регионе они ни проживали, и полностью соответствует древней здешней традиции. Так же считают и те крупнейшие специалисты по истории и культуре этой страны, которые уверенно говорят, что существует нечто объективное, некая специфически испанская манера бытия, которой нет нигде за пределами Испании, даже там, куда она была "экспортирована" в колониальные времена, – зато в самой Испании она объединяет всех[37]. На этом фоне многие действия активистов регионального "культурного возрождения" и автономных администраций вызывают обвинения в умышленном форсированном конструировании местного своеобразия, причем в таких формах, которые реально никогда не существовали, и все для того, чтобы выставить новые аргументы в пользу еще большей самостоятельности от общеиспанского центра. Многие исследователи аргументированно доказывают, что значительная часть "элементов традиционной баскской народной культуры", неофициально пропагандировавшихся еще с 1960-х годов в баскском обществе (праздники, ритуалы, игры, танцы и т.д.), были тогда же придуманы местными идеологами-националистами, так что речь шла не столько о защите баскской самобытности, сколько о ее обретении[38].

Любопытны наблюдения, согласно которым утверждение своей уникальности у баскских и каталонских националистов в каком-то смысле пошло в разных, даже противоположных направлениях. И те, и другие обрати-

лись к вековым основам своих региональных традиций, стремясь показать их изначальное отличие от "испанской". При этом первые стали все больше культивировать представления об особой "брутальности" басков, о том, что воспитание в лоне древней баскской культуры, восходящей чуть ли не к эпохе неолита, диктует – в обрядово-символической форме – особенности менталитета и подсознательные модели поведения живущих здесь людей, заставляющие их, чуть ли не помимо собственной воли, жертвовать собой ради победы, совершать кровавые насильственные акции, действовать по принципу "все или ничего", противиться компромиссам, предпочитая во имя достижения цели "прямое действие", и т.д.; именно "культурная обусловленность" (заметим – не генетическая! – *А.К.*) была предложена в качестве одного из объяснений абсурдного, казалось бы, в условиях современной демократической Испании феномена баскского терроризма.

Что же касается "культурного строительства" в Каталонии, то здесь, напротив, на щит были подняты – при поддержке основных общественно-политических сил региона – такие ценности "каталонского национального характера", "каталонского образа бытия", которые формулировались как рассудительность, чувство меры, сдержанность, воля к диалогу, поискам согласия, мирному сосуществованию, в сочетании с безусловным отвращением к насилию. Всякого рода эксцессы, проявления агрессии, грубости, жестокости, нетерпимости и пр., которых всегда с избытком хватало и в социально-политической, и в повседневной жизни каталонцев, и в местной культурной традиции, идеологи каталонской неповторимости либо прямо отнесли на счет "чужаков", либо объявили результатом чужеродного влияния. Причем региональные власти – как светские, так и духовные – не ограничиваются осуждением. Случается, что они запрещают мероприятия, в которых усматривают "нездоровую экзальтацию" или "варварство", противоречащие, по их мнению, "каталонскому духу", несмотря на то, что многие из них (коррида, например) до сих пор безусловно (и справедливо) воспринимались как неотъемлемая часть народной культуры региона[39].

Получается, что в обоих случаях многообразное культурное наследие каждого из упомянутых регионов не просто восстанавливается и культивируется, но подвергается при этом сознательной и политически мотивированной селекции на основе определенных критериев. В ходе этой деятельности одни элементы народной культуры и эпизоды местной истории "вытесняются" или замалчиваются как инородные или нетипичные, другие же, наоборот, всячески пропагандируются; более того, буквально на глазах появляются новые ритуалы (например, особым образом организованные похороны убитых боевиков ЭТА, становящиеся поводом для политической манифестации), праздники, памятные или символические акции, а также новые трактовки хорошо, казалось бы, известных исторических событий. И хотя их рукотворность и конъюнктурность очевидны, они органично входят в общий корпус региональной традиции. Полученная таким образом "модель" начинает восприниматься как "исконная уникальная специфика" региона, как своего рода идеальный образец для усвоения теми, кто хочет ощущать себя полноценным членом данного областного сообщества. Другое дело, что указанный процесс проявляет себя в каждом случае как тенденция, хотя

и очень сильная, но не единственная из имеющихся, поскольку ей по-прежнему противостоит все та же, уже известная нам мощная испанская традиция, согласно которой самое яркое культурное многообразие внутри страны ни в малой степени не противоречит ее сущностному культурно-историческому единству.

ИСПАНСКИЕ РАЗЪЯСНЕНИЯ ДЛЯ ЕДИНОЙ ЕВРОПЫ

Некоторые события самых последних лет позволяют нам узнать, какова теперь, после двух с половиной – трех десятилетий глубоких общественно-политических трансформаций, радикально изменивших страну, официальная позиция ее властей в отношении историко-культурного многообразия местного населения. Дело в том, что в самом начале текущего тысячелетия Испании пришлось объясняться с официальными органами Совета Европы по поводу выполнения этой страной подписанной ею несколькими годами ранее так называемой Рамочной конвенции по защите прав национальных меньшинств. Ознакомившись с первым отчетом испанской стороны (от 19 декабря 2000 г.), европейские чиновники представили ей (27 ноября 2003 г.) целый список претензий, главные из которых состояли в следующем: известно (и признано официальными испанскими документами), что разные группы населения Испании говорят на разных языках и обладают ярко выраженными культурными особенностями; более того, в испанском Основном законе прямо сказано о "национальностях", проживающих в Испании; почему же тогда в здешних законодательных актах нет ни определения "национального меньшинства", ни утвержденного списка этих "меньшинств"? Почему-то не говорится о них и в отчете испанской стороны, за исключением цыган, положению которых фактически и посвящен весь отчет, как если бы никаких иных "национальных меньшинств" в стране не было!

Отвечая на критику, испанская сторона подтвердила, что в самом деле никаких "национальных меньшинств" в стране нет, соответственно не может быть и их списка, и этому никак не противоречит наличие здесь "национальностей", ибо "национальности", по Конституции, суть то же самое, что и "регионы" (просто некоторые региональные общности сами захотели назваться "национальностями"), и оба эти названия означают одно и то же: "территориальную реальность", "определенные территории со своими историческими и культурными особенностями"; и те, и другие – составные элементы единой испанской нации, изначально подразумевающей внутреннее многообразие (социальное, историческое и культурное). Конституция реально обеспечивает все права и свободы всех граждан Испании, их равенство перед законом; защищает культуры, традиции, языки и учреждения всех народов Испании, поэтому и нет никакой нужды в признании за кем-то особого качества "национального меньшинства". Цыгане, как и "прочие испанцы", – полноправные граждане страны, а никакое не "национальное меньшинство"; просто в силу ряда неблагоприятных для них исторических и прочих обстоятельств получилось так, что для обеспечения их прав и свобод требуется больше усилий, чем для "остальных испанцев", и потому ситуацию с цыганами испанская сторона считает возможным рассматривать как

в какой-то мере подпадающую под цели и задачи Рамочной конвенции. Гораздо более серьезные проблемы существуют с многочисленными и разнородными иммигрантами-иностранцами, и государство прилагает большие усилия для их разрешения. Но в этом случае говорить о "национальных меньшинствах" тем более не приходится.

Испанская сторона указала, что термин "народ" во внутрииспанском контексте может относиться и ко всей "испанской нации", и к каждому из автономных сообществ, и, наконец, к каким-то группам, отличающимся по этничности, религии или иным социальным или экономическим особенностям от окружающего большинства; это не мешает, однако, упомянутым группам входить органичной составной частью как в "региональную общность", так и в "единый испанский народ". При этом данные о принадлежности к таким группам – по закону, защищающему права граждан, – официально не фиксируются, поскольку представляют собой личное дело человека, и получить какую-либо информацию здесь можно только в ходе социологических опросов и ровно в той степени, в какой сами граждане захотят об этом говорить[40].

В целом из текстов, относящихся к переписке Испании с Советом Европы в связи с Конвенцией по "меньшинствам", на мой взгляд, можно уверенно заключить, что и последняя по времени "этническая волна", энергично атаковавшая "областнические утесы" традиционного испанского мировосприятия, вновь не смогла их разрушить. Сохранились даже отмеченные выше особенности словоупотребления, допускающие взаимозаменяемость названий территорий и названий обитающих там групп населения. И вряд ли стоит думать, что официальные трактовки идут вразрез со взглядами, доминирующими в испанском обществе: авторы посланий, предназначенных контролерам из Совета Европы, специально указали, что сформулированный ими (авторами) подход разделяют практически все наиболее значимые политические группы страны, что выявилось в ходе парламентского обсуждения вопроса о подписании данной Рамочной конвенции.

* * *

Данная статья, как очевидно из ее содержания, не претендует на системное изложение "этнонациональной" проблематики, связанной с Испанией, и на столь же полное ее теоретическое осмысление. В заключение хотелось бы лишь уточнить некоторые соображения общего порядка, из числа тех, что возникают при изучении (в интересующем нас аспекте) "испанского материала" и неизбежном сопоставлении его с данными по другим частям ойкумены – прежде всего, разумеется, с теми, которые относятся к нашей стране.

В научном обороте, насколько можно судить, не существует единого общепринятого определения того, что следует понимать под термином "этничность". Ту же картину мы наблюдаем и в случае с Испанией, притом не только в трудах испанских и прочих пишущих об этой стране исследователей, но и в тамошнем общественно-политическом обиходе, где термины с корнем "этно" с годами становятся, похоже, все более популярными (подобное, впрочем, происходит и в нашем отечестве). Одни формулировки во главу угла ставят общность по особой неповторимой культуре, другие – осознание

этой общности ее носителями (обладателями), в третьих упор делается на политических требованиях и программах, выдвигаемых на основе такого осознания... Автору настоящей статьи представляется наиболее предпочтительной и правомерной точка зрения, согласно которой центральным пунктом, незаменимым стержнем, объединяющим подлинно этническую общность, является представление (миф) о ее изначально общем происхождении, о генетическом ("по крови") родстве (пусть и сколь угодно отдаленном) всех составляющих ее индивидов; именно из общего происхождения обычно и выводится сходство (реальное или предполагаемое) по каким-либо иным параметрам: внешнему облику, культуре, языку, психологическому складу и т.д., и бывает, что в некоторых (крайних) случаях представление об общем происхождении оказывается единственной скрепой для определенной совокупности людей, не объединенных никакими другими видимыми чертами сходства.

Испанская земля с ее исторически сложившимся культурно-языковым многообразием местного населения является, судя по всему, одной из тех областей в пределах ойкумены, где представление ("память", миф) об общем происхождении не стало "структурообразующим" элементом, тем принципом, на основе которого повсеместно и спонтанно, само по себе, "естественным образом" происходило бы группирование, сплочение и общение людских совокупностей, в каждом случае объединенных идеей своего происхождения от общих предков и противопоставляющих себя по этой причине другим группам, столь же естественно сложившимся по тому же критерию. Напротив, сплошь и рядом, в настоящем и в прошлом, мы видим, что в качестве "разграничителей" между реально существующими совокупностями населения, вполне сознающими себя как особые группы, обладающими зачастую ярко выраженным культурным своеобразием, выступают совсем иные критерии: религия, социальная принадлежность, областные отличия разных уровней. Что же до "этнического принципа", то он как бы спит (если уподоблять его живому существу) или же пребывает в бездействии (если обратиться к аналогии с механизмом), и до поры никак не используется в качестве "разграничителя" между отдельными группами и категориями населения; никакой, повторимся, "автоматической", спонтанной, "естественной" самоорганизации обитателей в "этнические общности", имеющие общее происхождение и на этой основе отличающие себя и свою культуру (в самом широком смысле) от других общностей аналогичного порядка с их собственными культурами, не происходит.

Однако время от времени возникают обстоятельства, как правило, социально-политического толка, которые создают условия для "пробуждения" этнического начала, "запуска" механизма этнизации. Стимулом к такому "запуску" практически всегда служит – как показывают многочисленные примеры как из настоящего времени, так и из недавнего или более отдаленного прошлого – сформулированная или же неосознанная, но очень сильно ощущаемая потребность очертить четкую границу вокруг общности, воспринимаемой как "своя", воспрепятствовать проникновению в нее "чужаков" или же убедительно выделить ее из какой-то более широкой совокупности населения; все это должно сохранить стабильность существования, воспрепятствовать негативным изменениям привычного порядка вещей, а то и обеспечить какие-то перемены к лучшему.

Любопытно, что конкретные примеры развития "этнизации", при всем своеобразии и различиях исходных ситуаций, в которых начинается этот процесс, и условий, в которых он протекает, повсеместно обнаруживают большое сходство по многим своим основным чертам, что и позволяет теоретикам выявлять закономерности этого развития, обосновывать наличие в нем определенных этапов и их последовательности, зависимость от различных факторов и т.д. По-видимому, можно говорить о присутствии "этнической тенденции" в самой природе человеческого общества в качестве одного из вариантов его развития, возможного при определенных условиях, хотя и отнюдь не обязательного, а значит, и не универсального.

Во всяком случае при изучении испанских реалий "этнонационального" ряда подходы Ф. Барта и Б. Андерсона, с точки зрения автора статьи, оказываются значительно более плодотворными, нежели трактовки с использованием научного инструментария исследователей-примордиалистов.

Нужно сказать, что "этническая тенденция" не всегда успевает развернуться в полную силу; немало примеров, когда уже начавшееся движение, успев заявить о себе, вскоре замедляется и угасает под действием иных, более сильных тенденций. Практически всюду, однако, уже сам "запуск" этой тенденции означает возникновение в той или иной форме процедуры "отслеживания корней" индивида, установление его "истинной этнической принадлежности" по крови, что, безусловно, является логически неизбежным и по-своему естественным при такой направленности хода событий. Сертификаты, доказывающие "чистоту крови" (т.е. отсутствие в родословной мусульманских и иудейских предков) средневековых испанцев, фиксированный список "истинно баскских" фамилий, составленный баскскими националистами в конце XIX в., и официальное закрепление за каждым гражданином СССР "национальной принадлежности" в соответствии с национальностью его родителей – это в сущности явления одного порядка, которые возникают спонтанно, сами собой, как только общество усваивает "этническую парадигму".

[1] Об этой истории более подробно см.: Нелишне узнать из первоисточника (с бывшим заместителем директора Института этнографии С.И. Бруком беседует В.А. Тишков) // Этнографическое обозрение (Далее: ЭО). 1995. № 1.

[2] Там же. С. 99.

[3] Там же. С. 98–99.

[4] О Конгрессе и событиях вокруг него см.: *Кожановский А.Н.* На Втором международном конгрессе каталанского языка // Советская этнография. 1987. № 1.

[5] См.: *Кожановский А.Н.* Народы Испании во второй половине XX в. (опыт автономизации и национального развития). М., 1993.

[6] Los españoles vistos por los antropólogos. Madrid, 1991.

[7] *Brandes S.* España como "objeto" de estudio: reflexiones sobre el destino del antropologo norteamericano en España // Los españoles vistos... P. 234–235.

[8] *Малиновский Б.* Сексуальная жизнь дикарей Северо-Западной Меланезии // *Малиновский Б.* Избранное. Динамика культуры. М., 2004. С. 801–802.

[9] *Fernandez McClintock J.W.* Al servicio del sistema. El estudio de la cultura ibérica desde dentro y desde fuera // Los españoles vistos... P. 85.

[10] *Brandes S.* Op. cit. P. 240.

[11] *Куприянов П.С.* Представления о народах у российских путешественников начала XIX в. // ЭО. 2004. № 2. С. 22.

[12] *Barrera González A.* La dialéctica de la identidad en Cataluña. Madrid, 1985. P. 416.

[13] Ibid. P. 322.
[14] Нужно сказать, что в отечественной литературе с XIX в. "провинциями" нередко называют как раз испанские регионы, исторические области, ставшие ныне автономными. В реальности страна подразделяется на 50 провинций; некоторые регионы включают в свой состав лишь одну провинцию, другие – две и больше; так, в составе Каталонии – 4 провинции, Валенсии и Арагона – по три, Балеарских о-вов – одна.
[15] Цит. по: *Barrera González A*. Op. cit. P. 336.
[16] *Brandes S*. Op. cit. P. 235.
[17] Documentos para la história del nacionalismo vasco. De los Fueros a nuestros días. Barcelona, 1998. P. 36.
[18] Ibid. P. 34.
[19] Ibid.
[20] Ibid. P. 35, 37.
[21] Ibid. P. 146, 150, 153.
[22] Triunfo. 1976. № 685. P. 31.
[23] Cambio 16. 1980. № 434. P. 32.
[24] *Prat i Caros J*. Reflexiones sobre los nuevos objetos de estudio en la antropología social española // Los españoles vistos... P. 52.
[25] Вот, например, как высказался по этому поводу известный и в нашей стране популярный испанский писатель и публицист А. Перес-Реверте: "...К услугам... всегда есть наемные историки, готовые за небольшую плату переписать прошлое так, как захочет левая нога [заказчика]... К несчастью, не слышно голосов порядочных людей – честных историков, не желающих мириться с существованием тысяч альтернативных историй Испании... тех, кто сознает, что прошлое нельзя замалчивать или приукрашивать, потому что от него зависит настоящее..." (*Перес-Реверте А*. С намерением оскорбить. М., 2005. С. 327–328).
[26] *Cátedra M*. Introducción: Los antropólogos y la mirada sobre los españoles // Los españoles vistos... P. 16.
[27] *Prat i Caros J*. Op. cit. P. 57, 54–56.
[28] *Тишков В.А*. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 100.
[29] *Greenwood D*. The anthropologies of Spain: a proposal for collaboration // Working Paper of the Spanish studies round table University of Illinois at Chicago. № 2. Chicago, 1989. P. 8.
[30] Ibid. P. 11.
[31] Здесь перед нами характерный пример столкновения двух понятийных систем, нашей и испанской: в оригинальном тексте написано буквально о "нерушимом единстве испанской нации, единой и неделимой родине всех испанцев" (слияние в единый образ/понятие представления о территории и ее исконных обитателях), но русский переводчик (см.: Конституции буржуазных государств. М., 1982. С. 276 и далее), воспитанный в иной понятийно-терминологической системе, переводит этот текст как "нации, являющейся единой и неделимой для всех испанцев". Упоминание о территории ("родина") здесь устранено. И сразу далее: в испанском тексте – "автономия национальностей и регионов", в русском – дописано: "национальностей и регионов, *в которых они проживают*", поскольку для русского человека "регион" – это только территория, а для испанца всегда – "территория с населением" (как и "национальность"). В испанском тексте, таким образом, смысл иной, нежели в русском.
[32] *Velasco H.H*. Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad // Antropología de los pueblos de España. Madrid, 1991. P. 725.
[33] *Barrera González A*. Op. cit. P. 154.
[34] Ibid. P. 293–294.
[35] *Greenwood D*. Castilians, Basques, and Andalusians: an historical comparison of nationalism, "true" ethnicity, and "false" ethnicity // Ethnic groups and the State. L., 1984. P. 205.
[36] Ibid. P. 222.
[37] *Pitt-Rivers J*. Los estereotipos y la realidad acerca de los españoles // Los españoles vistos... P. 37.
[38] См., например: *Aranzadi J*. Sangre simbólica e impostura antropológica // Antropología. 1993. № 6.
[39] Подробнее об этом см.: *Кожановский А.Н*. Политическая борьба и культурно-историческая традиция: к вопросу о научном подходе к баскскому терроризму // Historia animata. Ч. 2. М., 2004.
[40] См. сайт Совета Европы: www.coe.inf

Г.Г. Косач

АРАБСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ ИЛИ АРАБСКИЕ НАЦИОНАЛИЗМЫ: ДОКТРИНА, ЭТНОНИМ, ВАРИАНТЫ ДИСКУРСА

Арабский национализм (*аль-каумийя аль-арабийя*) – прокламируемое в качестве реальности этнонациональное движение, основанное на идее и практике этнической мобилизации в пределах арабского мира. Характеристики этого феномена идентичны тем сущностным чертам, которые присущи аналогичным ему явлениям, развивающимся в других регионах мира и в иных культурных и политических ареалах. Тем не менее арабское этнонациональное движение специфично. Выступая как единое "национальное" целое, в действительности же оно распадается на множество потоков, каждый из которых действует в той или иной стране, всегда претендующей на то, чтобы быть "арабской". Каждый из этих потоков, представленный "правящими классами" (или партиями и движениями), ни в коей мере не нейтрален политически. Напротив, он реализует (или пытается реализовать) свои представления об этническом характере своей страны и в этой связи действует в направлении придания руководимому им процессу этнической мобилизации всеобъемлющий характер в рамках ее территории, выступающей для этих "классов" в качестве естественного поля их жизнедеятельности. Иными словами, "арабский национализм" в его "общенациональной" (*аль-каумий*) или "локальной" (*аль-кутрий*) форме не только теория, но и политическая практика.

АРАБСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ: ПОСТАНОВКА ВОПРОСА И ПАРАМЕТРЫ ФЕНОМЕНА

В своем "общенациональном" выражении идея "арабизма" – *аль-уруба*[1] претендует на выражение интересов провозглашаемой в качестве исторически устойчивой человеческой группы, объединенной общим, восходящим к Корану *литературным* языком и созданной на его основе *арабо-мусульманской* культурой, общим самосознанием и психологией и идентифицируемой как *арабская нация* (*аль-умма аль-арабийя*). Эта "нация" квалифицируется как *вечное*, всегда существовавшее и внутренне *единое* сообщество, обладающее *естественным* и однажды бывшим *единым* (апелляция к *золотому* прошлому, времени *арабских* халифатов, здесь принципиальна) пространством собственной жизнедеятельности – *арабским отечеством* (*аль-ватан аль-арабий*), границы которого простираются "от Океана (Атлантического. – *Г.К.*) до Залива[2] (Персидского. – *Г.К*)". В силу привходящих обстоятельств – итога действий внешних по отношению к региону "колониальных" сил (в первую очередь европейских держав-метрополий, но также и "турецкой" Османской империи) – "арабское отечество" не было обрамлено фиксирующим его единым *государственным* образованием, став совокупно-

стью *страновых* (*аль-актар*[3]) суверенных государств. *Народы*, проживающие в "страновых" государствах – *народы* "арабской нации". Задача арабского *национального* движения, его *миссия* (*ар-рисаля*) – воссоздание *единства* (*аль-вахда*) арабов. Методы этого воссоздания варьируются от требования немедленной (и порой насильственной) ликвидации разделяющих "отечество" внутренних границ до обеспечения координации действий "страновых" государств.

Однако идея "арабизма" в качестве пути к созданию политически единого сообщества по своему внутреннему содержанию значительно шире. Ее центральным звеном выступает реализация *национального возрождения*, – едва ли не разрыв с предшествовавшими ей способами организации арабских обществ и основами их жизнедеятельности. Этим обществам следует придать новое структурное оформление. Если в пределах "арабского отечества" когда-либо и возникнет спаянное и ориентированное на *национальные* идеалы сообщество, то оно будет адекватно нациям Запада. Но как создать это по-новому сконструированное сообщество? Идея "арабизма" всегда обрамлялась *социально*, и каждый раз это "социальное" начало специфически артикулировалось: просвещение народа, его мобилизация на противостояние внешней силе или решение задач социальной и экономической модернизации общества, оставаясь призывом и практикой *со-трудничества, содружества, солидарности* всех страт, слоев и общественных групп. Наконец, идея "арабизма" содержала в себе и третий – *цивилизационный* – элемент, который, как и социальная идея, был инструментом реализации задачи *национального возрождения*. Если арабское сообщество должно стать адекватно нациям Запада, то это означает, что оно обладает жизнеспособной цивилизационной *матрицей*. Если на Западе такой матрицей было греко-римское прошлое Европы, то в арабском мире – наследие местной культуры.

Даже поверхностный взгляд на резюме "национальной" доктрины заставляет увидеть в ней миф.

Арабский "литературный (*аль-фусха*)" язык – явление позднее, появившееся как итог вызванного европейским вызовом многогранного процесса модернизации (включившего и лингвистическую сферу) времени двух последних столетий. Это означает, что любая попытка соотнести Коран и средневековые тексты с нынешней, фиксируемой письменно нормой этого языка выглядит, по меньшей мере, неплодотворно. Более того, все та же "литературная" норма современного арабского языка представляет собой совокупность появлявшихся во многом самостоятельно (не только не совпадающих, но и все еще формирующихся) норм в различных регионах арабского мира. В арабских странах остро стоит вопрос и о соотношении этих письменных литературных норм и живого *диалектального* арабского языка, выступающего в качестве единственного инструмента разговорной коммуникации на уровне различных "страновых" государств. В свою очередь, границы "арабского отечества" и территории халифатов никогда не совпадали. Это, в частности, означает, что из "арабо-мусульманской" культуры всегда изымались значительные пласты восходящего к раннему времени распространения ислама цивилизационного наследия. Другие же пласты того же наследия успешно оспариваются иными национальными движениями, действующими в ареале распространения этого вероучения.

В связи с все тем же резюме возникают и существенные вопросы. Едва ли не самый важный среди них – время и место возникновения "национальной" доктрины.

Для европейского востоковедения (включая и его российское ответвление) исходной временной границей[4] возникновения феномена арабского этнонационализма выступает эпоха 1840-х годов, а пространственной – территория входившей в то время в состав Османской империи *исторической* или *естественной Сирии*[5]. Там было инициировано движение *арабского возрождения* (*ан-нахда аль-арабийя*) в качестве варианта национального проекта, который в процессе своей эволюции стал антитезой имперского политического единства[6]. Там был впервые использован этноним "араб", термин, исторически возникавший у оседлых семитских этносов Передней Азии для обозначения их кочевых (и семитских же) соседей и только затем (даже не в эпоху раннего ислама) воспринятый этими, продолжавшими сохранять свой традиционный статус соседями[7]. Наконец, там появлялась идея "арабского отечества", как и сопутствующая ей мысль о существовании "арабской нации". Далее точка зрения востоковедов-арабистов (не без присущей ей внутренней логики) развивалась. Однажды возникшая матрица "арабизма" последовательно "мигрировала" на иные территории современного арабского мира, становясь объединяющим началом для более широкого геополитического пространства, политически конструируемого возникшей в 1945 г. Лигой арабских государств (ЛАГ).

Этот вывод никоим образом не противоречит основным положениям арабской "национальной" мысли, поскольку, становясь ответом на европейский вызов, эта мысль не только воспринимала постулат "национального государства", но и подталкивалась к нему европейскими востоковедными исследованиями[8]. Конечно же, арабские "национальные" авторы уточняли предложенную им матрицу, внося в нее порой существенные детали. «Первоначально понятие "арабское отечество" относилось лишь к Аравийскому полуострову, – пишет один из них, – затем включило в себя арабскую Азию, где и возникло современное арабское национальное движение, и только в дальнейшем это понятие было распространено на Северную Африку»[9]. Сам же вывод и основанная на нем идея "арабизма" незыблемы, они необходимы для построения мифологии "отечества" как обоснования сегодняшней (но также и будущей) политической реальности.

Вместе с тем "национальная" мысль ощущала существующие в этой реальности внутренние зазоры. "Арабское отчество", по словам уже цитировавшегося автора, – «зыбкая реальность, поскольку арабский регион не имеет четкого научного определения, идентичного понятию "Китай", "Япония", "Франция" или какому-либо иному термину другой национальной географии. Определение "отечество", используемое современными арабскими национальными авторами, демонстрирует, скорее, единство судеб группы людей, квалифицируемой как "арабское сообщество", но не целостную совокупность определенного географического местоположения». Территория "отечества" может сокращаться, из него изъят "Александреттский санджак и Арабистан"[10]. Впрочем, равным образом эта территория способна расширяться. Еще недавно, пишет тот же автор, "Сомали, Мавритания и Джибути не были частью арабской политической географии". Стоило бы добавить,

что речь не идет только об этих нынешних членах ЛАГ, в этой организации представлена и Республика Коморские острова. Но в "отечество" гораздо раньше вводились (и только впоследствии осмыслялись в качестве "арабских") и другие территориальные единицы (шиитский юг и курдский север современного Ирака, Судан, внутренние территории современного Алжира). Это лишний раз доказывает, что "арабское отечество" не только "зыбко", оно "бесконечно текуче, оно – движение"[11].

Это качество "отечества" вовсе не означает, что для "национальной" мысли оно перестает быть реальностью. Напротив, реальность арабского геополитического сообщества скреплена его "местоположением"[12] и вытекающими из этого обстоятельства последствиями. "Отечество" – "стратегически важная равнинная сердцевина мира", *хартленд*, постоянно привлекающий взоры "окружающих его и враждебных ему соседей". Равным образом срединное положение "арабского отечества" – причина "захватнических устремлений великих держав"[13], проявляющихся, в частности, и через "направляющиеся в регион миграции людей" (эволюционируя, феномен арабского национализма пополнял первоначальный список внешних угроз, включая в него "сионизм" и Израиль), стремящихся установить (или восстановить) политический контроль над арабским миром.

Однако это объединяющее "отечество" начало несет в себе отчетливо видимый негативный оттенок (связанный с тем, что провозглашаемое "национальной" мыслью в качестве реальности явление существует только потому, что оно – предмет вожделений внешних сил), а это означает лишь, что процесс этнической мобилизации в масштабе "зыбкого" пространства не может быть успешным. "Национальный" автор по сути дела пессимистичен: "В конечном итоге национальный дух нуждается в четко очерченном географическом отечестве, где он и будет способен к самореализации. Это отечество он сможет решительно защитить только тогда, когда оно будет окончательно демаркировано"[14]. Его пессимизм оправдан: только дважды в XX в. практика действий в направлении достижения "национального" единства увенчалась (но лишь временным) успехом.

Первая из этих попыток во временном отношении сравнительно далека – *великая арабская революция* 1916 г., когда "арабо-сирийские" националисты пытались, опираясь на *хашимитских* правителей Хиджаза, приглашенных ими на трон в Дамаске, создать "арабское" государство в пределах "исторической Сирии", включая часть Ирака и Хиджаз. Сегодня это – элемент современной арабской исторической мифологии. Речь не идет лишь о том, что этот эксперимент полностью зависел от достижения англо-французского стратегического согласия в этой части современного арабского регионального пространства. Более существенно другое обстоятельство: то, что националисты "исторической Сирии" называли тогда "арабским" государством, было явлением, способным (но только потенциально) реализовать себя в крайне узких географических границах, и не имело никакого отношения к большей части Аравийского полуострова и Северной Африки.

Вторая же была связана с укреплением роли насеровского Египта как ведущего регионального "центра силы", совпавшим с необходимостью положить конец вспышке центробежных тенденций во внутриполитической

жизни Сирии. Оба этих обстоятельства вызвали к жизни египетско-сирийское "органическое единство" эпохи 1958–1961 гг. и, как его итог, недолговечную Объединенную Арабскую Республику (ОАР). Но этот объединительный эксперимент ощутимо продемонстрировал жизнеспособность "страновых" государств. Попытка Г.А. Насера ограничить сферу властных полномочий сирийской политической элиты немедленно вызвала реакцию отторжения межгосударственной унии.

Вопрос о временных рамках возникновения арабской "национальной" идеи (как и его второй аспект – путей ее дальнейшей эволюции) далек от того, чтобы квалифицировать его даже сегодня в качестве сугубо академической проблемы. Он может (и должен) быть поставлен под иным углом зрения, хотя бы потому, что его привычная трактовка (ставшая элементом арабского "национального" мифа) приводит к серьезным искажениям оптики прочтения самого феномена "арабизма".

Если этот феномен однажды и возник в пределах "исторической Сирии", то это вовсе не означает, что путь нынешних арабских государств к своему самоосознанию в качестве "арабских" проходил через экспансию этого феномена в направлении других регионов арабского мира. Более того, "зыбкость" и "текучесть" того, что сама арабская "национальная" мысль называет "отечеством", позволяет предположить, что в действительности феномен "арабизма" возникал не только в границах "исторической Сирии", но и в куда как более широких регионах современного арабского мира – странах Магриба, на Аравийском полуострове, в Ираке и Египте. Там (а также на большей части самой "исторической Сирии") появлялись суверенные "страновые" государства, не одновременно и не сразу, а последовательно и самостоятельно (что вовсе не исключает многих внешних влияний), вырабатывавшие аналоги идентичного (но только формально) "сирийскому" понимания "арабского отечества", как и собственного места, а также роли в этом "отечестве". Для того чтобы стать частью этого "отечества", "страновые" национальные движения создавали собственную, соответствовавшую условиям развития того или иного государства трактовку этнонима "араб", а также "арабскую" идентичность местного сообщества.

"Национальный" уровень феномена "арабизма" – явление позднее, еще продолжающее конструироваться "зыбким" и "текучим" статусом "арабского отечества". Выступая в качестве фактора сплочения арабского мира, превращения его в орудие региональной (отношения со странами-соседями, включая и Израиль) и международной (отношения с ведущими мировыми "центрами силы") политики, этот уровень всего лишь аккумулировал некоторые представления действующих в арабском сообществе акторов (государства, группы политического действия). "Национальный" уровень феномена "арабизма" отнюдь не всегда мог быть (и в большой степени не является сегодня) результатом консенсуса этих представлений. Многочисленность акторов сообщества и противоречивое многообразие выдвигаемых ими собственных целей и задач представляют собой важнейшее препятствие на пути к достижению этого консенсуса. Да и сама возможность появления этого уровня полностью зависела от того, насколько целенаправленно интересы этих акторов направляли их к использованию арабской "национальной" идеи. "Национальный" уровень создавал не более чем "абрис" искомо-

го “арабского отечества”, демонстрируя не только стягивавшие это “отечество” центры, но и столь же отчетливо проявлявшуюся периферию.

В свою очередь, “страновой” уровень арабской “национальной” идеи это реальность практики, прежде всего потому, что конструируемый ЛАГ арабский мир не просто абстрактная “сердцевина мира”, но и Сирийская Арабская Республика, Арабская Республика Египет или Королевство Марокко. Официальный дискурс этих образований, фиксируемый конституционными актами любого современного арабского государства, определяет их как “суверенные государства” и одновременно подчеркивает те или иные формы их связи с “арабским отечеством”, а их национальные сообщества провозглашает “суверенными народами”, так или иначе формирующими “арабскую нацию”. “Страновой” уровень этнонационализма – конкурирующий (но и “союзнический”) аналог “национального”. Если в “национальном” масштабе идея “арабизма” предполагает достижение “единства отечества”, то в масштабе составляющих это “отечество” государств она становится орудием искоренения внутренних центробежных тенденций – регионалистского, религиозного или этнокультурного партикуляризма и, в этой связи, достижения “общегосударственного единства”. Иными словами, “страновые” государства создают “страновые” же арабские нации и “страновые” арабские идентичности.

Равным образом способы взаимодействия “страновых” государств создают “абрис” арабского мира, определяют его границы, его протяженность, его “центральные” звенья и периферию, а также то пространство, которое занимают “маргиналы” – определение, которое может быть с достаточным основанием отнесено к Сомали, Джибути, Мавритании или Республике Коморские острова. Обращение этих “маргиналов” – беднейших стран современного арабского геополитического пространства к “арабской идее” было итогом деятельности тех или иных групп местных “правящих классов”, благодаря которой эти государства могли обрести (и сохранить) статус субъектов международных отношений (пример Мавритании, бывшей ранее частью французской Северо-Западной Африки, провозглашение независимости которой в 1960 г. оспаривалось Марокко) или, вступив в ЛАГ, рассчитывали на получение гарантий внутриполитической стабильности или финансовой помощи со стороны ведущих членов этой организации.

Искоренение внутренних центробежных тенденций – основная функция любого “странового” государства. Этим действиям есть реалистическое объяснение. Европейская экспансия в направлении пространства сегодняшнего арабского мира создала или окончательно оформила составляющие его ныне государственные образования. Становлению современных арабских государств предшествовала эпоха порой длительного (в случае стран Магриба и Египта), а порой и исторически краткого (для государств Машрика[15] – период между двумя мировыми войнами) европейского политического господства. Эти государства возникали в результате последовательного отрыва от Османской империи ее североафриканской и переднеазиатской периферии (исключение составили лишь нынешние Марокко и Оман, на которые не распространялась стамбульская юрисдикция). Европейская политическая гегемония способствовала возникновению важнейшей предпосылки, определившей существование нынешних арабских государств – их терри-

ториального пространства, границы которого отнюдь не всегда совпадали с ареалом расселения носителей современных вариантов арабского языка. Даже если европейская гегемония и не была распространена на территорию незначительного числа нынешних арабских государственных образований (северная часть современного Йемена и Саудовская Аравия являются тому примерами), то европейское присутствие в непосредственной близости от их границ заранее предопределило пределы их нынешней территории.

Возникнув чаще всего не на основе факторов внутренней эволюции, но под воздействием сформировавшей их внешней силы, современные арабские государства в момент своего становления в качестве субъектов международных отношений (но также и значительно позже) не были гомогенными политическими образованиями. Речь не шла лишь о том, что в составе их населения присутствовали порой значительные инонациональные вкрапления. Эти государства часто были многоконфессиональны, а их общества испытывали несомненное воздействие многообразных линий внутренних разломов[16]. Естественным следствием этой ситуации (сохраняющейся и сегодня) была множественность самоидентификаций граждан "страновых" государств, принадлежавших, по словам ливанского этнополитолога, "во-первых, к определенной религиозной доктрине и основанной на ней цивилизации, во-вторых, к определенной социальной единице (племени, этноконфессиональной группе или соседской общине), наконец, и только, в-третьих, к реально существующему политическому образованию"[17]. Задачей основывающейся на идее "арабизма" практики этнической мобилизации в "страновом" масштабе было преодоление гетерогенности местных социумов, придание им хотя бы поверхностной однородности.

Реальная ситуация подталкивала "национальную" мысль к дальнейшему развитию. Она, конечно же, нуждалась в преодолении зазоров между мифом и действительностью. Эта мысль начинала утверждать, что, если "отечество" – "пока еще не определившееся в качестве окончательной и устоявшейся величины понятие национальной географии", то "страновые" государства – "стабильная политико-географическая реальность"[18]. Происходящие в них процессы приближают время "национального" единства, завершая "этап страновой раздробленности", поскольку "страновое государство, искореняя традиционные формы идентичности и лояльности, выковывает идею национального единства" (в общеарабском масштабе. – *Г.К.*). Залогом успеха движения в этом направлении, продолжал цитируемый автор, станут "национально" ориентированные "правящие классы страновых государств", они "создадут предпосылки для того, чтобы нынешние условия развития объективно приблизили бы время общенационального единства, которое и положит конец этапу раздробленности"[19]. Иными словами, лишь преодолевая внутреннюю раздробленность своих обществ, "страновые" государства могут содействовать и преодолению гетерогенности "отечества". Вместе с тем сам процесс преодоления этой раздробленности немыслим без вынесения противоречий развития "страновых" государств во внешний "арабский" мир. Этот процесс и вызывает обращение к идее "арабизма" в качестве паллиативного средства решения задач "внутристрановой" модернизации.

Соотношение арабской "национальной" и "страновой" идей – многослойный миф. Он включает в себя положение о "национально" ориентиро-

ванном "правящем классе" и проводит знак равенства между "национальным" и "страновыми" человеческими сообществами. В рамках этого мифа "народы арабской нации" (как и соответствующие им государства) обретают *величие* высокой "арабской" культуры, что не только легитимирует их политические элиты, но и исключает возможность видеть в этих народах "молодые" этнические конструкции. Однако "жизнеописания" этих народов доказывают порой, что "страновые" сообщества более "велики", чем их "общенациональный" аналог.

"Арабский" Ирак – "местоположение шумерской, вавилонской и ассирийской цивилизаций", подспудно понимаемых как псевдонимы его суннитского, шиитского и курдского населения. В свою очередь, Сирия не только "трепещущее сердце арабизма"[20], но и страна, где правила царица Пальмиры Зенобия, "героически сопротивлявшаяся римскому нашествию", и где в Библосе "возник древнейший алфавит, давший начало греческой азбуке". Египетское "страновое" сообщество невозможно без апелляции к наследию "фараонов". Осью ливанской внутриполитической жизни всегда было противостояние между "арабской" самоидентификацией мусульманских (но также православных и греко-католиков) этноконфессиональных общин и "ливано-финикийским" выбором маронитов (в рамках этого выбора арабский язык членов крупнейшего ливано-христианского сообщества – не более чем однажды приобретенная характеристика). Наконец, "тунисская нация" обращалась к "эпохе Карфагена", а "арабизм" рассматривался как лишь одна из составляющих "тунисской личности"[21]. Все же "арабизм" никогда не исчезает из "странового жизнеописания", напротив, он его важный и постоянно присутствующий компонент.

Итак, два уровня арабского национализма. Но как эти уровни сочетались? Само развитие арабской "национальной" мысли ставит и другой вопрос: как воздействовали те или иные группы "страновой" политической элиты на "арабский" выбор своих государств, и что лежало в основе этого воздействия? Усиливалось или уменьшалось влияние "арабского" компонента на "страновые жизнеописания", или, иными словами, существовали ли этапы его эволюции, влиявшие на процесс становления идеи "арабизма"? Как формировался "абрис" того геополитического пространства, которую "национальная" мысль называет "арабским отечеством"? Наконец, почему это пространство все еще обращается к "национальной" идее?

"АРАБСКОЕ ОТЧЕСТВО" И "АРАБСКАЯ НАЦИЯ": НАЧАЛО "СТРАНОВОГО" ПУТИ СОЗИДАНИЯ

Вернемся к одному из цитировавшихся выше "национальных" авторов, говорившему о "зыбкости" феномена "арабского отечества". Его слова всего лишь доказывают, что это "отечество" – постоянно "изобретаемое" территориальное пространство и в силу этого элемент политического дискурса, "подчиняющий" себе бесконечно "осваиваемую" географическую действительность. Это – сфера мысли, благодаря которой действительность обретает свои видимые и осязаемые очертания.

"СИРИЙСКИЙ" ВАРИАНТ "АРАБСКОГО ОТЕЧЕСТВА"

Публикуя в 1905 г. в Париже небольшую брошюру "Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque", сиро-ливанский христианский "национальный" политик Н. Азури провозглашал политическое самоопределение называвшего себя "арабским" национального движения, требовавшего независимости от Османской империи. Реальность существования "арабской нации" (но не более чем в пределах части "арабских" вилайетов имперского пространства) не вызывала сомнений. Работа Н. Азури была ее первым "манифестом".

Это движение прошло долгий путь эволюции. Он начинался в XIX столетии с фазы интереса малой (в условиях численно огромного мусульманского окружения), христиански ограниченной и концентрировавшейся в Бейруте группы интеллигенции к культуре "арабского" этнического сообщества, существование которого провозглашалось неоспоримой реальностью, за которой последовала и фаза национальной агитации ("арабское просветительство" второй половины XIX в.). Выдвигавшиеся поборниками "арабизма" идеи (как и практика действия – модернизация языка, создание современной литературы, книгоиздательство, включая и публикацию первой *арабской* энциклопедии[22], пресса) первоначально оставались вне поля внимания мусульманских мыслителей и политиков не только в других регионах современного арабского мира, но и самой "исторической Сирии". Да и эти интеллигенты не были склонны считать какие-либо иные регионы того мира, который сегодня называется "арабским", находившиеся за пределами (разумеется, очень условными) "исторической Сирии" в качестве поля своей деятельности. Они плохо знали их, в лучшем случае считая эти регионы "мусульманскими"[23]. Наконец, они были последовательными защитниками единства "османского отечества".

Появление работы Н. Азури означало вместе с тем, что группа инициаторов "арабского" национального движения значительно расширилась; вступление на этап этнической мобилизации было немыслимо без вовлечения в этот процесс большинства, квалифицируемого в качестве "национального" социума. Этим большинством были мусульмане. Возможность их прихода в движение, проходившее две первые фазы своего развития в условиях христианской гегемонии, определялась трансформацией Османской империи. Ранее цементировавшая ее *мусульманская* идея, претворение которой предполагало в том числе и создание *миллетов*, "покровительствуемых" немусульманских этноконфессиональных групп, в начале XX в. подверглась эрозии, все более последовательно разлагаясь под влиянием светского турецкого национализма, представленного движением *младотурок*. Появлялась *турецкая* нация. Ее особый, руководящий статус в империи, как и в сфере господствующей религии, провозглашался неоспоримым. Одним из итогов нового имперского курса становилась ответная реакция "сирийских" мусульман. Усиление централизма и повсеместное введение турецкого языка порождало возникновение не только в Бейруте, но и в Алеппо, Дамаске и Багдаде *мусульмано-христианских* тайных обществ, теперь уже называвших себя "арабскими". Эти общества быстро эволюционировали – от лозунга создания "бинационального" государства (по образцу Австро-Венгрии) к пропаганде отделения и создания "арабского" государства[24].

Приход мусульман к усвоению первоначально *христианской* идеи "арабизма", определявшийся трансформацией имперской самоидентификации, вряд ли был бы возможен, если бы не специфические особенности самой этой идеи. Идеологи "арабского возрождения", конструируя существующую в пределах "отечества" соответствующую ему "нацию", избирали для ее определения этноним – "араб" и применяли его к конфессионально и этнически разрозненным группам населения "исторической Сирии". Этот этноним выступал как антитеза и имперского пространства, и "турецкой" нации. Но он не был нейтрален, возникавшие в связи с ним коннотации были неизбежны[25].

Главное заключалось в том, что этот этноним делал реальностью бесконечную цепь в своей основе религиозных, *мусульманских* ассоциаций и символов. Достаточно сослаться только на то, что избиравшийся деятелями *арабского возрождения* термин, призванный передать смысл европейского *nation*, – *умма* обладал четко определенным значением – созданное Пророком "сообщество верующих-мусульман", "мусульманская община". Выбор этнонима и деятельность, направленная на развитие и модернизацию арабского языка (по своей сути всегда воспринимавшегося в традиционном обществе в качестве языка *ниспосланного по-арабски* Корана[26], как и языка хадисов) и пропаганду арабской культуры (генетически связанную с исламом), создавала принципиальную основу будущего межрелигиозного сотрудничества.

В вышеупомянутой работе Н. Азури доказывается, что "арабо-сирийский" проект "арабского отечества", вне зависимости от вероисповедания автора, уже не был *христианским*. Но представления, складывавшиеся в течение первых фаз эволюции местного национального движения, довлели и над ним. Он говорил об "отечестве" и его будущей политической системе. Речь шла об "Арабской империи". "Местоположением" этой империи был регион, "простирающейся от Тигра и Евфрата до Суэцкого перешейка, от Средиземного – до Аравийского моря"[27]. Это был всего лишь абрис "сиро-арабского" территориального пространства. Автор брошюры чуть более чем на десятилетие опередил *великую арабскую революцию*. Предлагавшееся Н. Азури определение границ будущего "арабского отечества" ни в коей мере не детализировалось. Тем не менее его видение территориальной протяженности будущей "империи" заранее ограничивалось "азиатской Турцией" – тем пространством, где и сформировалась, по его словам, "арабская нация". Это был Машрик – обычный для арабской исторической географии (а сегодня и геополитики) термин "национальный" автор и передавал как *l'Asie Turque*. Но каким же куцым оказывалось это пространство, границы которого должны были пройти так, чтобы обеспечить "уважение независимости княжеств Йемен, Хиджаз, Неджд и Ирак". Впрочем, речь шла и об "уважении автономии Ливана", а это уже предполагало и сокращение территории "исторической Сирии".

Рисовавшийся Н. Азури абрис будущей "империи" имел свой политический подтекст. Вопрос вовсе не был связан с действительно плохим знанием "арабо-сирийскими" националистами реалий географии. Как, например, южная граница "арабского отечества" могла проходить по побережью Аравийского моря, если в "империю" не включались Йемен, Хиджаз, Неджд и

Ирак? Речь также не шла о том, что они все так же плохо знали политическую ситуацию в государстве, к сецессии от которого они стремились. На месте нынешнего Ирака находились управлявшиеся из Стамбула *вилайеты*, а вовсе не "княжество" – подобие самостоятельных или только формально зависимых от Османской империи саудовского Неджда, хашимитского Хиджаза и северной части современного Йемена. Это незнание географических и политических реалий лишний раз доказывало, что "арабское отчество" – элемент дискурса, отнюдь не нуждающегося в соотнесении с действительностью. Говоря о "княжестве Ирак", Н. Азури имел в виду юг этого современного государства и подчеркивал (как и все "арабо-сирийские" националисты его времени), что шиитское исповедание его населения включает его в зону иранской цивилизации.

Он решительно отказывался считать Египет (не говоря уже о расположенных к западу от него территориях Магриба) частью арабского мира. Предполагая, что трон в будущей "империи" займет представитель египетской *хедивской* семьи (к началу Первой мировой войны был сделан иной выбор), Н. Азури писал: "Мы отбрасываем мысль об объединении Египта и Арабской империи под скипетром одного монарха. Египтяне не принадлежат к арабской расе, они – часть африканской берберской семьи, а язык, на котором они говорили до ислама, не имеет никакого сходства с арабским языком". Ни знание того, что египтяне (что в равной мере относилось и к арабоязычному Магрибу) говорят по-арабски, ни понимание того, что они мусульмане, как и абсолютное большинство населения его собственной родины, не подталкивали Н. Азури к признанию египтян и магрибинцев претендентами на вхождение в "арабское отечество".

Существовало, однако, и дополнительное обстоятельство, делавшее точку зрения Н. Азури принципиально важной для понимания процесса становления постулата *сирийского* "арабского отечества". Говоря о ней, стоило бы ограничиться только его указанием на необходимость "уважении автономии Ливана". Ко времени издания работы Н. Азури уже существовала появившаяся в 1861 г. автономная область Горный Ливан (инициатива ее создания принадлежала европейским державам) под управлением христианского губернатора, непосредственно подчинявшегося османской столице, как итог предшествовавших ее появлению друзско-маронитских столкновений. "Ливано-маронитский" очаг приобретал черты едва ли не материальной реальности.

Признававшееся Н. Азури сокращение пространства "исторической Сирии" было подтверждением законности интересов великих держав того времени в регионе, который "сиро-арабские" националисты рассматривали в качестве будущего "национального" отечества. Это признание было естественно. Решая важную для себя задачу этнической мобилизации, "малая" политическая сила (а ею было представленное цитируемым автором "арабское" национальное движение) нуждалась в поддержке "великой" внешней силы. Куда как важнее другое обстоятельство: конструирование "арабского отечества" определялось прагматическими соображениями политики. Итогом учета этих соображений становилось не только признание законности маронитского "национального" проекта, но и стремление найти компромисс с его идеологами и практиками. В конечном итоге этот очаг не должен был

стать независимым политическим образованием, а сохранить статус автономии в составе будущей "Арабской империи".

Тем не менее наиболее важным аспектом выдвигавшегося Н. Азури проекта "арабского отечества" в контексте перехода "сирийских" националистов к основанной на этнической мобилизации практике "национального" действия было то, что этот проект ни в коей мере не был связан с иными регионами современного арабского мира. Он был если не "страновым" феноменом ("страновые" политические образования в пределах "исторической Сирии" стали итогом политического курса великих держав только после окончания Первой мировой войны), то феноменом "регионального", *протострановогo* характера. Если исторически этот феномен и предшествовал появлению аналогичных ему "арабских" национализмов в других регионах и странах арабского мира, он, тем не менее, был далек от попыток установления каких-либо контактов с лидерами иных "страновых" движений и никак не демонстрировал какого-либо стремления к экспансии. Планировавшееся Н. Азури "отечество" было "арабским" только потому, что выступало итогом эволюции провозглашавшего себя "арабским" национального движения, заранее и сознательно ограничивавшего рамки "сирийского" территориального пространства, но одновременно готового сузить эти рамки, если того требовала политическая целесообразность.

Эпоха после окончания Первой мировой войны во многом кардинально меняла ситуацию в границах "исторической Сирии", расширяя в первую очередь круг конкурирующих "национальных" проектов. "Сирийское" территориальное пространство подверглось радикальному размежеванию. Различные элементы этого пространства не только передавались под *мандатное* управление Великобритании и Франции, но в перспективе могли стать независимыми государственными образованиями. Это относилось прежде всего к "ливано-маронитскому" очагу и к *ишуву*[28] Палестины. Если лидеры первого считали Ливан "отечеством христиан" и частью Средиземноморья, а не "пустыни – родины арабов"[29], то руководители еврейско-палестинского сообщества видели свою задачу в реализации основной цели сионизма – создании еврейского государства в *Эрец-Исраэль*[30]. Тесные контакты теоретиков и практиков обоих "национальных" проектов (рассматривавшихся "арабскими" националистами в качестве "конфессионально" окрашенных) с великими державами (соответственно, с Францией и Великобританией) превращали эти проекты в потенциально способные к самореализации.

Тем не менее список конкурировавших в пределах "исторической Сирии" национальных проектов эпохи 1930–1940-х годов был более значителен. Их авторами были тогда политически маргинальные партийные группы (что равным образом относилось и к баасистам той эпохи), стремившиеся к тому, чтобы превратить процесс "арабской" или "сиро-арабской" этнической мобилизации в средство своего превращения в центральное звено местного социума.

Послевоенная политическая гегемония европейских держав в регионе Машрика наносила удар (в этом отношении французская политика в Сирии была более последовательной, чем английская в Палестине или Трансиордании) по авторитету сложившихся в османское время региональных групп элит, создавая возможности беспрецедентной социальной мобильности и,

как ее итога, появления новых групп разночинного "образованного класса". Эти группы входили в местную политику, выдвигая новые идеи, связанные с тем, как наполнить созданные с помощью вмешательства извне рыхлые *протогосударства* реальным "национальным" содержанием. Это вновь обретенное "национальное" содержание могло бы, как считали новые группы националистов, содействовать преодолению состояния "разорванности" *отечества*. Но как выглядело это "отечество"?

Оно менялось, превращаясь, например, в "сирийское", в местоположение "сирийской нации". Постулат "сирийского отечества" был выдвинут во второй половине 1930-х годов лидером Сирийской социальной национальной партии А. Сааде и зафиксирован в партийной программе 1937 г.[31] Территория этого "отечества" простиралась от "хребта Тавр на северо-западе и горной системы Загрос на северо-востоке до Суэцкого канала и Красного моря, включая Синайский полуостров и Акабский залив на юге; от Средиземного моря с островом Кипр на западе до пояса Аравийской пустыни и Арабского (Персидского. – *Г.К.*) залива на востоке".

Менявшееся понимание "отечества" было, конечно же, реакцией на вновь возникавшие политические реалии.

Проводившийся сплотившимися под хашимитским знаменем "арабо-сирийскими" участниками *великой арабской революции* и ее лидером, сыном правителя Хиджаза шерифа Хусейна принцем Фейсалом курс не предотвратил французской оккупации Дамаска – столицы недолговечного "арабского государства". В 1920 г. декретом французских властей было создано "Государство Великий Ливан", где мароните стали политически господствующей группой. Его территория включила как бывшую автономную единицу Горный Ливан, так и Бейрут, а также север и юг нынешнего ливанского государства с их значительным мусульманским (суннитским и шиитским) населением. Собственно Сирия (в значении нынешней арабской страны) подверглась жесткой перекройке. В ее границах появились "государства", основанные на принципе этноконфессиональной принадлежности (друзское, алавитское, суннитское). Мандат, врученный в 1920 г. Лигой Наций Великобритании на управление Палестиной, включил "декларацию Бальфура", провозглашавшую английскую поддержку идеи создания "еврейского национального очага". Бежавший из Дамаска накануне вступления туда передовых отрядов французской армии Фейсал довольствовался троном созданного (первоначально в качестве протектората Великобритании) в 1920 г. иракского королевства. В 1922 г. был образован эмират Трансиордания, трон которого занял брат Фейсала – принц Абдалла.

Постулат "арабского отечества" был дискредитирован политиками, продолжавшими апеллировать к "арабо-сирийской национальной" идее[32], но развивавшими отношения с властями обеих метрополий – Франции в Сирии, Великобритании – в Ираке и Трансиордании. Отныне для этих политиков "арабское отечество" было тем или иным "страновым" государством, но вовсе не "исторической Сирией".

Карта того территориального пространства, которое А. Сааде называл "сирийским отечеством", не более чем все та же "историческая Сирия". Но в "арабо-сирийской" геополитике появились и новые нюансы (и не только экзотические, вроде включения Кипра в состав этого "отечества").

"Сирия" А. Сааде менее протяженна, чем "арабское отечество" Н. Азури, хотя бы потому, что ее южная граница не проходила по побережью Аравийского моря. Эта "Сирия" включала южные территории современной Турции и иранский "Арабистан". Наконец, она охватывала весь Ирак[33].

"Сирийский" националист последовательно воскрешал карты, сопровождавшие заключенное еще в 1916 г. соглашение Сайкс-Пико[34] о послевоенном разграничении зон политического влияния Великобритании и Франции в регионе Ближнего Востока. Его "сирийское отечество" объединяло эти зоны (исключение составлял только Синайский полуостров), а также учитывало уже произошедшее территориальное размежевание между некоторыми вновь возникшими арабскими странами (в частности, включение расположенной вдоль Акабского залива части севера ставшего саудовским Хиджаза в состав Трансиордании). А. Сааде, видимо, не исключал возможности давления на обе великие державы с тем, чтобы заставить их отказаться от уступок в пользу *кемалистской* Турции и получить содействие этих держав в отношении выдвигавшихся им претензий к Ирану.

В середине 1930-х годов в уже современной Сирии была регенерирована и идея "арабского отечества". Инициаторами этого процесса выступали сирийские коммунисты. Но это "отечество" радикально отличалось от проекта Н. Азури. Речь шла не только о его действительно "общенациональной" географической протяженности – "от Неджда до Атлантического океана"[35]. Это отечество – "Арабский Восток" – осмыслялось как будущая, способная возникнуть революционным путем "федерация рабоче-крестьянских арабских республик", которая сметет проведенные "империалистами и буржуазно-помещечьими кругами искусственные границы". Сирийские коммунисты, как и партия А. Сааде, были одной из групп политического действия времени мощных социальных сдвигов периода между двумя мировыми войнами. Их позиция отвечала интересам Коминтерна (и, разумеется, советского государства). Но коммунисты решали и собственные задачи. Ставшее очевидным к середине 1930 гг. крушение египетского коммунистического движения и невозможность реализации лозунга еврейско-арабской "классовой солидарности" на палестинской почве превращали их в ядро "общенационального" коммунистического действия. "Арабский Восток" как "федерация рабоче-крестьянских республик" был для сирийских коммунистов не более чем синонимом "федерации арабских компартий", в рядах которой они играли бы роль признанного Советским Союзом руководящего центра.

Наконец, в середине 1940 гг. благодаря баасистам[36], бывшим союзникам коммунистов, идея "арабского отечества" получила новое продолжение. Оно "возрождалось (официальное название баасистского движения – Партия арабского социалистического возрождения – ПАСВ)" в трудах ведущего теоретика партии М. Афляка и в ее программе[37], простираясь "от Океана до Залива", где "арабская революция" навсегда отменит "искусственно проведенные границы" и создаст "социалистическое арабское общество". Если сирийские коммунисты ориентировались лишь на идентичные их организации политические движения, подвергшиеся под давлением Коминтерна процессу "арабизации", оставаясь "классово" ограниченными, то баасисты, провозглашавшие свой "национальный" характер, обращались

к арабскому миру времени после окончания Второй мировой войны. Этот мир уже стал "арабским отечеством". Возникла ЛАГ, а деколонизация требовала от "страновых" национальных движений все более акцентированной "арабской" самоидентификации. В феврале 1963 г., опираясь на армию, баасисты впервые пришли к власти в Ираке (этот временно короткий успех был окончательно закреплен в июле 1968 г.). Спустя месяц, в начале марта того же года, используя те же методы действия, сторонники ПАСВ стали господствующей партией Сирии.

"ЕГИПЕТСКОЕ ОТЕЧЕСТВО" И "АРАБСКИЙ" ЕГИПЕТ

Арабская "национальная" мифология, создаваемая в первую очередь сиро-ливанскими "национальными" политиками и исследователями, без колебаний возводит "арабскую" принадлежность Египта к эпохе правления Мухаммеда Али (1769–1849)[38], основателя египетской *хедивской*/королевской семьи и первого поборника реформирования подвластной ему территории на европейский лад[39]. Поводом для этого являются военные походы этого египетского правителя в Восточную Аравию, Судан и в направлении территории "исторической Сирии". Но если этот вывод и принципиален для конструирования "арабского отечества", он не адекватен исторической реальности.

Появление понятий "арабизм" и "арабское отечество" как терминов, принятых египетской политической речью, и, соответственно, определение Египта как части этого "отечества" не может рассматриваться как явление исторически далекого времени. Национальное движение этой страны, остававшейся вплоть до 1914 г. с точки зрения своего политического статуса провинцией (*пашалыком*), но во многом автономной, Османской империи, было знакомо с основными положениями сирийского "арабского" дискурса. Они пропагандировались, в том числе, и со страниц газет, издававшихся в Египте выходцами из "исторической Сирии"[40]. Тем не менее внимание участников этого движения было сконцентрировано на необходимости решения внутриегипетских проблем, включая противостояние мощной экспансии европейского капитала и деятельности его внутренних, *инонациональных* контрагентов. Первоначально это противостояние представало как прежде всего *проосманская* ориентация местного общественного мнения: если Османская империя воплощает в себе *мир ислама* и является антагонистом Европы, то Египет не может не быть страной *мусульманской*, интегральной частью имперского пространства[41].

Продолженные наследниками Мухаммеда Али хозяйственные и военные реформы требовали значительных европейских займов, создававших почву для спекулятивных финансовых махинаций. Появлялась возникшая в 1870-х годах и носившая международный характер проблема "египетского долга". Продажа акций Суэцкого канала Великобритании не сняла ее остроту – в 1876 г. египетское правительство объявило себя банкротом. Экономическая катастрофа вызвала политический хаос, очевидными признаками которого стала смена правительств, усиление оппозиции, представленной возникшей в конце 1870 гг. Национальной партией (*ватанистами*) и поддержи-

вавшими эту партию офицерами во главе с Ораби-пашой. Предпринятая в 1881 г. попытка оппозиции насильственно изменить положение имела для страны катастрофические последствия – летом следующего года Египет был оккупирован английской армией.

Изменение внутриполитической ситуации (хотя и не трансформировавшей внешнеполитический статус Египта) более чем когда-либо ранее ставило вопрос о параметрах национальной самоидентификации. Программные документы первой египетской группы политического действия были недвусмысленны: ватанисты провозглашали "отечеством" "долину Нила" (нынешний Судан начинал восприниматься как часть Верхнего Египта, объединенный с ним единством *древнеегипетской* цивилизации), где "проживало пять миллионов жителей – египетская нильская нация", без труда которой "плодородные нивы не приносили бы урожая"[42]. Эта "нация" квалифицировалась как "мусульманская" – традиция ориентации на Османскую империю в силу причин, требовавших от националистов недопущения окончательного включения Египта в число "заморских владений" Великобритании, в полной мере сохранялась. Вместе с тем указание на ислам как фактор, определявший существование "египетской нации", объяснялось и "страновыми" обстоятельствами: в Египте действовали крупнейшие реформаторы ислама Дж. Аль-Афгани и М. Абдо. В Каире располагался ведущий центр мусульманской учености – университет Аль-Азхар. Впрочем, эта постановка вопроса вовсе не противоречила возможности выделения в рамках *мира ислама* внутренне дополнявших друг друга региональных пространств, а также "наций"[43]. "Египетское отечество" (включавшее завоеванный в эпоху Мухаммеда Али и ставший после акта английской военной оккупации "англо-египетским кондоминиумом" Судан), простирающееся "от истоков Нила до его дельты"[44], было одним из них.

В религиозном отношении Египет был более гомогенен, чем "историческая Сирия". Это не означает, что в нем отсутствовали вкрапления инорелигиозных меньшинств. Автохтонные христианская (коптская) и численно незначительная еврейская (после 1967 г. практически исчезнувшая) общины всегда были реальностью страны. Однако особенности коптского вероисповедания исключали сколько-либо активные контакты (хотя попытки их налаживания и предпринимались) между этой общиной, с одной стороны, и западными политиками или религиозными миссиями, с другой. Это заранее выводило ее за пределы поля потенциальных египетских контрагентов европейских стран, роль которых в новое и новейшее время успешно играли члены существовавших тогда в Египте многочисленных инонациональных колоний (включая и проповедников *арабского национального* дела – сироливанских христиан). Египетские копты были всего лишь общинной группой, тесно связанной с внутриегипетской общественно-экономической жизнью (занятие финансовой деятельностью, ремеслами, мелкой торговлей и земледелием). По словам российского исследователя, "практически никто" из коптов "не проник в состав правящей элиты" Египта, а "в целом коптское меньшинство пользовалось тем же социально-политическим статусом, что и мусульманское большинство"[45]. В равной мере это относилось и к египетской еврейской общине, которая "в социально-политической и экономической жизни страны... играла незначительную роль"[46].

Мусульманский компонент "египетской нации" становился вместе с тем показателем замедленности движения местного национального движения к появлению современных, по сути дела *европейских*, представлений о сущности этнической мобилизации. Это обстоятельство не означало, однако, что египтяне не были знакомы с европейской мыслью, напротив, это знакомство началось уже в период египетской экспедиции Бонапарта[47]. Конечно, отсутствие в Египте этнорелигиозных групп, которые могли бы рассматриваться в качестве аналогов экономически важных и светски образованных христианских общин "исторической Сирии", содействовало этой замедленности. Но все же ее определяли более важные в своей основе причины.

Провозглашение существования "египетской нации" было, с одной стороны, направлено на то, чтобы обеспечить возможность выдвижения на авансцену местной политической жизни выходцев из среды коренных египтян, противопоставлявших себя "турецко-черкесской" политической элите, правившей Египтом со времен Мухаммеда Али (его наследники – *хедивская* династия – составляли высшую страту этой элиты). С другой же, вплоть до начала Первой мировой войны сама возможность этого выдвижения требовала акцентированного подчеркивания собственного мусульманского происхождения и на этой основе проведения границы между автохтонами и многочисленными колониями иностранцев, после 1882 г. игравших все более значительную роль не только в экономической, но и политической жизни Египта. Исламское вероисповедание было маркером *автохтонности* и признаком *патриотизма*. Впрочем, в то время идея окрашенной в исламские тона "египетской нации" не исключала обусловленного включения коптов (а также представителей местной еврейской общины[48]) в национальное сообщество. Мусульманская традиция "покровительства", понимавшаяся как сохранение традиционного статуса *людей Книги*, этому ни в коей мере не препятствовала.

Говоря иначе, египетский национальный "образованный класс" очень медленно (но, тем не менее, последовательно) формировался за счет выходцев из среды провинциальных нотаблей, в нем практически отсутствовали разночинцы. Он был консервативен, а его воззрения несли в себе значительную долю ксенофобии, лишь усиливавшуюся в ситуации хозяйственной и политической гегемонии иностранцев. Одновременно возможность политической карьеры для членов этого "класса" едва ли не в первую очередь определялась связями с *хедивским* двором, а значит, и поддержкой проосманской ориентации. Пример будущего первого премьер-министра независимого Египта С. Заглула (1857–1927) тому может быть наиболее ярким подтверждением[49].

Эпоха после окончания Первой мировой войны создавала принципиально иной контекст эволюции идей "египетской нации" и "единства отечества – долины Нила", которые, тем не менее, оставались далеки от "арабо-сирийских" национальных чаяний. Османская империя уходила в прошлое, но ее крушение не ввело Египет в круг субъектов международных отношений. Напротив, уже в 1914 г. Великобритания в одностороннем порядке изменила политический статус страны, провозгласив ее своим протекторатом. Попытка возглавленных С. Заглулом египетских политиков создать *египетскую делегацию*[50] (ставшую затем основой для создания крупнейшей на-

циональной партии – Вафд) для участия в Парижской мирной конференции 1919 г., где эта делегация должна была поставить вопрос о независимости Египта, не была успешна. Тем не менее отказ властей Великобритании предоставить С. Заглулу возможность выехать во французскую столицу, а в дальнейшем его арест и высылка из страны вызвали весной 1919 г. всеегипетское национальное восстание. Его итогом стало не только триумфальное возвращение в страну "лидера египетской нации" С. Заглула, но и последовательное движение теперь уже королевского Египта к обретению в 1922 г. политической независимости.

Новый статус страны не решил множества проблем, стоявших перед местным национальным движением. Египетский суверенитет не распространялся не только на значительные территории, осмыслявшиеся местными националистами в качестве "египетских" – Судан, но и на важную для дальнейшего (прежде всего экономического) развития страны зону Суэцкого канала. Тем не менее ситуация политической самостоятельности вносила новые (и важные) детали в понимании "египетской нации". Коптское меньшинство рассматривалось отныне как интегральная (и политически существенная) часть этого национального сообщества. С его лидерами С. Заглул консультировался в связи с формированием "египетской делегации", они обеспечили участие своих единоверцев в событиях весны 1919 г. и, наконец, вводились в состав руководства партии Вафд.

Национальное "единство" обретало едва ли не законченные формы, обрамляя себя как прямое продолжение "Египта фараонов"[51]. Казалось бы, старая апелляция к мусульманскому определению "египетской нации" имела тенденцию к исчезновению, – участники общественных дискуссий начала 1920 гг. провозглашали языком "нации" не *аль-фусха* (внутренне связанный с религиозной доктриной ислама), а местную и понятную всем группам египетского населения форму живой и фиксировавшуюся письменно арабской речи – *египетский диалект*[52]. "Египетский национализм" был абсолютно далек от того, чтобы в какой-то мере стать *арабски* нюансированным. Для "отца нации" С. Заглула "арабское единство" было "бесплодным мифом"[53]. Идентификация Египта в качестве *арабского* государства не рассматривалась египетскими политиками даже как потенциальная возможность. Напротив, процесс независимой эволюции усиливал видение "египетского отечества" и "египетской нации" как самостоятельных явлений.

Однако уже во второй половине 1930-х годов "египетская нация" вновь "цивилизационно" нюансировалась. Она становилась "мусульманской". Вновь обретавшаяся ею мусульманская специфика ни в коей мере не была показателем возвращения к прошлому осознанию роли религии как фактора, необходимого для "национального" конструирования – это прошлое было преодолено. Повторное возвращение к исламу означало лишь, что, сохраняя в неизменности свои основные "черты", "египетская нация" совершила некоторый круг эволюции, последовательно продвигаясь от времени своего "появления" (эпоха древнего Египта) к современной фазе своего развития. Однажды на одном из этапов этой эволюции ислам, "глубоко и искренне" принятый "египетской нацией", стал неотъемлемым элементом "духа нации", сформированного этой религиозной доктриной и принятого всеми жителями "долины Нила". Включавшиеся в государственный "правящий

класс" ведущие представители коптской общины эпохи 1930–1940-х годов (в то время как автохтонное египетское еврейство начинало участвовать в сионистском "национальном" проекте) говорили о своей принадлежности к "мусульманскому Египту"[54].

Прежний "фараонизм" египетского национального сообщества не мог быть (и не был) средством осуществления задач, перенесенных событиями марта 1919 г. в эпоху политической самостоятельности. Становясь независимым, это сообщество все еще продолжало решать задачи, которые в принципе оно должно было реализовать значительно раньше. Конечно, речь шла прежде всего о проблемах экономики. Господство в этой сфере прежней метрополии, поддерживаемое инонациональными компрадорами, едва ли имело тенденцию к своему изживанию, а естественная в этих обстоятельствах узость внутреннего рынка сковывала начинавший формироваться национальный капитал. Оставались и важнейшие политические проблемы: ограниченность сферы принятия национального решения (включая и область внешнеполитических связей), зависимость от английских "советников" на всех уровнях египетских правительственных учреждений.

Акцент, поставленный на "фараонизме", мог трактоваться (и трактовался) как "врожденная" способность Египта абсорбировать и ассимилировать любые группы появлявшихся на его территории пришельцев извне[55]. Иными словами, границы "египетской нации" стали бы прозрачны, а в национальное сообщество были бы беспрепятственно включены инонациональные меньшинства, члены которых сохраняли гражданство стран своего происхождения. Но как раз они и были успешными конкурентами египтян-автохтонов. Более того, безопасность этих групп становилась одним из наиболее серьезных поводов (начало тому было положено в эпоху непродолжительного пребывания С. Заглула на посту первого премьер-министра независимого королевства) для постоянного вмешательства Великобритании во внутренние дела страны и в итоге сохранения политического господства бывшей метрополии. Регенерация же цивилизационно-религиозной окраски "нации" последовательно выталкивала из рядов этого сообщества неавтохтонные этнические группы. Одновременно едва ли подвергавшаяся внутренней трансформации и поддерживавшая Вафд египетская политическая элита, воскрешая исламский компонент "нации", стремилась исключить возможность усиления внутренней оппозиции[56] (движения "братьев-мусульман"[57] и сторонников египетского почвенничества – "*младоегиптян*"[58]), подчеркнуто антианглийской и враждебной в отношении инонациональных колоний.

Египетский "арабизм" – тенденция, проявившая себя только в начале 1930-х годов. Лишь тогда, по словам египетского исследователя, «термин "араб" постепенно перестал восприниматься в Египте в его классическом значении – "кочевник", постепенно обретая свое современное содержание»[59]. Эта тенденция возникала как следствие двух (в конечном итоге внутренне связанных), внешне казавшихся различными причин. Первой из них стало изменение общественных настроений – все большее распространение ксенофобии, усиливавшейся благодаря пропаганде религиозной нетерпимости и египетской исключительности (в немалой степени тому содействовали и события в Палестине, характеризовавшиеся все большим ростом напря-

женности в сфере арабо-еврейских отношений). Вторая заключалась в интересах автохтонного предпринимательства, сконцентрированного вокруг промышленно-банковского концерна "Миср", ставшего финансовым спонсором *вафдистской* партии уже после смерти С. Заглула. Выражая точку зрения своего покровителя, *вафдистская* пресса настойчиво подчеркивала важность решения задачи "арабского единства", что позволило бы египетскому капиталу открыть для себя рынки соседних стран и осуществить их индустриализацию, в которой, как она отмечала, не заинтересованы державы-метрополии[60]. В свою очередь, М. Убейд, лидер партии Вафд в середине 1930-х годов, подчеркивал, что "Египет – арабская страна, а египтяне – арабы".

Египетский "арабизм" ни в коей мере не был при этом символом отказа от прежней национальной самоидентификации. Становление "арабского" Египта предполагало лишь, что это государство, в полной мере сохраняя свой национальный характер, превратится в центральное звено арабского регионального пространства, в лидирующий в этом пространстве "центр силы". В свою очередь, "арабский мир, воспринимаемый прежде всего как Машрик – его восточный регион", должен был стать "тылом Египта", способным помочь Египту "избавиться от английского господства"[61].

В дальнейшем же создание ЛАГ (штаб-квартира которой расположена в Каире, а генеральным секретарем почти всегда является египтянин) позволило египетским политикам придать тенденции понимания Египта как "арабской" страны законченные формы. Это понимание соответствовало положению государства, обладавшего к 1945 г. (на фоне других членов Лиги того времени) длительной традицией независимого развития и мощным уровнем экономического потенциала. Слова Аззама-паши, генерального секретаря ЛАГ начала 1950-х годов это лишь доказывали: "Мы египтяне, во-первых, арабы – во-вторых, мусульмане – в-третьих... Египет – страна, избранная Аллахом... Египет находится в центре мира, это светоч мира. Наша руководящая роль не вызывает сомнения... Египет может оставаться сильным в военном отношении, сможет защитить себя и прокормить свое население только на пути всемерной индустриализации. А это требует, чтобы у нас было жизненное пространство, каким является территория наших арабских братьев... В экономическом отношении мы нуждаемся в арабских странах, располагающих богатейшими в мире запасами нужного нашей будущей индустрии сырья и представляющих для нас естественный рынок"[62].

"АРАБИЗМ": ВАРИАНТ АРАВИЙСКИХ МОНАРХИЙ

Аравийские монархии – Кувейт, Катар, Бахрейн или эмираты Договорного Омана (ныне Государство Объединенных Арабских Эмиратов), при всей специфике пути формирования некоторых из них, возникали (эта схема, конечно же, во многом упрощена) на основе "соглашения" (данный принцип составляет и сегодня основу местных политических систем) между вооруженными родоплеменными группами кочевников, с одной стороны, и оседлыми жителями небольших поселений побережья Персидского залива, с другой. Признавая власть этих групп (сегодня – правящих династий этих

государств) и сохраняя свои традиционные занятия (земледелие, рыболовство, морские перевозки, ловля жемчуга), эти жители передавали (местная традиция относит это событие к XVIII столетию) своим покровителям функцию защиты условий своей жизнедеятельности (арабское *амир* – эмир, в конечном итоге *командующий* вооруженным формированием).

В свою очередь, контролировавшие оседлое население группы кочевников выступали как во многом сложная, с точки зрения своей внутренней структуры, система иерархических лояльностей, господства и подчинения, распространявшаяся на союзы *больших семей – аль* (это слово присутствует в названиях правящих династий современных аравийских государств), одна из которых играла роль центрального *аристократического* звена того или иного союза. Но, вне зависимости от места той или иной семьи в определявшейся генеалогией иерархической системе, статусный *кочевнический* характер самой системы, а не религия (для этой системы фактор второстепенный) характеризовал *арабское* происхождение всех ее членов. Лишь в дальнейшем это условие становилось и достоянием контролируемых кочевниками жителей оседлых поселений. Вместе с тем возможность последующего становления этих государств в качестве субъектов международных отношений едва ли могла бы быть реализована, если бы не начавшийся уже в первой половине XIX в. процесс последовательного распространения системы английского косвенного управления на княжества западного побережья Аравийского полуострова. Становясь протекторатами Великобритании, они более не рассматривались в качестве территорий Османской империи. Более того, связи с ведущей мировой державой того времени во многом стабилизировали положение местных династий в контексте их отношений с подданными.

На фоне малых монархий Аравийского полуострова процесс формирования ныне крупнейшей державы (также создававшейся кочевниками-*арабами*) этого региона – Саудовской Аравии был более специфичен. Эта специфика была связана с пространственным контекстом. Начиная с XVIII в. выходцы из семьи Аль Сауд, создавая подчиненное им политическое образование, действовали не только в пределах исторической колыбели королевства – Неджда, но и вели экспансию в направлении территорий, расположенных как в районе Красного моря (включая Хиджаз), так и Персидского залива. Если в Неджде их задача состояла в создании жесткой структуры иерархии лояльностей, подчинения и господства местных родоплеменных образований, объединенных центральным положением Аль Сауд внутри этой структуры, то в процессе своей *аравийской* экспансии они действовали, прибегая к заключению "соглашений" с подчиненными их гегемонии группами местного населения, во многом подобных тем, которые становились основой существования государств западного побережья Персидского залива[63]. И в первом, и во втором случае семья Аль Сауд нуждалась в инструменте не только легитимации своих действий, но и сплочения разрозненных групп кочевого и оседлого населения пространственно значительного политического образования. Этим инструментом становилась возникшая в рамках *ханбалитского мазхаба*[64] суннитского ислама и отличавшаяся крайним пуризмом доктрина неджийского законоучителя Мухаммеда ибн Абдель Ваххаба[65].

Конечно, самоназвание "араб", использовавшееся *бедуинами* Аравийского полуострова (как и кочевниками других территорий современного арабского мира), не может рассматриваться в качестве этнонима. Речь шла всего лишь о самоопределении *жителей пустыни* по отношению к оседлым земледельцам. Это был термин, применявшийся к широкой человеческой группе и подчеркивавший *статусное* состояние (с которым сопрягались и качественные параметры этого состояния – *кодекс бедуинской чести*[66]) ее членов, каждый из которых, тем не менее, четко осознавал свою принадлежность к тому или иному родоплеменному образованию. Уровень развития аравийских государственных образований[67], возникавших только в связи с возвышением тех или иных племен или племенных групп, с ограниченными вплоть до конца 1930-х годов (времени открытия и начала разработки нефти) возможностями модернизации, где и сегодня члены местных социумов сохраняют родоплеменную самоидентификацию[68], ни в коей мере не создавал каких-либо возможностей для эволюции этого термина в направлении его трансформации в этноним.

Оправдывая собственные притязания на господствующую роль в пределах Неджда, основатель современного саудовского государства Абдель Азиз Ибн Сауд (1884–1953) заявлял: "Я – араб из лучших арабских семей. Я продвигаюсь к власти потому, что мои отцы и деды с древности известны как правители. Чтобы придти к власти, предназначенной мне Господом, я опираюсь на свойственную мне арабскую честь"[69]. Адекватное понимание смысла этого высказывания возможно только при условии, что *арабская* самоидентификация монарха должна трактоваться как указание на его принадлежность к *бедуинскому* обществу территории, где формировалось саудовское государство и где его род занимал ведущее место в присущей этому обществу социальной стратификации. В дальнейшем же включение термина "араб" в название саудовского государства (*Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя*[70] – *Арабское Саудовское Королевство*) и его распространение на все завоеванные Ибн Саудом территории означало лишь, что заключение "соглашений" с их населением превращало это население в подданных монарха, овеянных славой короля-*бедуина*. По словам официального историка, определение саудовского государства как "арабского" означает, что на его территории проживает "нация арабов, история которых покрыта неувядаемой славой, а их великий язык является языком Благородного Корана"[71].

Саудовское королевство едва ли не единственное арабское "страновое" государство, история которого не имеет продолжения в доисламском прошлом территории, на которой оно существует. Исходным рубежом этой истории всегда выступает дата заключения союза (1744) между М. Абдель Ваххабом, с одной стороны, и основателем первого саудовского государства[72] М. бен Саудом, с другой[73]. В дальнейшем же саудовское "жизнеописание" – это последовательное преодоление препятствий (источником которых всегда были действия Османской империи и ее сателлитов – правителя Египта Мухаммеда Али, например), возникавших перед членами семьи Аль Сауд в ходе созидания устойчивого политического образования в границах нынешнего королевства. Галерея образов тех, кто творил нынешнюю Саудовскую Аравию, включает в себя фигуру вероучителя М. Абдель Вах-

хаба и саудовских монархов, среди которых Абдель Азиз Ибн Сауд занимает центральное место. Эта история внутренне "замкнута", а ее ведущие герои – участники драмы, развивавшейся на далекой окраине современного арабского мира, драмы провинциальной и никоим образом не связанной с внешними по отношению к ней (хотя и расположенными ныне в пределах "арабского отечества") центрами "общенациональной" идеи.

Бедуинские общества и созданные этими обществами монархии становились "неотъемлемой частью" *арабской нации* не в силу внутренних импульсов, определявшихся условиями их собственного развития (любая возможность их эволюции, включая в том числе и процесс созидания местных национальных сообществ, даже в начале XX столетия определялась только вызовами внешнего характера[74]). Начало этому процессу было положено Первой мировой войной, когда концентрировавшиеся в Бейруте и Дамаске сиро-ливанские "арабские" национальные политики начинали говорить о включении Хиджаза в состав будущего "арабского" государства, расширяя границы *арабского отечества*. Точка зрения Н. Азури о возможности возведения на трон в "Арабской империи" выходца из египетской *хедивской* семьи корректировалась – в Хиджазе готовился инспирировавшийся Великобританией бунт, квалифицировавшийся этими политиками как *великая арабская революция*. В этой связи в "исторической Сирии" и возникало внимание к Хиджазу с его "святыми городами" ислама.

"Арабо-национальная" идентификация аравийских государств возникла как один из показателей едва начинавшей свое становление региональной системы международных отношений. Если первоначально это было связано с возможностью создания "арабского" государства в пределах "исторической Сирии", то в дальнейшем с последствиями реализации соглашения Сайкс-Пико и возникновением системы англо-французского мандатного управления, когда саудовская аннексия Хиджаза и провозглашение Ибн Сауда в 1924 г. *Хранителем Двух Святынь*[75] заставляли сирийских "национальных" политиков последовательно приписывать ему (в то время он правил единственным независимым "арабским" государством, если не принимать во внимание североймеменский *имамат*) те же "национальные" качества, что и ранее хашимитскому семейству. Тем не менее этот процесс был двусторонен. Вводя в поле своей эволюции аравийские монархии, региональная система международных отношений все более последовательно заставляла эти монархии рассматривать себя в качестве "арабских" не в "бедуинском", а в "национальном" смысле этого определения. К саудовскому королевству это относилось в первую очередь. Малые монархии побережья Персидского залива обрели независимость только в начале 1960-х годов (Кувейт) или десятилетие спустя.

Становление саудовского королевства в качестве самостоятельного фактора "арабской" региональной системы международных отношений (контакты с различными группами националистов подмандатных территорий "исторической Сирии" здесь были принципиальны) стало реальностью только после аннексии Хиджаза и установления саудовского суверенитета над "святыми городами" ислама. Провозглашая себя в 1938 г. "поборником арабизма", основатель современного саудовского государства нуждался прежде всего в том, чтобы его статус *Хранителя Двух Святынь* был признан в

окружающем королевство пространстве – хашимитские дворы Трансиордании и Ирака в то время еще выдвигали притязания на утраченный ими Хиджаз. Начиная говорить о своих "арабских братьях", саудовский монарх тесно связывал "арабизм" и ислам: "Мы арабы, и мы должны гордиться нашей арабской сущностью, гордиться нашей религией, гордиться призывом Мухаммада, гордиться исламом, сделав веру нашим лозунгом. Гордясь исламом, мы гордимся нашей принадлежностью к арабской нации. Человек должен любить прежде всего свою веру, а затем – родину и нацию"[76]. Но не только прагматические соображения внешней политики определяли вхождение королевства в поле "арабской" (в то время существенно ограниченной) политики.

Принципы формирования саудовского "правящего класса", построенного как взаимодополняющий и взаимозависимый союз семей Аль Сауд и Аль Аш-Шейх (потомки М. ибн Абдель Ваххаба[77]), в течение длительного времени (по сути дела вплоть до 1950-х годов) исключали возможность появления в стране других, сколько-либо активных групп политической элиты. "Национализируя" свою *бедуинскую* самоидентификацию, этот "класс" решал принципиально важную для него задачу. Открытие значительных запасов нефти подталкивало его к проведению внутренней модернизации. Она ни в коей мере не должна была разрушить хрупкое единство созданной в ходе военной экспансии государственной территории и объединенных этой территорией племенных групп. Распространение религиозной легитимации и на процесс *консервативно-охранительной* модернизации должно было содействовать решению задачи сохранения внутренней стабильности. В свою очередь, вхождение в региональную систему международных отношений, основой которого выступала "неизбежность связи между арабизмом и исламом"[78], предполагало расширение сферы саудовского внешнеполитического влияния и, подчеркивая "последовательность" религиозного "выбора" Аль Сауд и в сфере внешней политики, обеспечение устойчивости реформирования государства и общества.

Саудовское королевство становилось субъектом региональных отношений, отталкиваясь от палестинской ситуации времени между двумя мировыми войнами, где все более обострялось арабско-еврейское противостояние. Это было логично и оправданно. В трактовке Ибн Сауда Палестина нуждалась в "защите", поскольку была страной, где находится "Священный Иерусалим – *Аль-Кудс Аш-Шариф*". Эта трактовка и превращала мечеть Аль-Акса[79] в третью по значению мусульманскую святыню (после святынь Мекки и Медины). Религиозная нюансировка палестинских событий связывала хиджазские и иерусалимские святыни ислама, подчеркивая, тем не менее, подчиненное значение мечети Аль-Акса по отношению к ее находившимся под саудовским суверенитетом аналогам. Становясь "защитником" Иерусалима, саудовский монарх стремился внести новые элементы в организацию ближневосточного пространства, где его роль, акцентировавшая "органичность" связи между "арабизмом" и исламом, должна была стать едва ли не решающей. Он, а не правившие в Ираке или Трансиордании хашимиты, выступал в качестве истинного "поборника" арабо-мусульманских интересов. Он обрел власть не в возникших как итог европейской политической гегемонии и зависимых от метрополии политических образованиях,

а в созданной им стране, где легитимность его правления опиралась на "волю Господа", а не на "интриги" западных политиков и подписанные западными дипломатами и другими "арабскими" правителями договоры[80].

В 1945 г. Саудовская Аравия стала одной из стран-основательниц ЛАГ. Одновременно впервые после окончания Второй мировой войны в королевстве произошло существенное увеличение доходов от производства нефти, повышавшееся и в дальнейшем[81]. Сфера саудовской "арабо-исламской" деятельности расширялась. Королевство стремилось стать "центром силы" не только региона Залива и "исторической Сирии", но и более значительного и становившегося (благодаря тенденциям, развивавшимся внутри национальных движений в постепенно возникавших "страновых" государствах) реальностью "общенационального" геополитического пространства.

МАГРИБИНСКИЕ "НАЦИИ": ВОЗНИКНОВЕНИЕ "АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИХ" СООБЩЕСТВ

Страны, обычно объединяемые понятием "Магриб" (прежде всего Тунис, Алжир и Марокко), не могут рассматриваться не только как некое историко-географическое, но и как "национальное" целое. Если их единство и ощущается "общенациональной" мыслью, то это ощущение основано на мифе арабской геополитики – огромный *хартленд*, протянувшийся от "места восхода солнца – *Машрик*" до "места его заката – *Магриб*". Миф бесконечно расширяет пределы "арабского отечества" и состав "арабской нации". Одновременно этот же миф, подчеркивая позднее возникновение идеи принадлежности этого региона к арабскому миру, противопоставляет его колыбели "арабизма" – "исторической Сирии" (а в дальнейшем – аравийским монархиям и Египту). В контексте "общенационального" мифа Магриб далек от центров становления "общенациональной" идеи.

Основатель "арабо-марокканского национализма" и поборник единства Магриба А. Аль-Фаси был откровенен, подчеркивая в конце 1930-х годов, что "магрибинские страны *связаны* (курсив мой. – *Г.К.*) с Ближним Востоком и расположенными там центрами Божественного откровения только огромной пустыней". Продолжая свою мысль, он говорил: "Марокканец на всех этапах развития его страны никогда не подчинялся внешней, а только национальной власти... Он принял ислам, но отказался подчиниться Аббасидскому халифату, как и халифату Омейядскому, правившему рядом с его страной – в Андалусии"[82]. Столь же откровенен был и глава Ассоциации алжирских улемов, ведущая фигура алжирского религиозного реформаторства и национального возрождения шейх А.-Х. Бен Бадис: "Арабский Восток (Машрик. – *Г.К.*) почти утратил представление об арабском Западе (Магрибе. – *Г.К.*). Еще совсем недавно восточноарабская пресса писала о Магрибе не иначе, как об одной из центральноафриканских стран, как о неисследованном крае Африканского континента"[83].

Все три страны Магриба (значительно позднее к ним присоединились Мавритания и, во многом, условно Ливия) стали объектом внимания арабской "общенациональной" политики только во второй половине 1940-х годов, когда речь шла, естественно, о местных национальных движениях. Впро-

чем, и сама эта политика – позднее явление. Вхождение в сферу этой политики инициировалось магрибинскими группами политического действия. Состоявшееся в конце осени 1945 г. совещание представителей ведущих "национальных" партий трех стран (марокканской Истикляль, Партии алжирского народа и тунисского Нео-Дустура) провозглашали свое стремление достичь независимости, опираясь на "общемагрибинское единство" и поддержку ЛАГ[84]. В 1947 г. ЛАГ создала Бюро арабского Магриба, в дальнейшем же в Каире начал действовать Комитет освобождения арабского Магриба. *Июльская революция* 1952 г. придавала контактам магрибинских националистов с ЛАГ оттенок стабильной тенденции – Египет стремился к реализации статуса "центра силы" становившегося "арабским" геополитического региона. Поддержка антифранцузского сопротивления 1954–1962 гг. в Алжире (в начале 1950-х годов в Каире была создана штаб-квартира "внешней делегации" алжирских националистов, а в 1954 г. ЛАГ поставила вопрос о независимости Алжира) лишь стимулировала египетские устремления.

Вопрос, однако, не был связан только с обстоятельствами египетской внешней политики начала правления Г.А. Насера. Эта политика не могла бы стать фактором влияния в регионе Магриба, если бы не присутствие "арабского" компонента (как в форме "лингвистического" выбора, так и исламской "цивилизационной матрицы") в "жизнеописаниях" местных национальных сообществ. Этот компонент в конечном итоге позволяет рассматривать Тунис, Алжир и Марокко в качестве "страновых" государств "арабского отечества". Но как возникал этот компонент в "биографии" каждой из местных "наций"? Как в этих странах происходил процесс этнической мобилизации? Для региона, географически удаленного от центров "арабизма", эти вопросы важны.

К моменту французской оккупации (1881) Туниса и, в дальнейшем, распространения на него системы протектората эта страна обладала важной предпосылкой национальной государственности – господство *бейской* династии *хусейнидов*, лишь условно подчинявшейся Османской империи[85], создало нынешнее территориальное пространство этой страны. На фоне соседних имперских владений и нынешнего Марокко это пространство было этнически однородно. Минимальное берберское присутствие и вкрапления еврейских общин едва ли меняли эту картину. В этом пространстве уже возникал "образованный класс". Реформы *хусейнидского* премьер-министра Хайраддина-паши (1826–1889), во многом идентичные тем европеизаторским преобразованиям, которые в Египте осуществлял Мухаммед Али, создавали в Тунисе "предпосылки формирования административной и интеллектуальной элиты", сплоченной "новым культурно-идеологическим единством"[86] и стремившейся выработать национальное самосознание, в контексте которого ислам и арабский язык должны были играть решающую роль. Изменение политического статуса (параметры которого были идентичны его египетскому аналогу, включая и сохранение института *бейской власти)*, вызванное в конечном итоге (египетский случай повторялся в Тунисе) возникновением проблемы "тунисского долга", не только не вносило серьезных корректив в развитие этого процесса, но и существенно ускоряло его.

Алжирская и марокканская ситуация была принципиально иной. Установление европейской политической гегемонии определяло нынешние

границы этих двух современных "арабских" государств. Если современное алжирское территориальное пространство становилось итогом французской экспансии (начавшейся в 1830 г.), расширявшей на юг, в сторону Сахары, формально османскую и располагавшуюся вдоль средиземноморского побережья провинцию, то франко-испанская гегемония над территориями империи марокканских *алауитских шерифов* сужала сферу политических притязаний этой династии (исключая из нее, в частности, территории современных Мавритании и Западной Сахары). Речь шла и об изменении их юридического статуса – *заморский департамент* Франции в алжирском случае и в марокканском – франко-испанский протекторат (мадридское соглашение 1912 г. окончательно фиксировало границы зон влияния обеих метрополий), где сохранялись основы местной государственности во главе с *алауитским* султаном.

Алжир и Марокко выглядели как действительно *сегментарные* социальные системы. Их этническое и региональное многообразие неотрицаемо. Присутствие значительных берберских анклавов в Алжире (в первую очередь Кабилия) дополняется мощным слоем бербероязычного или этнически берберского населения в Марокко (районы Риф, Атлас и атлантическое побережье – Сус)[87]. Значительные еврейские общины всегда были (а для нынешнего Марокко и остаются) частью демографической структуры стран Магриба, хотя установление европейской политической гегемонии и, как ее следствие, "эмансипация" алжирских евреев, а также, но в определенной мере, евреев Туниса и Марокко, превращали большинство магрибинских еврейских сообществ в ассимилировавшуюся часть европейских колоний (или сферу реализации сионистского "национального" проекта), а не арабо-берберского этнического большинства[88]. Наконец, новый статус Алжира развивал там европейскую *переселенческую* колонизацию[89] (идентичный процесс в Тунисе и Марокко сдерживался рамками протектората), деформируя ход становления местного национального сообщества.

Степень гомогенности обществ всех трех магрибинских стран, конечно же, определяла исходные рубежи начала процесса местной этнической мобилизации. Эти рубежи были различны – 1880-е годы для Туниса (появившееся едва ли не сразу после установления режима протектората движение *младотунисцев*) и только время после окончания Первой мировой войны для Алжира и Марокко[90]. Речь шла о возникновении (или попытках возникновения) первых политических организаций как важнейшем показателе начавшегося национального движения. Разумеется, участники этих организаций испытывали мощное внешнее идейное воздействие (что относилось в первую очередь к Алжиру и Марокко, но в 1920-е годы и к Тунису) – время крушения Османской империи порождало широкий спектр панисламистских воззрений, а российская большевистская революция придавала социальную окраску идеям антиколониализма. Тем не менее значение этих идей, заставлявшее акцентированно подчеркивать роль местного ислама в сохранении национальной самобытности или радикализировать воззрения местных секций французских коммунистов, не должно преувеличиваться. Принципиальнее другое обстоятельство. Внешнее идейное влияние, воздействуя на формирование ведущих компонентов национальной мысли, ускоряло становление групп ее местных носителей и сокращало временные разрывы между

теми фазами, которые обычно проходит любое движение, ставящее своей целью решение задачи этнической мобилизации. Однако это влияние не было причиной возникновения самих национальных движений и, более того, в процессе своей эволюции, отталкиваясь от факта европейской политической гегемонии, в каждой из трех стран эти движения стремились сконструировать современную политическую нацию в тех ее территориальных границах, которые возникали до начала чужеземной экспансии или в ее итоге. Первые выдвигавшиеся ими лозунги включали не только идею "отказа и критики" возникшей в результате этой экспансии ситуации, но и идею "сравнения" местной и европейской реальности, считая, что это путь к реформированию магрибинских обществ[91].

В феврале 1920 г. в Париже была издана книга стоявшего у истоков создания первой современной политической организации тунисского "образованного класса" – партии Дустур[92] А.-А. Ат-Таальби "Тунис – мученик". В ее тексте присутствовала принципиальная для той эпохи фраза: "Стремление ассимилировать и поглотить тунисца фантастично. Оно похоже на стремление японца ассимилировать, например, француза. Решить задачу ассимиляции можно только с помощью насилия, но не политической экспансии"[93]. Иными словами, существование тунисской нации (в своей основе нации "мусульманской" и в силу этого "говорящей по-арабски") – неоспоримая реальность, а невозможность ее ассимиляции означает лишь, что она равновелика французской. Ее нужно возродить. Путь к этому проходит через "разоблачение" системы французского управления и реализацию тех политических свобод ("свобода прессы" в этой связи называлась в первую очередь), которые уже стали неотъемлемым элементом французской жизни.

Но столь же реально и существование алжирской нации. Шейх А.-Х. Бен Бадис не испытывал в этом отношении никаких сомнений – эта нация обладает "родиной", и если "для каждого право превыше всего, то родина – прежде всего". Эту "арабо-мусульманскую" нацию также нужно возродить. Путь к этому проходит "через единство и сплоченность алжирцев, самобытность которых опирается на чистоту веры и благополучие (арабского. – *Г.К.*) языка"[94]. Этап противостояния ассимиляции превращал алжирских *улемов*-реформаторов в центральный элемент антифранцузского национального движения (основанного первоначально на требованиях равноправия мусульман и европейских переселенцев), лишь "постепенно (время 1920–1930-х годов. – *Г.К.*) к улемам стали тяготеть и другие искренние антиколониалисты"[95]. Именно им принадлежал лозунг, на многие годы определивший условия формирования алжирского национального сообщества: "Алжир – моя родина, ислам – моя религия, арабский язык – мой язык"[96].

Кристаллизация современного марокканского национального движения стала итогом *Рифской* войны (1921–1926) в северной (испанской) части Марокко[97] и французской политики в отношении бербероязычного населения Марокко, предусматривавшей подчеркивание берберской специфики как средства для последующей христианизации и ассимиляции этой части марокканского населения (в мае 1930 г. был обнародован *берберский дахир*[98]). В 1929 г. националисты Феса и Рабата, в кругу которых ведущую роль играл А. Аль-Фаси, создали Марокканский блок национального действия, в начале же 1930-х годов окончательно оформили свои требования.

Речь вновь шла о конструировании "нации", ведущим элементом которой должно было стать исповедание ислама. Поскольку, писал А. Аль-Фаси, ислам – "религия большинства марокканцев" – содержит в себе "великий дух прогресса, благодаря которому наши предки смогли создать мусульманскую цивилизацию, а ее главное достоинство – гуманизм", постольку эта религия и должна стать "основой подлинного марокканского патриотизма"[99]. Этот патриотизм опирается, продолжал он, на "марокканскую землю и порожденную ею психологию марокканца"[100]. Его мысль последовательно развивалась. Акцент, поставленный на исламе, приводил к арабскому языку, поскольку этот язык "укрепляет религиозную принадлежность марокканцев", а "языковое и религиозное единство" суть "наличия нации"[101]. Изучение арабского языка (и "обучение" на нем) откроет перед марокканцами "арабскую и марокканскую историю" – "не простое перечисление фактов, а источник опыта и будущих практических выводов", включая и знакомство с "нашими арабскими братьями на Востоке (Машрике. – *Г.К.*)"[102].

Методы конструирования каждого из трех магрибинских национальных сообществ заранее исключали из их рядов европейских переселенцев и ассимилированных евреев-автохтонов (напоминая в этом отношении свой египетский аналог). Ислам и основанная на нем "арабская" культурная матрица проводили естественный водораздел между ними и арабо-берберским этническим большинством. Вместе с тем процесс стягивания внутренне разнородных социумов (в алжирском и, особенно, марокканском случае) или более быстрой модернизации[103] (тунисский вариант) предполагал превращение одного из сегментов каждого из этих социумов в центральное звено возникающих наций. Это вновь напоминало развитие событий в Египте или "исторической Сирии", но в магрибинском контексте появление носителей нациеобразующей "миссии" имело свою специфику и свои собственные последствия.

В тунисском варианте возникновения центрального звена "национальной" конструкции речь шла о радикальной трансформации национального движения, важнейшим показателем которой, как отмечал известный французский специалист по Магрибу, становилось "появление и резкое увеличение числа выходивших из масс малых *лидеров* (выделено в тексте. – *Г.К.*). На первый взгляд, они стихийно составили целое поколение, но на самом деле в них воплотилась внезапно возникшая и ранее сдерживавшаяся сила"[104]. Ж. Берк писал о поколении Нео-Дустура. В марте 1934 г., покинув ряды старой Дустуровской партии, адвокат Х. Бургиба (1903–2000), в дальнейшем бесспорный руководитель тунисского национального движения и вплоть до начала ноября 1987 г. президент Туниса, в противовес ей создал "Новый Дустур". Он и его единомышленники были уроженцами экономически развитого Сахеля (восточное побережье Туниса), исторически зоны расселения "морисков – выходцев из мусульманской Испании"[105]. Новое поколение тунисского "образованного класса" было объединено не только единством происхождения из одного из регионов страны, но и учебой в созданном еще в эпоху реформ Хайраддина-паши столичном колледже "Ас-Садикийя", формировавшем этот "образованный класс"[106]. Провозглашая "союз интеллигенции и народа" и выдвигая на передний план социальное обрамление (в названии партии присутствовал эпитет "социалистиче-

ская") национальной доктрины, *неодустуровцы,* создавшие охватывавшую всю страну организационную структуру, начинали движение в направлении той фазы национальной мобилизации, которая вела к обретению "страновой" независимости.

"Нация", которую в итоге должно было оформить "национальное" же государство, разумеется, сохраняла скреплявшие ее основы – религию и арабский язык. *Неодустуровцы* продолжали традицию и одновременно корректировали процесс национального строительства. На протяжении всей эпохи движения к независимости, да и в дальнейшем, Х. Бургиба делал акцент на факте существования "тунисской нации" как итога становления "тунисского национализма". Эта "нация – единый и здоровый организм, каждая живая клетка которого играет ту роль, которая определена ей ее природой"[107].

Она обретала галерею исторических фигур-"знаков", в ряду которых присутствовали портреты Ганнибала, Югурты[108] и св. Августина[109]. Внутренняя противоречивость этой галереи очевидна. Карфагенский полководец и нумидийский царь, конечно же, сражались против римлян, но Карфаген и Нумидия были историческими противниками, и падение первого было бы немыслимо без союза римлян и этого берберского государства. Однако миф обладал собственной, далекой от рациональности логикой: лидер Нео-Дустура нуждался в таком доказательстве длительности "национальной" истории, которое позволило бы ему придать исламу (и принесенному им арабскому языку) значение всего лишь одного (но не решающего) фактора становления "нации". Ислам переставал быть явлением публичным, уходя в сферу частной жизни объединенного им человеческого сообщества. Фигура же св. Августина, уроженца уже римского Карфагена, одного из величайших деятелей католицизма, выводила это сообщество из самоизоляции лозунга "отказа" времени старого Дустура, делала его открытым Европе и миру и позволяла (из соображений сугубо прагматических) говорить (и после обретения в 1956 г. независимости) о "бикультурности нации" и ее арабо-французском "билингвизме".

Алжирский вариант центрального звена конструируемой "нации" был иным. "Сегментарность" алжирского арабо-берберского этнического большинства должна была определить (и определяла) ведущую роль фактора религии и основанной на ней "арабской" цивилизационной матрицы в процессе противостояния этого большинства европейской *переселенческой* колонии. Все та же "сегментарность" на протяжении времени между двумя мировыми войнами закрепляла ведущую роль *улемов* и в поддержании статуса ислама, и в сохранении (не на официальном, а потому очень низком уровне) арабоязычного образования. Если в этот период идея "алжирской нации" и продолжала существовать, то ее сохранение было обязано *улемам*, обеспечивавшим мобилизацию (поддерживавшуюся иными группами политического действия) алжирцев под лозунгами "уважения ислама" и создания "арабских школ"[110].

Развитие европейской колонии все более усиливало экономическую, социальную и культурную маргинализацию арабо-берберского большинства. Эта ситуация порождала порой стремление к едва ли не полной ассимиляции, отвергавшей даже постановку вопроса о существовании "алжирской на-

ции”[111]. Но равным образом эта маргинальность способствовала усилению влияния алжирской секции компартии Франции (с 1936 г. самостоятельная коммунистическая организация) в Алжире и французских коммунистов в среде значительной колонии алжирских трудовых эмигрантов в метрополии. “Классовый” (и в конечном итоге ассимиляторский) подход к идее “алжирской нации” был методом действия возникшей в Париже в первой половине 1920-х годов “Североафриканской звезды”, вплоть до середины 1930-х годов работавшей под патронажем коммунистов, или поддерживавшей с ними тесные отношения[112]. Оба этих направления, в свою очередь, сужали возможности алжирского национального движения и выводили из сферы его действия значительные группы его потенциальных сторонников.

Маргинальность арабо-берберского большинства, как и его этнокультурное многообразие, были в конечном итоге причиной длительности процесса вызревания той группы национального действия, которая смогла бы взять на себя роль центрального звена будущего “национального” сообщества. Только в конце 1930-х годов, если использовать выражение отечественного исследователя, произошел “*националистический сдвиг* (курсив в тексте. – *Г.К.*) в идеологии и практике алжирского антиколониализма”[113]. Этот сдвиг определяли события в метрополии: крушение правительства Народного фронта привело к запрету деятельности “Североафриканской звезды”. С опекой коммунистов было покончено – появилась Партия алжирского народа (ППА[114]). Наследуя опыт коммунистов, она создала разветвленную организационную структуру своих ячеек и сохранила приверженность марксистскому дискурсу. Однако ППА не была единственным показателем “националистического сдвига”. На политической арене арабо-берберского Алжира появилось Движение за торжество демократических свобод (МТЛД[115]) и его военное, состоявшее из отслуживших во французской армии алжирцев крыло[116].

Обе создавшие коалицию партийные структуры обращались к “арабской и мусульманской алжирской нации”. Присутствие в руководстве обеих структур значительной группы выходцев из Кабилии (в первую очередь в военном крыле МТЛД[117]) заставляло ее еще более жестко подчеркивать свой цивилизационный выбор. Эти структуры начали *национальную революцию* 1954–1962 гг., ставшую событием “общеарабского” масштаба. Ее победа ознаменовала независимость новой “арабской” страны, возглавленной Фронтом национального освобождения (ФНО), партией-коалицией сил, присоединившихся к инициаторам антифранцузского вооруженного сопротивления. Эта страна, как подчеркивала принятая в сентябре 1963 г. первая алжирская конституция, была “неотъемлемой частью арабского Магриба и арабского мира”. Ее “национальным и официальным языком” провозглашался арабский, ислам же становился основным источником “ее духовной силы”[118]. Марокканский вариант появления центрального звена местного “национального” сообщества демонстрировал собственную специфику.

Современное национальное движение формировала торгово-предпринимательская страта *фаси* (включая и род А. Аль-Фаси), концентрировавшаяся в одной из исторических столиц Марокко – Фесе[119]. Составившие эту страту (ее ядром были несколько исторически давно принявших ислам еврейских семейств) семьи были богаты – итог длительной традиции участия

в международной торговле – и по-мусульмански образованы. Семейные узы связывали их с султанской *алауитской* династией. Протекторат, конечно же, менял направление их хозяйственной деятельности – экономическая монополия Франции вытесняла их в сферу внутренней торговли, недвижимости и сельского хозяйства. Светские франкоязычные школы снижали значение мусульманского образования. *Фаси* обращались к политике. Утрачивавшийся престиж компенсировался той ролью, которую они начинали играть в процессе конструировавшей "нацию" этнической мобилизации.

Конечно же, Марокканский блок национального действия, а в дальнейшем Национальная партия и, наконец, возникшая в 1944 г. основная политическая партия Марокко, самим своим названием – "Истикляль"[120] поставившая вопрос об обретении независимости, создавались и финансировались *фаси*[121]. Инициировавшийся ими процесс этнической мобилизации развивался под лозунгами приверженности исламу, включая в том числе и требование развития отвечающего современным задачам образования на арабском языке. Однако сама идея ислама как основы "марокканской нации" предполагала, что сторонники-последователи А. Аль-Фаси должны были оставаться лояльными султану (после независимости – королю). *Алауитская* династия легитимировала свое правление происхождением от Пророка, а монарх был одновременно *амир аль-муаминин* – главой объединяющей всех его подданных религиозной общины и в этом качестве символом единства "национальной" территории и объединенного ею человеческого сообщества. Верность трону приобретала еще большее значение в силу не раз возникавшего противостояния между султанской властью и ведущей метрополией.

Речь шла, однако, не только об этом, хотя и важном, обстоятельстве. Деятельность создававшихся *фаси* политических структур развивалась в пределах зоны французского протектората. Там, опираясь на экономические возможности *фаси* в окружающем Фес сельском пространстве, вербовались сторонники этих структур. Ими были в первую очередь берберы-*суси* – жители атлантического побережья, составившие в конечном итоге основную фракцию активистов "Истикляль". Но сфера деятельности *фаси* оказывалась ограничена. Она не распространялась на зону испанского протектората, из нее исключался юг страны, наконец, влияние *фаси* было минимально и на северо-востоке, в районах, граничащих с Алжиром. Во всех этих районах существовала собственная система лояльностей, сохранявшая в том числе и влияние вождей берберских племен. *Алауитский* же монарх был связан с нотаблями всего Марокко сложной иерархической системой господства и подчинения, он оставался центром, господствовавшим в общемарокканском масштабе.

Обретение политической самостоятельности (1956) не меняло сложившейся ранее картины. *Фаси* лишь с большой долей условности могли претендовать на роль центрального звена марокканского сообщества. Регионалистские и этнические разломы вызывали к жизни новых акторов политического процесса и их политические организации, стремившиеся, в свою очередь, сыграть роль центрального элемента "нации", создавая собственные варианты ее конструкции или выдвигая самостоятельный (берберский) "национальный" проект. Однако возможность реализации их начинаний всегда и едва ли не в полной мере была связана с позицией монарха.

"АРАБИЗМ": "ОТЕЧЕСТВО" И "СТРАНОВЫЕ" ГОСУДАРСТВА В РЕАЛИЗАЦИИ "ОБЩЕНАЦИОНАЛЬНОЙ" ИДЕИ

Итоги Палестинской войны 1948–1949 гг. вновь корректировали границы "арабского отечества" – в пределах части *исторической Палестины* возник Израиль.

Претендующая на выражение "общенациональной" идеи интерпретация событий в Палестине конца 1940-х годов исходит из того, что эти события были *ан-накба – катастрофой*. Менялись не только границы "отечества", территория еврейского государства разрывала *пространственное* единство арабского мира, отделяя Машрик от Египта и Магриба. Одновременно возникновение этого государства корректировало этноконфессиональную карту Ближнего Востока и Северной Африки. Исход арабского (в первую очередь мусульманского) населения из *исторической Палестины* порождал проблему палестинских беженцев и в качестве ее параллели последовательное разрушение исторически древних и значительных (в Ираке и Северном Йемене, в частности) еврейских общин.

Для арабского мира возникновение Израиля создало прецедент религиозно-этнического партикуляризма. Еврейское государство, как подчеркивали "национальные" политики, формировалось не как результат развития "национальных чувств", созидающих "этническое единство". Оно имело своим источником "чувство принадлежности к религии". "Арабское отечество" оказалось перед угрозой вызова этнокультурного, конфессионального или регионалистского партикуляризма. Израиль создавал "пример" для "партикуляристов" (идея "ливано-маронитской" специфичности и курдский "этнонационализм" в Ираке назывались в этой связи в первую очередь). Международное же признание появившегося в пределах арабского "национального" пространства "чужеродного" для него политического образования[122] означало "готовность" внешних сил восстановить политическую гегемонию над "арабским отечеством". После 1948 г. палестинская проблема (включая и вопрос арабских беженцев) скрепляла "арабское отечество". Отношение к ней становилось фактором, определявшим "арабский" характер составлявших его "страновых" государств. Разумеется, в последующем позиция некоторых из этих государств в отношении Израиля менялась. Сегодня она варьируется от признания его существования *де-факто* до установления с ним дипломатических отношений[123]. Однако идея "защиты" прав палестинцев (в том числе и поддержание контактов с ООП в качестве "выразителя" этих прав, а также Палестинской Национальной Администрацией на Западном береге р. Иордан и в секторе Газа как "преддверия" будущего палестинского "странового" государства) и сегодня остается инструментом консолидации "арабского отечества".

В свою очередь, в начале 1950-х годов "общенациональная" интерпретация итогов Палестинской войны влекла за собой мысль о том, что ответом на *катастрофу* должно стать "возрождение и мобилизация возможностей нации" (Г.А. Насер и "алжирская революция" рассматривались в этой связи как наиболее яркие показатели этого процесса)[124]. Арабский мир вступал в

эпоху "героического" противостояния *империалистическому* миру Запада (его *продолжению* или *плацдарму* в арабском мире – Израилю) и его *региональным* союзникам. "Общенациональная" мифология подвергалась радикальной правке. Список этих союзников включал тех, кого теперь называли *помещичье-буржуазными* кругами – те "правящие классы", которые возглавили арабские страны после обретения ими независимости. Они провозглашались непосредственными виновниками и военного поражения в Палестинской войне, и создания Израиля. "Общенациональная" идея радикализировалась, ее социальный компонент обретал *социалистическую* окраску, когда ликвидация последствий *катастрофы* объявлялась задачей *трудового* народа.

Реалии арабского мира 1950–1960-х годов давали основания для появления такой интерпретации. В конечном итоге военное поражение армий государств–членов ЛАГ[125] в Палестинской войне 1948–1949 гг. было фактором, стимулировавшим процессы социальной мобильности во всех участвовавших в ней арабских странах. Там возникали контрэлитарные группы "новых" арабских националистов, претендовавших (что не означало, что их устремления были повсюду успешно реализованы) на то, чтобы стать центральными звеньями местных национальных сообществ. Структурно эти группы были разнообразны – самостоятельные объединения армейских офицеров или коалиции военных и гражданских политических активистов–сторонников "идеологических партий"[126]. Оба этих варианта вытекали из предшествовавшей эволюции арабских стран, определявшей самоидентификацию местных национальных сообществ. Если первый из них был представлен египетскими "Свободными офицерами (в дальнейшем и одноименной организацией М. Каддафи), то второй – сирийскими и иракскими баасистами и алжирским ФНО.

Эти группы целенаправленно обращались к социальному компоненту национальной идеи. Статус их членов был далек от того, чтобы считать их частью привилегированного класса, по своему происхождению они были связаны с провинцией (а порой и с непрестижными религиозными меньшинствами). Возлагая вину за поражение в Палестинской войне и возникновение Израиля на традиционные "правящие классы", "новые" арабские националисты обращались к социальной риторике, становившейся для них основным инструментом легитимации их прихода к власти. Радикализация "общенациональной" идеи была следствием внутренней трансформации "страновых" национализмов.

ЕГИПЕТ: "СТРАНОВОЙ" НАЦИОНАЛИЗМ И ФОРМИРОВАНИЕ "АРАБСКОГО" ОТЕЧЕСТВА

Казалось бы, июльский военный переворот 1952 г. (*революция 23 июля*, как ее квалифицирует египетский официальный дискурс), совершенный "Свободными офицерами" под руководством Г.А. Насера, содействовал окончательной кристаллизации "арабского" характера Египта. Однако, уже придя к власти, Г.А. Насер подчеркивал, что "поражение в Палестине" не входило в число "тех источников, которые питали поток революции".

В лучшем случае оно "ускорило его движение"[127]. Это было важное замечание, имевшее не менее серьезное продолжение: "Я... был твердо убежден, что битва в Палестине ... была вызвана... интересами самообороны"[128]. Далее же, развивая свою мысль, Г.А. Насер в своей важнейшей работе "Философия революции" (но только один раз) квалифицировал Палестину в качестве "не чужой (для египтянина. – *Г.К.*) территории"[129]. Но впервые *революционный* египетский лидер характеризовал египтян как "арабский народ в Египте" (это лексическое выражение несло в себе, тем не менее, многогранную смысловую нагрузку. – *Г.К.*), подчеркивая, что "революция 23 июля" 1952 г. "раскрыла подлинную (арабскую. – *Г.К.*) идентичность Египта" только в начале 1960-х годов, когда была создана ОАР[130]. Подтверждали ли эти слова вхождение Египта в поле "арабской нации"? Вне сомнения. Выступая по случаю XIII годовщины революции, египетский президент подчеркивал: "Арабский характер Египта – не проблема политики или тактики. Это – вопрос судьбы, смысла существования и жизни стоящей в одном строе единой нации (арабской. – *Г.К.*), объединенной единой борьбой и единым будущим"[131]. Но важнее другие обстоятельства – поздний приход египетского лидера к идее "арабизма"[132] и понимание Г.А. Насером "арабского" элемента египетской идентичности.

Г.А. Насер последовательно вписывал себя в галерею египетских национальных политиков-автохтонов – он всего лишь продолжал дело А. Орабипаши и С. Заглула[133]. Но из этой галереи он не менее последовательно удалял Мухаммеда Али. Этот властитель Египта и созданная им династия, пусть даже она и "пыталась приукрасить кое-что, следуя модам девятнадцатого столетия", представляли "феодальную тиранию". Эта тирания, инициированная мамлюками и турками и персонифицированная иноземными правителями, открыла путь к порабощению Египта англичанами. Впрочем, Египет, начало которому было положено "эпохой фараонов", всегда был страной, через которую лежал "путь захватчиков", он слишком часто становился "добычей авантюристов". Миссия же, которую возлагал на себя Г.А. Насер, как раз и состояла в том, чтобы завершить начинания своих предшественников – "генетически" связанных с Египтом патриотов, исключив даже потенциальную возможность возвращения к прошлому. Впрочем, его собственное (как и его соратников по организации "Свободные офицеры") появление в галерее "подлинных" патриотов этой страны меняло эту галерею. Если С. Заглул представлял в ней опиравшихся на *хедивский* двор провинциальных нотаблей, то Г.А. Насер – провинциальных разночинцев (он говорил о том, что его "отец был мелким служащим", а дед "феллахом", сам же он "дорос до подполковника"[134]), поднимавшихся на вершину власти вопреки воле традиционного "правящего класса" и насильственно низвергая этот "класс".

Совершенный им и его сторонниками государственный переворот был *революцией*[135], потому что выступление армии было событием "египетской национальной" жизни. Ликвидировав "чужеземную монархию", оно возвратило стране подлинное "право на самоуправление, узурпированное тираном". Одновременно же это выступление было "египетской социальной революцией", поскольку, осуществив ограниченную (направленную против социальной опоры королевского двора) аграрную реформу (а в дальнейшем

и вытекавшую из задач искоренения иностранного господства над египетской экономикой национализацию крупнейших предприятий, банков и компаний, а также Суэцкого канала), оно расширило внутреннее содержание этого "самоуправления". Провозгласив "неотъемлемое право" египтян быть "хозяевами собственной страны", *революционное* руководство Египта завершило процесс формирования "египетского национального" сообщества, конструируя его на тех основах (ислам, ксенофобия), которые всегда определяли развитие египетского "странового" национализма. Это сообщество обрело "государство всего (египетского. – *Г.К.*) народа" – "рабочих и феллахов, служащих и студентов, владельцев капитала и интеллигенции", "бедняков и немощных, сильных и богатых". Качеством этого государства становилось то, что оно "служит всей нации"[136]. Это высказывание означало лишь, что процесс огосударствления окончательно вытеснил и из сферы хозяйственной деятельности, и из демографической структуры населения Египта иностранные колонии, египетский социум стал национально и религиозно однороднее. Социальный аспект действий Г.А. Насера был инструментом египетской "национальной" мобилизации.

Если окружение Г.А. Насера и использовало для решения выдвигавшихся им внутренних (включая расширение доли государственного сектора в экономике), а также и внешних задач заключавшиеся им внешнеполитические союзы, то идеология их партнеров (Советского Союза в первую очередь) ни в коей мере не была источником мировоззренческих взглядов египетских националистов. Совпадение некоторых параметров советского опыта и методов действия насеровского окружения (жесткое противостояние идейным противникам, создание партии мобилизационного типа) вовсе не означало, что оно определялось заимствованием советской модели развития. Это совпадение лишь вытекало из одинаково стоявших и перед Советским Союзом, и перед Египтом (а также другими арабскими странами, не только советскими партнерами, но порой и теми, которые квалифицировались прежней великой державой в качестве "консервативных") задач внутренней модернизации и созидания гомогенного национального сообщества.

Обращение же Г.А. Насера и его окружения к идее "арабского отечества" также определялось задачами египетской внутренней и внешней политики, которые кристаллизировались задолго до июльских событий 1952 г. В основе этого обращения лежало то, что в "Философии революции" египетский лидер называл, касаясь Палестины, "интересами самообороны". Если интересы *египетского* национального сообщества требовали защиты его широко понимаемого "права на самоуправление" (в дальнейшем и осуществлявшихся в стране преобразований – "социальной революции" и строительство "кооперативного социализма"[137]), то его опора на "круг арабских стран"[138], граничащих с Египтом и связанных с ним "крепкими духовными и материальными узами" (религиозные узы играли в этой связи ведущую роль), становилась неизбежна. Для Г.А. Насера Египет – центр этого круга, не только потому, что он – "место встречи и пересечения мировых коммуникаций", но и в силу того, что, став первой страной региона, где была совершена "национальная" и "социальная революция", Египет стягивал региональное пространство. Богатства региона (нефть в этой связи называлась

в первую очередь) могли превратить центральное звено арабского мира (Г.А. Насер, разумеется, говорил и о самом этом мире) в весомую международную силу. "Нефть – кровеносная артерия цивилизации, – писал он, – без продуктов которой не могут существовать ни огромные промышленные предприятия, ни сухопутный, воздушный или морской транспорт, ни вооружение". Отсюда вытекало, что ни одна из арабских стран "не может держаться независимо от других; ни одна из них не может быть изолирована, как остров, затерянный в просторах океана".

Насеровское понимание и видение "арабского отечества" (далекое от какой-либо детальной разработки или программного оформления) всего лишь восстанавливало те идейные мотивации, которые в конце 1930-х годов определяли заинтересованность египетского "странового" национализма в арабском мире. Хотя внутриегипетское обрамление этой заинтересованности и подвергалось трансформации (огосударствление концерна "Миср"), задача экономической экспансии в направлении окружающего Египет географического пространства оставалась прежней. Прежней оставалась и легитимация этой экспансии. Ею было основанное на исламе единство цивилизации[139]. Даже если в эти мотивации и вносились некоторые элементы коррекции (указание на то, что Израиль является "детищем империализма" и в этой связи "врагом" для Египта и окружающего его географического пространства[140]), это не означало, что точка зрения египетского лидера в отношении существования "арабского отечества" (и, соответственно, "арабской нации") была идентична арабской "общенациональной" мысли. Быть может, он и приходил к выводу (как свидетельствуют некоторые пассажи цитируемой работы) о том, что "район", где расположены "Дамаск, Бейрут, Амман", и представляет собой "единое целое", но главное для него заключалось в решении в этом "районе" египетских *национальных* задач[141].

Но "круг арабских стран" был не более чем одним из "кругов", в которых Египет был обязан осуществлять то, что Г.А. Насер называл "интересами самообороны" своей страны. Он сосуществовал с "кругом Африканского континента", это было объяснимо обстоятельствами предшествовавших этапов развития египетского "странового" национализма: "Нил ... берет свое начало в самом сердце континента", в глубь Африки простираются границы Судана, "нашего любимого брата". Наконец, третий "круг" Г.А. Насер называл "кругом наших братьев по вере", обращающихся "вместе с нами к той же Кибле[142], к Мекке и набожно, с благоговением" шепчущих "те же самые молитвы"[143]. Египет стремился к превращению в "центр силы" не только *арабского* геополитического пространства (где формировался миф этой страны как "ведущей", наиболее "развитой" и "мощной" арабской державы), но и *африканского*, а также *мусульманского* мира.

Египетская внешняя политика времени Г.А. Насера становилась важнейшим фактором формирования "арабского отечества". Спектр ее воздействия на современный арабский мир был многообразен и многолик. Однако его характерной чертой выступало то, что эта политика была связана с нарушением заключенных ранее международных соглашений, как и в дальнейшем расшатыванием сложившейся региональной системы международных отношений. Иными словами, процесс участия *революционного* Египта в становлении этого "отечества" нес на себе очевидный оттенок антизападно-

го и антиизральского (что доказывало деятельное участие египетской дипломатии в создании в 1964 г. Организации освобождения Палестины – ООП) негативизма. Если Палестинская война 1948–1949 гг. и не была (как следовало из слов Г.А. Насера) непосредственной причиной внутриегипетских изменений, то в рамках внешнеполитического курса египетской *постреволюционной* элиты противостояние Израилю становилось важнейшим инструментом конструирования "арабского отечества". Антизападная (включая и ее конкретное антиизраильское преломление) основа его созидания, отвечая в определенных исторических обстоятельствах египетским "центросиловым" устремлениям (но очень часто и устремлениям других членов арабского сообщества), не означала совпадения и, тем более, тождества между целями, выдвигавшимися в связи с ней различными "страновыми" национализмами. Само же отсутствие этого совпадения означало невозможность становления "арабского" геополитического пространства, объединенного общими задачами.

Осуществленная в 1956 г. национализация Суэцкого канала, а также противостояние попытке Великобритании и Франции (остававшихся метрополиями для Южного Йемена, "малых" государство зоны Залива и Магриба) восстановить существовавшее ранее положение, которая была поддержана Израилем, стремившимся исключить инфильтрацию палестинских *федаинов* из контролировавшего Египтом сектора Газа (для арабского "национального" дискурса – *тройственная агрессия* 1956 г.), превращали Г.А. Насера в ведущую фигуру мифа "арабского отечества". "Общенациональное" значение его личности повышала поддержка движения к независимости трех стран Магриба (Г.А. Насер становился едва ли не первым египетским политиком, говорившим об "арабской" принадлежности этих стран[144]. Наконец, Г.А. Насер создал ОАР (формирование которой инициировали различные, включая баасистов, группы сирийского "странового" национализма). Арабское общественное мнение оценивало ее создание как первый шаг на пути к реализации лозунга "единства отечества". Присоединение к ОАР (на правах ассоциированных членов) Северного Йемена и Ирака (после *антихашимитской* революции в июле 1958 г.) ставило вопрос о сохранении независимости Ливана[145], судьбе хашимитской монархии в Иордании и об изменении баланса сил на Аравийском полуострове.

В сентябре 1961 г. в итоге совершенного в Сирии государственного переворота сирийско-египетское "органическое единство"[146] было разрушено. Крушение ОАР отчетливо показало, что между устремлениями различных в своей основе "страновых" национализмов существуют серьезные противоречия[147]. Тем не менее развал этого государственного образования не стал ударом по престижу египетского лидера. Вина за произошедшее возлагалась на возникший в Сирии *режим отделения* – "орудие буржуазно-помещичьих кругов". Сохранивший название единого государства Египет оставался, по словам Г.А. Насера, "опорой арабской свободы, укрепляющей дальнейшее движение арабов по пути единства и справедливости"[148]. Отказываясь от каких-либо новых вариантов объединения с теми или иными арабскими странами (что не исключало провозглашения с некоторыми из них федеративных связей), египетский лидер акцентировал "социальный" элемент в сфере проводившейся им внешней политики. Разделение арабско-

го мира на "прогрессивные" и "консервативные"[149] государства (в равной мере и на "прогрессивные" и "консервативные" силы в рамках того или иного "странового" национализма) становилось элементом и египетского официального дискурса, и египетской политической практики. В основе этого разделения лежал насеровский эвфемизм – "интересы самообороны" Египта[150]. Реализация этих интересов предусматривала, по выражению Г.А. Насера, "трансформацию июльской революции в общеарабскую народно-патриотическую революцию". Эта трансформация привела бы "к единству нации, обусловленному социальным началом и противостоянием колониализму", но равным образом и "необходимостью ликвидации реакционных и отсталых режимов и классов"[151].

Эпоха Г.А. Насера была тем периодом в развитии арабского геополитического пространства, когда ЛАГ трансформировалась в орудие египетской политической гегемонии. "Арабское отечество" не только оформлялось как производное от структурирующей его державы, но и на основе "конфликтной" реализации ее "страновых" интересов. Появление ООП в регионе "исторической Сирии", попытки использования Египтом "панарабских" групп или политических партий в Тунисе (фракция С. бен Юсефа в рядах Нео-Дустура) и Марокко (Национальный союз народных сил во главе с М. бен Баркой), а также саудовских "красных принцев" Т. бен Абдель Азиза и, наконец, египетско-саудовское противостояние 1960-х годов в связи с Северным Йеменом становились наиболее яркими подтверждениями методов этой "конфликтной" реализации. Однако вопрос был связан не только с теми или иными методами действия страны, стремящейся стать ведущим элементом арабского мира. "Стягивавшееся" *постреволюционным* Египтом "арабское отечество" должно было включить в себя провозглашавшиеся абсолютными "антагонистами" государства. Арабское геополитическое пространство осмыслялось как "двухполюсное". Сама возможность его конструирования и дальнейшего существования опиралась на "неизбежность" конфронтации составлявших его взаимодополнявших и одновременно противостоявших друг другу и руководствовавшихся собственными "страновыми" интересами "прогрессистов" и "консерваторов". Уже на эту схему налагалось соперничество двух полюсов в системе международных отношений времени холодной войны потому, что одним из последствий курса Г.А. Насера стало не только количественное, но и качественное изменение действовавших в арабском регионе внешних акторов.

Поражение Египта (как и нескольких других арабских стран) в ходе очередного раунда военного противостояния с Израилем – июньской войне 1967 г. ознаменовало собой начало изменения конструкции "арабского отечества". Трансформировались задачи "странового" национализма. Развитие его египетского варианта после 1973 г. было тому наиболее ярким (но не единственным) подтверждением. Изменение приоритетов внутреннего развития (акцент, поставленный А. Садатом на хозяйственной и политической либерализации), как и ориентиров внешней политики (сужение контактов с Советским Союзом, расширение связей с Соединенными Штатами и установление отношений с Израилем) предполагали обращение (даже при условии беспрецедентной потери влияния в арабском мире, включая и исключение из ЛАГ) к *египетской*, а не *арабской* риторике[152].

Господство *египетской* риторики в период нахождения у власти президента А. Садата отнюдь не означало, что Египет прекращал идентифицировать себя в качестве "арабской" страны. Более того, ее превалирование не было длительно, интересы "странового" национализма (включавшие в первую очередь использование египетского экономического и культурно-образовательного потенциала) требовали не только поддержания, но и расширения контактов с окружающим страну геополитическим пространством. При этом отношения с Соединенными Штатами и Израилем становились для Египта одним из инструментов влияния на процессы, развивавшиеся в арабском мире. Путь к восстановлению этого влияния пролегал не только через отказ от претензий на *революционное* лидерство в масштабах всего "арабского отечества" (время Г.А. Насера), но и коррекцию *египетской* ориентации "странового" национализма (эпоха А. Садата). После 1981 г. (приход к руководству Х. Мубарака) Египет превратился в посредника при решении наиболее серьезных конфликтных ситуаций (ирано-иракская война 1980-х годов, израильская оккупация южного Ливана, содействие началу палестино-израильских контактов), а затем, после восстановления в 1988 г. членства Египта в ЛАГ и возвращения ее штаб-квартиры в Каир в инициатора наиболее существенных действий арабского мира по решению региональных конфликтов. Речь шла об участии вместе с монархиями Залива в международной коалиции сил, содействовавших освобождению Кувейта, а также в Мадридской конференции по Ближнему Востоку, положившей начало арабо-израильскому урегулированию.

Арабская самоидентификация Египта продолжала оставаться фактором политики. "Египетский народ, – подчеркивала принятая в 1981 г. конституция, – часть арабской нации. Он стремится к ее всеобъемлющему единству"[153]. Однако эта "арабская" самоидентификация частична. Важнейший государственный документ не содержит никакого упоминания существования "арабского отечества" и, тем более, указания на принадлежность к нему Египта. Более того, даже если "египетский народ" и определяется как "часть арабской нации", он сохраняет свой особый, специфический статус. Место его обитания – "земля, где взошла заря истории и цивилизации"[154]. На "земле Египта" этот "народ, помнящий о своем вечном духовном наследии", трудится "на полях, заводах и учреждениях науки". Здесь, в Египте расположено его "отечество".

Текст конституции последовательно фиксирует этапы развития Египта, создавая неразрывную ткань исторической памяти. "Рациональное зерно идей" революции "23 июля 1952 г." – "основа национального сплочения". В контексте этих идей (вытекающих в конечном итоге из "вечного духовного наследия народа") исламу принадлежала ведущая роль. Он – маркер "египетской личности". Благодаря исламу эта "личность" связана с "арабским языком"[155]. Египетская экономика остается "социалистической", основанной на принципах "справедливого удовлетворения потребностей", а жизнедеятельность общества определяется "общественно-этическими устоями", резюмируемыми конституцией как "социальная солидарность" и предполагающими сохранение патерналистского отношения государства к его гражданам[156]. Даже если предшествовавший принятию основного закона период развития и содействовал появлению новых определений экономики (сохра-

няя свой "социалистический" облик, она становилась "демократической") и условий функционирования национального социума ("политический плюрализм"), эти определения сопровождаются или мусульманской риторикой (хозяйственная жизнь допускала только "законное приобретение дохода"), или ограничиваются заботой о сохранении "национального единства" ("политический плюрализм" может развиваться на основе "приемлемых для социума общественно-этических устоев")[157].

Последующее воскрешение термина "арабское отечество" в "национальном" дискурсе вновь предполагало, что непосредственно окружающее Египет геополитическое пространство важно для страны, прежде всего в контексте "решения задачи возрастания экономической и политической мощи государства"[158]. Прежняя формула Г.А. Насера обновлялась и была в большей мере, чем раньше, ориентирована на внутренние нужды Египта. Она предполагала "получение отдачи от связей с регионом"[159], большую сбалансированность в отношениях с окружением страны. Египетская политическая элита более не стремилась *революционно* изменить окружающее сообщество. Реинтерпретируя "ценности революции 23 июля", она подчеркивала значение своей страны в качестве той силы, которая "стоит на страже прав арабской нации и ее достоинства"[160]. Формируя "арабское отечество" (но одновременно развивая связи с "африканским" и "мусульманским" сообществами), нынешний египетский "правящий класс" прагматичен: он следует принципу достижения консенсуса в отношениях с ведущими центрами арабского мира. Отныне это "отечество" – "полицентрично", а роль, которую Египет в нем играет, заключается, с одной стороны, в том, чтобы сохранить существующее положение его "полицентричного" равновесия, а с другой, содействовать (сохраняя отношения с Израилем и развивая связи с Соединенными Штатами) ликвидации конфликтов (включая ситуацию в Ираке), которые способны нарушить это равновесие[161].

БААСИСТСКАЯ ДОКТРИНА "НАЦИОНАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ": СИРИЯ И ИРАК

К моменту своего превращения в господствующую политическую силу Сирии и Ирака ПАСВ имела программно оформленное видение "арабского отечества" и тех задач, решение которых, как предполагали теоретики партии (прежде всего основатель и ведущий идеолог М. Афляк), возлагалось на эту группу политического действия. Это видение отталкивалось от мысли о том, что процесс "арабского возрождения" далек от завершения, от особого характера "арабской цивилизации" и, наконец, от идеи "социализма". Детальная разработка этих положений была естественна – баасисты действовали, опираясь на длительную традицию этнической мобилизации под лозунгами "арабизма"[162].

Реальное "возрождение" нации возможно лишь тогда, когда она покончит с хозяйничаньем чужеземцев и их региональных "сателлитов". Путь к этому пролегает через осуществление "арабского единства", способного создать взамен группы разрозненных, "ориентированных" на Запад и "подчиненных" ему государств мощный, обладающий огромными людскими и ма-

териальными ресурсами, независимый от Запада как хозяйственно, так и политически центр мирового развития – "отечество", которое должно было быть "арабским" и "для арабов". "Арабом" же является тот, кто "говорит по-арабски, живет или стремится жить на арабской земле и верит в то, что он принадлежит к арабской нации". И напротив, тот, кто "призывает к созданию или вступает в расистскую антиарабскую группировку, кто иммигрировал в арабское отечество с целью его колонизации", заслуживает "насильственной высылки" за пределы арабского мира.

Возникновение "отечества" придало бы новые импульсы развитию подлинно "национальной" цивилизации. Наконец, "социализм" – "стержень арабского национализма" представлял собой "идеальную систему, позволяющую арабскому народу осуществить свои возможности, раскрыть свои таланты, гарантировать нации поступательное движение вперед как в сфере материального производства, так и духовного творчества и создать узы подлинного братства между составляющими эту нацию личностями". Этот постулат был неизбежным итогом внутреннего развития дискурса ПАСВ. Провозгласив антинародную сущность имущих классов, партия должна была придти к идее опоры на "трудящееся большинство" нации. Заявив о своем стремлении добиться хозяйственной независимости от Запада (приходя к власти в Сирии и Ираке, баасисты инициировали расширение экономических, как и политических отношений с Советским Союзом, включая и целенаправленные контакты с правившей там партией), баасисты требовали пересмотра сложившихся региональных и мировых хозяйственных связей. Поскольку эти связи предполагали дальнейшее расширение сферы действия рыночных отношений, постольку баасисты становились движением, ориентированным на этатистскую экономическую политику.

В момент своего оформления баасистская доктрина вводила жесткое противопоставление между "независимым единым арабским государством" и "арабскими страновыми образованиями". Тем не менее контекст концептуальных установок ПАСВ включал в себя упоминание о важности внутренней политики в рамках каждого из этих "образований" при условии, что она служит "высшим арабским интересам". Но даже будущее "арабское государство" представало как "децентрализованное", почти как конфедерация "парламентских" самоуправляемых административных "образований". Законность территориального пространства каждого из них становилась свершившимся фактом, но при условии, что все эти "образования" станут полем деятельности местных отделений ПАСВ.

Баасисты (в 1940-е годы всего лишь небольшая группа интеллигенции, объединенная в одну из многих партийных структур Сирии и Ирака[163]) видели себя центральным и, что не менее важно, организующим звеном этого сообщества. "Возрождение нации способно стать реальностью тогда, когда развитие свободной личности гармонически совпадает с общенациональными интересами". Они считали себя "новым поколением арабов", воплощающим "живую арабскую историю, восставшим против мертвой реакции и искусственного прогресса" и считающим, что "миссия арабов" стала "игрушкой политиков", всего лишь "говорящих о национализме, но всем своим поведением противостоящих ему"[164].

К 1960-м годам эта прагматически продуктивная идея оказалась в центре внимания сирийских армейских офицеров алавитского происхождения (в дальнейшем из их среды выделился клан Х. Асада) и их иракских коллег–выходцев из суннитского клана Такрити, в своей окончательной форме представленных С. Хусейном. Эти офицеры, а не основатели партии, осуществив военные перевороты в двух государствах и став организующим началом гетерогенных в своей основе пространств обеих стран, стали претворять ранее выработанную концепцию. Это означало прежде всего, что осуществлявшаяся под их руководством практика реального "странового" национального и государственного строительства вносила в эту концепцию принципиально важные изменения.

В июле 1970 г. и в марте 1973 были приняты соответственно временная конституция Республики Ирак и постоянная конституция Сирийской Арабской республики. Основные законы обеих стран апеллировали к "революционным" изменениям в их жизни – "славной революции семнадцатого–тридцатого июля"[165] 1968 г. в иракском случае и "коррекционного движения шестнадцатого ноября 1970 г." в сирийском[166]. Если для Ирака речь шла о втором приходе баасистов к власти, то для Сирии о государственном перевороте под руководством Х. Асада. Оба этих документа, принимавшихся в ситуации, когда в обеих странах развивались процессы частичной экономической (а в оказавшемся более устойчивым в сирийском случае и частичной политической) либерализации[167], предполагавшей установление хозяйственных контактов с государствами Запада, реально демонстрировали итоги изменений, вносившихся в баасистскую доктрину[168].

Оба конституционных акта демонстрировали движение каждого из уже самостоятельных баасистских партийных образований по пути придания их территориальному пространству действительно легитимного статуса. Сирийская конституция определяла страну, основным законом которой она выступала, как "народно-демократическое и социалистическое суверенное государство". Его столицей становился Дамаск[169]. В свою очередь, иракский основной закон провозглашал Ирак "суверенной народно-демократической республикой", столицей которой был Багдад[170]. Жители обеих стран становились их "гражданами", а их государственные границы превращались в незыблемые. Каждая из стран обретала собственный гимн и флаг. Тем не менее принципиальная установка баасистской программы 1950-х годов, жестко разводившая понятия "государство" и "политическое образование", не уходила в прошлое. Ведущие элементы общебаасистской политической речи присутствовали в обоих государственных документах.

Сирийская конституция определяла Сирию как "часть арабского отечества", а ее народ как "часть арабской нации, работающую и борющуюся за достижение ее всеобъемлющего единства". При этом полное игнорирование национальных чаяний неарабских меньшинств (курдов, ассирийцев, армян) было очевидной реальностью, оправдывавшейся задачей сохранения "арабского единства" страны, в которой, естественно, не должно было быть места и "конфессионалистскому регионалистскому сепаратизму". В свою очередь, "народ" Ирака провозглашался "частью арабской нации", а "основной целью" Республики Ирак становилось "создание единого арабского государства". Формально в Ираке существовал курдский "автономный район"

и национально-культурная автономия "меньшинств" – ассирийцев, армян, туркоманов (фиксировавшиеся основным законом). Но подавление курдского "этнического сепаратизма" (уничтожение гражданского населения на севере страны, насильственные депортации, распространявшиеся и на ассирийцев и туркоманов) были обычной практикой иракского баасистского режима.

Важнейший элемент баасистской риторики – утверждение незавершенности арабского национального возрождения оставался реальностью. Он, вне сомнения, продолжал сохранять ведущее положение в контексте менявшейся политической речи каждого из двух баасистских партийных образований. Но, конечно же, этот элемент внутренне трансформировался. Речь шла уже не о том, чтобы придти к власти, а, напротив, о том, в какой мере уже обретенные обеими ветвями баасизма властные функции могли быть использованы в интересах легитимации каждого из обоих баасистских режимов. Поворот в этом направлении был особенно заметен в иракском случае. Уже в первой половине 1970-х годов местное баасистское руководство провозглашало: "Арабская революция ... шла по пути, который характеризовался деятельностью в политических и географических рамках арабских регионов ("страновых" государств. – *Г.К.*) с целью ликвидации региональных препятствий и подготовки условий для единства между ними. Революция не пошла другим путем – путем восстания в какой-либо части арабского отечества, которое бы вышло за существующие политические и географические рамки... и продолжало бы... распространяться вплоть до... осуществления задач освобождения и единства"[171]

Практика "страновой" этнической мобилизации меняла и апелляцию обеих фракций ПАСВ к арабской цивилизационной специфике. Баасисты в Ираке провозглашали ислам "государственной религией"[172], что было беспрецедентно для традиционной речи ПАСВ. Но столь же беспрецедентны были и положения сирийской конституции, подчеркивавшей, что ислам является "религией президента республики", а "мусульманская юриспруденция" рассматривается в качестве "основного источника законодательства"[173]. Обращаясь к мусульманскому наследию, сирийские и иракские баасисты, разумеется, отвечали на бросавшийся им вызов политического ислама. Но этот ответ не был бы возможен, если бы в (несомненно, светском) дискурсе партии не были заложены казавшиеся ранее маргинальными элементы риторики. Слова основателя партии М. Афляка о том, что "ислам – это история, язык, философия, система ценностей и мировоззрение арабской нации"[174], обретали в новых условиях развития баасизма принципиальное значение.

Основные законы провозглашали социальную направленность обоих государств. Они становились образцом "арабского социалистического" хозяйствования для окружающего их региона. Иракская конституция была в этой связи более чем красноречива: "Государство планирует, ориентирует и руководит национальной экономикой в интересах ... созидания социалистического строя, основанного на научных и революционных принципах ... и реализации арабского экономического единства". Однако вновь в доктрину баасизма вносились важные изменения. "Собственностью народа", переданной в "непосредственное управление центральной власти Республики Ирак",

провозглашались только "природные богатства и основные средства производства". Государство вместе с тем "поощряло и поддерживало все формы кооперации в сфере производства, распределения и потребления". В свою очередь, "частная собственность и личная хозяйственная инициатива" могли поддерживаться государством только при условии, что они "не противоречат и не наносят ущерба плановым принципам экономики" в силу того, что собственность квалифицировалась конституцией как "социальная функция, способствующая реализации целей общества и программ государства"[175]. Конституция же Сирии провозглашала: "Экономика государства – плановая и социалистическая, призванная уничтожить все формы эксплуатации". Речь, разумеется, шла и о том, что планирование преследует своей целью "достижение экономической интеграции в пределах арабского отечества". Ее положения как в отношении подходов властных структур страны к кооперативным формам собственности, так и частной, рассматриваемой в качестве средства развития "плановой экономики", были идентичны соответствующим статьям основного закона Ирака[176].

При всем очевидном сходстве и основ легитимации власти (обращение к авторитету однажды свершенной "революции"), и постулатов доктрины эволюция сирийского и иракского вариантов этнической мобилизации была иной, чем ее египетский аналог. Эпоха либерализации (1970–1980-е годы) – в обеих странах никоим образом не снижала (как это было в Египте 1970-х годов) значения арабской "национальной" самоидентификации обеих стран, а лишь конкретизировала суть арабского "цивилизационного" наследия, в той или иной степени выдвигая ислам (всегда присутствовавший в египетской "страновой" самоидентификации) в качестве его существенного компонента. Отличие баасистской модели мобилизации от египетской (как при Г.А. Насере, так и в условиях *постнасеровской* эволюции) определялось и характеристиками социумов обеих "баасистских" стран, и направленностью местных вариантов формально "национальной" идеологии.

Этнически и конфессионально сирийское и иракское общества были более гетерогенны, чем египетский социум. Конечно, политическая гегемония прежней европейской метрополии (как и время пребывания в составе Османской империи) оказывала свое воздействие на становление территориального пространства Египта. Тем не менее этот процесс куда как больше опирался на фактор эндогенного характера – длительность существования египетской цивилизации. Возникновение же Сирии и Ирака и в качестве территориальных пространств, и в качестве государств было обязано в первую очередь не вызывавшим их к жизни внутренним обстоятельствам, но причинам, которые были связаны прежде всего с европейской экспансией. Признание сирийскими и иракскими баасистами легитимности своей власти в обеих странах (политически прагматичного по своей сути) становилось в конечном итоге их признанием "законности" тех границ, ликвидация которых является одним из важнейших положений общебаасистской доктрины.

В свою очередь, введение ислама в круг определений "арабского" цивилизационного наследия вытекало из необходимости активного противостояния местным исламистским движениям (шиитским политическим партиям в Ираке или сирийским "братьям-мусульманам"), бросавшим в конце 1970-х – начале 1980-х годов жесткий вызов обеим ветвям ПАСВ. Наконец, сохране-

ние апелляции к "арабизму" (впрочем, в сирийском случае и к исламу) было необходимо как в Сирии, так и в Ираке (хотя и в разной степени, а также в связи с разными обстоятельствами) для того, чтобы придать законность власти выходцам из среды меньшинств. Разумеется, эти меньшинства – суннитский клан Такрити и алавитский клан Х. Асада – были различны по социальному статусу (суннитское большинство Сирии всегда отрицало мусульманскую принадлежность местных алавитов). В свою очередь, доктрина, отвергавшая конфессиональную лояльность и противопоставлявшая ей принадлежность к "нации", превращала "правящий класс" обеих стран в приемлемую для местных обществ группу политической элиты.

Баасистская доктрина была направлена на то, чтобы трансформировать Сирию и Ирак в эффективные "центры силы" (в случае же Ирака после освобождения оккупированного им в 1990 г. Кувейта речь также шла и о восстановлении его региональных "центросиловых" возможностей) окружающего их пространства. При этом в основе стремления баасистского руководства обеих стран к их превращению в такие "центры" лежала необходимость вынесения паллиативно решенных проблем гомогенизации местных социумов за пределы их территорий. Если формально таким пространством выступало все "арабское отечество" (и Сирия, и Ирак идентифицировали себя в качестве "патриотической и национальной крепости арабского отечества"[177]), то в реальности оно было ограничено в сирийском случае пределами "исторической Сирии"[178] и в иракском (до свержения С. Хусейна) – "Благодатного полумесяца"[179].

Баасистская "национальная" деятельность всегда была инструментом реализации интересов "странового" национализма. Иракские притязания на Кувейт (высказывавшиеся уже в 1930-е годы) и оккупация этой страны в 1990 г. оправдывались необходимостью "восстановления" территориальной целостности Ирака. Продолжавшаяся на протяжении 1980-х годов ирано-иракская война (воскрешавшая мифологию арабского завоевания Сасанидской империи) легитимировалась с иракской стороны необходимостью "освобождения Арабистана". Наконец, сирийский "страновой" национализм и воплощавшая его региональная политика рассматривали Ливан в качестве "интегральной" части "исторической Сирии", квалифицируя эту страну как "наследие" политики французских мандатных властей, направленной на создание в границах "исторической Сирии" конфессиональных *квазигосударств*. В свою очередь, "нелегитимность" создания Израиля все тот же сирийский "страновой" национализм доказывал и с помощью утверждений о том, что Палестина только "южная часть исторической Сирии". Сложившаяся система региональных международных отношений, возникавшая в связи с европейской экспансией в направлении Ближнего Востока, подвергалась делегитимации и предполагала радикальный пересмотр ее основ. Но как раз в этой связи и определилась важнейшая задача этнической мобилизации – обеспечение "национального" единства Сирии и Ирака и придание "законности" правящим там режимам.

"Национально" окрашенная идеология была орудием становления и Сирии, и Ирака в качестве центров "стягивания" части пространства Машрика. Но баасизм в качестве основы этого "стягивания" по-разному нюансировался обоими "страновыми" национализмами. Если в сирийском случае он

никогда не выходил за пределы пространства "исторической Сирии", то в иракском же – не был ограничен лишь территорией "Благодатного полумесяца", объединявшего Ирак и "историческую Сирию", но был направлен и в сторону Залива (включая и Иран). Для обеих стран понимание содержания термина "арабское отечество" оказывалось далеким от того, чтобы рассматривать его в качестве совпадающего или тождественного. Более того, если иракская экспансия в направлении Залива превращала его в конкурента тех "центров силы", сфера притязаний которых связана в первую очередь с Аравийским полуостровом, то действия сирийского и иракского "странового" национализма в пределах "исторической Сирии" трансформировали оба баасистских режима в порой бескомпромиссных конкурентов. Список сфер их "конфликтного взаимодействия" был действительно огромен. Он включал паритетность жесткой антиизраильской риторики, стремление установить контроль над ООП, в том числе и на основе создания исповедующих баасизм проиракских и просирийских фракций в ее рядах, сирийскую военную оккупацию Ливана и проводившуюся каждым из обоих баасистских режимов своей "особой" политики в отношении Иордании.

МАГРИБИНСКИЙ "АРАБИЗМ": МЕСТО В АРАБСКОМ МИРЕ

В 1962 г. Алжир стал суверенным государством, лидеры которого (прежде всего А. Бен Белла) подчеркнуто декларировали "свою принадлежность к арабизму и исламу", отвергали "экономический либерализм" и делали "социалистический выбор", вдохновлявшийся опытом Кубы и югославского "рабочего самоуправления"[180]. Страна, которая только начинала движение к созданию государственных институтов, "без власти и экономики", где "миллионы" граждан еще вчера сражались против метрополии или были брошены французскими властями в "концлагеря и тюрьмы", где царил "дух регионализма" как форма "борьбы за власть и богатство" и только "армия оставалась единственной стабильной силой и условием успеха"[181], нуждалась в собственном идеологическом оправдании. Ее элита не только продолжала сложившуюся ранее традицию конструирования "национального единства" (ислам и арабизм). Антифранцузское сопротивление и сопровождавшая его деградация ценностей общества меняли социальное обрамление этой традиции. Требование равенства для всех жителей прежней "заморской территории" Франции трансформировалось в наиболее радикальный вариант "социалистического выбора".

Бывший заморский департамент Франции провозглашал себя "нацией, связанной с арабским отечеством, неотъемлемой и неразрывной частью которого эта нация является"[182]. Алжир "арабизировался". Язык Корана должен был стать для страны не просто альтернативой языку бывшей метрополии, но в конечном итоге и берберским диалектам, а также арабскому *диалектальному койне*, став языком, позволяющим вернуться к арабоязычной "высокой культуре" времени до французского завоевания. Однако алжирский арабизм имел четкие "страновые" пределы. Эта нация была единым гомогенным и ведущим свою историю из глубин "нумидийской" древности сообществом, а "не совокупностью многих народов или амальгамой расовых

групп". Один из наиболее принципиальных документов времени независимости – Национальная хартия ФНО 1976 г. констатировал не только ушедшие в прошлое призывы создания сообщества, способного включить в себя как арабо-берберское население, так и европейских переселенцев, но и вновь возникшую реальность – исход европейцев (и евреев) из Алжира был завершен.

Квалифицируя "алжирскую нацию", Хартия подчеркивала ее "арабо-исламский характер". Ислам выступал в качестве одного из "основополагающих элементов исторической сущности нации". Это вероисповедная доктрина способствовала тому, что "нация смогла преодолеть попытки империализма исказить ее целостное бытие". При этом избиравшийся этой нацией "социализм" ни в коем случае не был "материалистической философией". Напротив, провозглашавшееся целью его созидания избавление общества от "эксплуатации человека человеком" определялось необходимостью развития "духовной жизни личности". Сама же возможность "социалистического строительства" едва ли не полностью зависела от "расцвета исламских ценностей – одного из важнейших элементов, формирующих алжирскую личность". Иными словами, матрица алжирского "арабо-исламского социализма" становилась наиболее адекватным вариантом конструирования "странового" национального сообщества. Процесс этого конструирования требовал преодоления многочисленных внутренних разломов внутри провозглашавшегося единым социума. Они же порождали противоречия внутри еще переживавшего процесс своего становления "правящего класса", что становилось поводом для проведения курса "малого великодержавия"[183] в магрибинском региональном масштабе.

Национальная хартия ФНО подчеркивала, что "алжирская революция не только опиралась на эффективную солидарность братских арабских стран в годы освободительной войны", но, добившись успеха, "сможет внести свой вклад в укрепление стратегической мощи ведущих антиимпериалистическую борьбу арабских стран". Это был ожидаемый вывод. Помощь (в том числе и военная) со стороны насеровского Египта, как и "прогрессивных" арабских стран, была фактором поддержки антифранцузской вооруженной борьбы. Арабский выбор Алжира (в какой-то степени подобный его региональным сирийскому и иракскому вариантам) был прокламируемой "стратегией". Утверждения о "нумидийских" корнях "алжирской нации" (идентичные и для Туниса), квалификация страны в качестве "сердцевины Магриба" были способом легитимации этой "стратегии". Используя "общенациональную" риторику, Алжир стремился стать "центром", стягивающим магрибинское региональное пространство[184]. В пределах этого пространства должен был возникнуть созданный "революционным" путем "Великий Арабский Магриб". Если в регионе Машрика "арабским" объединяющим началом выступал палестинский вопрос (в различных его аспектах), то в Магрибе, удаленном от места развития ведущего конфликта арабского мира, алжирский "арабский" дискурс акцентировал идею "прозападной" ориентации Туниса и Марокко, как и "просионистские" тенденции лидеров этих стран[185].

Алжирские региональные претензии не были безосновательны. Значительная территория и население, мощная и боеспособная армия, огромные

запасы природного газа, экспорт которого позволял вести первоначально успешную индустриализацию и содействовать росту сельскохозяйственного производства, – все эти факторы расширяли степень воздействия "арабского" Алжира на окружающее его региональное пространство. Это воздействие включало и территориальные претензии к обеим соседним странам, как и определявшиеся этими претензиями попытки силового давления на них. Роль Алжира как регионального "центра силы" поддерживалась его широкими контактами с Египтом Г.А. Насера (что вовсе не означало превращения этой страны в египетского сателлита[186]) и Советским Союзом. В целом магрибинская ситуация радикально менялась. Показателем ее изменения было усиление "арабских" тенденций в практике деятельности и официальном дискурсе Туниса и Марокко.

Еще в сентябре 1959 г. раскол в марокканской "Истикляль" вызвал к жизни новую партию – Национальный союз народных сил (НСНС). Ее возглавил М. Бен Барка. Речь шла о первой попытке численного большинства – *суси* – ведущей марокканской группы политического действия создать собственную организационную структуру, противостоящую *фаси*. Однако орудием действия М. Бен Барки (представлявшего НСНС в Движении неприсоединения и ставшего вице-президентом Движения афро-азиатской солидарности) был "арабизм", противопоставлявшийся им расплывчатому "страновому" марокканскому "национализму". "Арабский" выбор М. Бен Барки[187] означал, что его партия – "инструмент революции"[188], "продолжающая бой за национальное освобождение Марокко, за то, чтобы его независимость была наполнена реальным содержанием"[189].

Конечно, появление марокканского НСНС было одним из свидетельств того, что в *постреволюционном* Египте начинали видеть в Магрибе часть "арабского отечества". Впрочем, М. Бен Барка и не скрывал симпатий к египетскому лидеру. Чтобы "освободить" Марокко, подчеркивал он, нужно было "идти по пути Г.А. Насера", последовать "примеру арабских братьев в деле Суэцкого канала", ставшего "первой брешью в той цитадели, которую империализм возвел вокруг арабо-африканского мира"[190]. Тем не менее в начале 1960-х годов НСНС и ее лидер все более обращались к теме "алжирской революции". Алжирское антифранцузское сопротивление было центром притяжения для апеллировавших к "общенациональной" идее групп магрибинской оппозиции. М. Бен Барка провозглашал безусловную поддержку "алжирскому народу, борющемуся за свое освобождение и создание Единого Магриба как части общеарабского братства"[191]. Обретенная Алжиром независимость усиливала апелляцию к "общенациональной" идее.

В 1963 г. НСНС открыто заявлял о том, что марокканский режим – это "власть ретроградов", "персонифицирующая себя в качестве агента неоколониализма", что ставило перед партией задачу его "уничтожения"[192]. Ему на смену должен был придти "режим, основанный на арабском социализме", поскольку "социализм" способствовал "успешному строительству нового Алжира"[193]. Революционное низвержение "власти короля и его феодального окружения", писал М. Бен Барка, откроет путь к "подлинному союзу братских алжирского и марокканского народов, единых в их стремлении создать Великий Магриб как продолжение построенного на революционных основах Арабского союза"[194].

М. Бен Барка не был, конечно же, сателлитом Алжира. Он действовал на поле марокканской политики, а это поле было естественным пространством реализации его видения места собственной регионально-этнической группы в конструкции марокканской "нации". Он следовал уже сложившейся модели этой "нации", всего лишь усиливая "арабский" элемент ее самоидентификации. Однако его деятельность была одним из примеров открытой апелляции не к королевскому трону, а внешней, "арабской" силе, рассматривавшейся им (вопреки уже сложившейся традиции местной политики) в качестве орудия поддержки. Естественно, что деятельность НСНС – "партии марокканского народа, исключая эксплуататорские классы, феодалов-землевладельцев и крупную паразитическую буржуазию"[195], могла создать серьезный прецедент внутримарокканской дестабилизации, разрушая уже сложившиеся формы "странового" национального единства[196].

Сохранение основ "странового" национального единства (и в этой связи решение проблем взаимоотношений с Алжиром) заставляло марокканскую монархию более акцентированно подчеркивать собственный "арабский" выбор. Это был единственный способ не только канализации устремлений внутренней оппозиции, в поддержке которой (реальной ли, мнимой ли) всегда обвинялась алжирская сторона, но и реализации марокканских региональных интересов. В их ряду вопрос о Западной Сахаре и алжирской поддержке фронта ПОЛИСАРИО, приобретший особую актуальность уже во второй половины 1960-х годов, занимал, конечно же, ведущее место. Сохраняя тесные отношения с Францией, развивая контакты с Соединенными Штатами, королевство во многом активизировало арабское направление своей внешней политики[197], добиваясь признания своих претензий на Западную Сахару. Одновременно монархия превращала вопрос об этом, в недавнем прошлом "заморском" владении Испании в "национальное дело", позволявшее не только исключить леворадикальные группы из числа акторов внутренней политики, но и, начиная процесс "охранительной" либерализации, сплотить вокруг трона крупнейшие партии страны в их качестве выразителей интересов различных сегментов марокканского социума[198].

Большая степень гомогенности тунисского общества во многом иначе нюансировала влияние алжирских "арабских" региональных претензий на ситуацию во второй "консервативной" стране Магриба. Всеобъемлющая монополия власти Нео-Дустура не скрывала вместе с тем главной характеристики этой партии: она оставалась "партией-конгломератом", построенной на основе внутренней иерархии лояльностей. Это означало, что объединенные ею выходцы из различных районов страны (прежде всего Сахеля), испытывая мощное внешнее воздействие, могли обращаться к тем положениям партийной доктрины, которые способствовали бы их выдвижению на вершину аппарата управления партией и государством. Обрамленный "социалистической" риторикой (и первоначально, как и в марокканском случае, вызванный политикой насеровского Египта) "арабский" выбор был для этого наиболее адекватным инструментом действия.

Практически весь период тунисского внутриполитического развития 1960-х годов проходил под знаком "социалистического эксперимента" А. Бен Салаха[199], предполагавшего активное вмешательство государства в экономику, включая проведение индустриализации и кооперации. По опре-

делению отечественного автора, это был "социализм национального развития"[200], как и форма укрепления "национального единства"[201], развивавшаяся на основе "арабизации" страны. Из галереи "национальных" образов, созидавших "тунисскую национальную личность", исчезал св. Августин, место которого занимал Ибн Халдун[202]. Тунис обретал черты "арабо-исламского" государства, восстанавливая отношения с Египтом и ведущими странами Машрика и принимая все большее участие в решении вопросов, связанных с арабо-израильским противостоянием. Более того, усиливавшаяся в 1970-е годы тенденция к "либерализму" (и в этой связи активизация связей с Западом) в сфере хозяйственного управления и внутренней политики все так же облекалась в "арабо-исламские" формы "восстановления" единства "национального" социума.

Противодействие алжирским региональным устремлениям становилось едва ли не главной задачей, объединявшей внешнеполитические усилия "правящих классов" Марокко и Туниса. Орудием этого противодействия была идея общемагрибинского регионального союза. Речь шла, естественно, об "арабском Магрибе", который не мог не быть частью "арабского отечества". Однако его пытались создать "консервативные" государства, никогда не порывавшие связи с Западом и не считавшие необходимым расширять круг действующих в регионе внешних акторов. "Арабский Магриб" в его марокканском и тунисском понимании должен был стать такой формой регионального взаимодействия, которая заранее исключила бы возможность социальных потрясений или внешней агрессии в отношении их территории. Идея такого регионального союза не несла в себе "революционного" начала, превращаясь в элемент "консервативно-охранительной" стабилизации. При этом, однако, понимание "арабского Магриба" географически расширялось, включая в себя *джамахирийскую*[203] Ливию, рассматривавшуюся и в Тунисе, и в Марокко в качестве естественного противовеса Алжиру.

Антимонархический военный переворот, осуществленный в сентябре 1969 г. группой "Свободных офицеров" во главе с М. Каддафи (а в дальнейшем и эволюция Ливии)[204], был едва ли не последним аккордом "арабской" политики Г.А. Насера. Одним из ее непосредственных итогов было возникновение центров "странового" национализма (кроме Ливии или Алжира речь могла идти, например, и о Южном Йемене), развитие которых предполагало, тем не менее, более или менее четкое выражение тенденции к соперничеству с Египтом на основе все того же акцентирования социального обрамления "общенациональной" идеи. Случай Ливии времени конца 1960-х – 1980-х годов в этом отношении наиболее показателен. Однако в этот период в арабском мире, где после смерти Г.А. Насера (1970) все большую роль начинали играть "консервативные" государства, действия М. Каддафи[205] (как и его "социалистические" начинания) могли рассматриваться как в лучшем случае карикатура на египетские притязания.

Время "социального" обрамления арабского национализма уходило в прошлое, внося необратимые изменения и в понимание путей конструирования самого "арабского отечества". Конечно, *джамахирийский* вариант "социальной справедливости" (воплощавшийся в лозунге М. Каддафи "партнеры, а не наемные рабочие"[206]) или методы конструирования "страновой" нации, опиравшиеся на религию и "арабизм" в качестве выражения идеи "пле-

менного братства", когда эта "нация" возникала как производное от сложившейся родоплеменной иерархии[207], содействовал сохранению внутренней стабильности и легитимировал власть выходца из провинциального племенного союза. Вместе с тем исключение Ливии из поля активной межарабской политики ни в коей мере не компенсировалось притязаниями М. Каддафи на роль лидера левых сил арабского мира или Средиземноморья (эти силы во все большей мере маргинализировались), как и его претензиями на ведущее положение в масштабе все более размывавшегося "третьего мира", представленного Движением неприсоединения.

Идея создания "арабского" магрибинского союза вводила Ливию в круг региональной (и косвенно – общеарабской) политики. События 1980-х годов становились тому очевидным подтверждением – снималась острота тунисско-ливийских территориальных споров, Ливия все более поддерживала Марокко в вопросе о Западной Сахаре, что создавало предпосылки отхода Мавритании от курса на поддержку Алжира. Участие Ливии в решении проблем магрибинской политики начинало содействовать (первоначально медленно) восстановлению ею связей с западноевропейскими странами (в частности, бывшей метрополией – Италией) и постепенному выходу из международной изоляции.

В 1989 г. был создан Союз Арабского Магриба (САМ). Эта организация включила в свои ряды Марокко, Тунис, Ливию, Мавританию и Алжир. Ее документы провозглашали задачу "упрочения братских арабских уз", связывающих магрибинские государства, достижения ими "прогресса и процветания", а также укрепления мира в регионе "на основе справедливости и права"[208]. Формированию САМ не только содействовала крупнейшая "консервативная" держава арабского мира – саудовское королевство. Возможность его создания стала реальностью прежде всего после того, как в Алжире, пользуясь словами отечественного исследователя, произошла "смена приоритетов развития"[209], определявшаяся все большей неэффективностью государственного сектора, увеличением внешнего долга, ростом военных расходов и, наконец, кризисом в сфере сельскохозяйственного производства[210]. Итогом сложившейся ситуации стал беспрецедентный вызов власти со стороны различных потоков оппозиции, действующей как под лозунгами политического ислама, так и берберской национально-культурной автономии. Впрочем, оба этих потока стали реальностью и в других странах САМ (исламский и берберский ренессанс в Марокко, а также исламский, вызвавший вмешательство армии в политическую жизнь страны и повлекший за собой в 1987 г. отстранение от власти Х. Бургибы – в Тунисе). В свою очередь, экономическая стагнация и социальный коллапс стали реальностью Ливии уже в конце 1980-х годов. САМ как форма основанного на "арабизме" внутрирегионального сотрудничества в определенной мере был призван смягчить ситуацию в создавших его странах.

Тем не менее в деятельности этой организации продолжали превалировать определившее ее создание негативные факторы. Она так и не стала межгосударственным союзом, определяющим региональное сотрудничество. Напротив, каждая из стран–членов САМ (Ливия не является здесь исключением) в значительно большей мере заинтересована в самостоятельном развитии отношений с Европейским Союзом или Соединенными Шта-

тами, чем с другими странами региона или с государствами Машрика, что в конечном итоге вытекает из потребностей "странового", а не "арабского" национализма. Магрибинское региональное пространство продолжает оставаться периферией "арабского отечества". Самоидентификации ведущих стран САМ являются тому подтверждением.

Идентифицируя марокканское государство, его конституция всего лишь подчеркивает статус арабского языка в качестве "официального" средства коммуникации (ислам, конечно же, провозглашается "государственной религией") и называет страну "частью Великого Арабского Магриба"[211]. Но в равной мере это относится к Алжиру (конституция 1996 г. подчеркивает, что "принципиальными составляющими его идентичности выступают ислам, арабизм и *амазигизм*"[212], а "Алжир – страна ислама, интегральная часть Великого Магриба и арабская страна"[213]) и Тунису ("религия Туниса – ислам, его язык – арабский", "Тунисская республика составляет часть Великого Арабского Магриба", ее народ "принадлежит к арабской семье"[214]).

Принадлежность стран Магриба к арабскому миру определяет сделанный в прошлом "лингвистический" выбор. Эта форма самоидентификации игнорирует основополагающие элементы "общенационального" дискурса – "арабское отечество" и "арабская нация", придавая указанию на "арабский" характер" страны (в случае Алжира) и на принадлежность к "арабскому" сообществу (в случае Туниса) оттенок очевидной расплывчивости. В свою очередь, отсутствие даже этих незначительных по своей сути элементов самоидентификации в марокканском случае приобретает оттенок едва ли не двусмысленности. Эта двусмысленность становится действительно очевидной. Марокканская конституция, определяя государство, подчеркивает, что оно – "африканская" держава[215], алжирская же – видит страну не только "арабской", но "средиземноморской и африканской"[216]. Размытость "арабской" идентичности магрибинских стран вызывает к жизни сомнения в их принадлежности к "арабскому отечеству", часто воспринимаемому в Магрибе в качестве "региона Ближнего Востока", противопоставляемого "Северной Африке"[217].

"АРАБИЗМ" И ИСЛАМСКОЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ НАЧАЛО: САУДОВСКАЯ "СТРАНОВАЯ" ВЕРСИЯ

Сегодняшняя саудовская самоидентификация исходит из того, что крупнейшая держава Аравийского полуострова – "консервативное государство". В рамках этого самоопределения цивилизационное начало является ведущим. Королевство "руководствуется идейными нормами ислама, содействуя их повсеместному распространению и защите"[218]. Для саудовского "правящего класса", возникавшего как союз между, с одной стороны, *кочевнической* аристократией и, с другой, мусульманскими законоучителями, "арабские национальные" ценности действенны не в силу их "социального" характера, а тесной связи между ними и религией. Религия определяет саму возможность существования этих "арабских" ценностей. Она же становится и "источником социальной справедливости"[219].

"Консервативность" саудовского государства – это "устойчивая" стабильность цивилизационного (формально далекого от какой-либо возможности реинтерпретации) начала в контексте избранной его элитой самоидентификации. Выдвижение же этого начала в качестве инструмента действия и внутри страны, и в границах "арабского отечества" превращает Саудовскую Аравию в носителя освященной "Божественным благоволением"[220] *миссии*, существенно отличающуюся от любого другого "странового" государства арабского мира. Если внутри королевства этот инструмент действия и несет в себе обращенные к национальному социуму элементы этнической мобилизации, то в "общенациональном" масштабе он направлен на объединение усилий "консервативных" государств и их "правящих классов".

Процесс реализации этой миссии не был перманентно успешным. Позиция Египта времени Г.А. Насера, но также, хотя и в ощутимо меньшей мере, баасистских Сирии и Ирака, ставивших акцент на "общенациональном" аспекте своей деятельности, превращала саудовский постулат о "взаимосвязи арабизма и ислама" в "реакционное стремление жить в исчерпавшем себя прошлом"[221]. Оценивая ситуацию 1960-х годов, саудовский исследователь подчеркивал: «Проводившийся в то время арабскими "поборниками прогресса" курс негативно воздействовал на арабо-арабские отношения. Его результатом становилось идеологическое размежевание и "холодная война" между двумя группами арабских государств. Если одна из них была представлена "религиозными консерваторами", то вторая – "радикальными националистами"». При этом действия Египта несли в себе открытый вызов стабильности королевства. Г.А. Насер не только поддержал возникшую в начале 1960-х годов апеллировавшую к "общеарабской" идее группу саудовских "красных принцев", но и, оказав содействие в сентябре 1962 г. антимонархическому военному перевороту в Северном Йемене, направил свои войска на территорию этого ближайшего саудовского соседа. Речь шла о формах существования "арабского отечества" и его ведущем звене, способном, исходя из собственного понимания "арабизма" (социального ли, цивилизационного ли), стать центром "стяжения" арабского геополитического пространства.

Саудовские действия в этом направлении неизменно исходили из принципа "взаимосвязи арабизма и ислама". Однако специфика этой связи значительно расширяла сферу интересов саудовского "странового" национализма. В декабре 1962 г. по инициативе королевства была создана Лига исламского мира как шариатская юридическо-правовая ассоциация со значительными финансовыми возможностями и штаб-квартирой в Мекке. 29 сентября 1969 г. (спустя почти месяц после попытки поджога иерусалимской мечети Аль-Акса) в Рабате состоялась первая встреча в верхах глав государств и правительств мусульманских стран, на которой было принято решение о создании Организации Исламская конференция (ОИК). Ее инициатором также выступила Саудовская Аравия. Штаб-квартира этой организации (в которую вошли все страны–члены ЛАГ) была размещена в Джидде, а сама ОИК поддерживалась значительными финансовыми вливаниями Саудовской Аравии[222]. Обычная саудовская интерпретация создания ОИК заключалась в пропаганде "принципа исламского сотрудничества", который "должен помочь привлечь шестьсот миллионов мусульман мира на сторону наших (арабских. – *Г.К.*) прав"[223].

Иными словами, речь шла о "соединении" арабского мира и "мусульманского сообщества" при ведущей роли арабского мира в рамках саудовской политики, когда интересы противостояния сложившимся в нем "центрам силы" требовали обращения к инструменту действия, альтернативному и ассоциировавшемуся с Г.А. Насером варианту "арабизма". Более того, этот инструмент – "взаимосвязь арабизма и ислама" – выступал в то время в качестве наиболее эффективного орудия придания четких очертаний "страновому" социуму и преодоления вызовов, бросавшихся саудовскому истеблишменту уже в конце 1970-х годов внутренней исламской оппозицией. Впрочем, сегодня все тот же инструмент действия в полном объеме сохраняет свое значение для саудовского истеблишмента в процессе движения к реформированию политической системы страны, предполагающего расширение участия "образованного класса" в управлении королевством[224].

Поражение Египта (как и других "прогрессивных" арабских стран) в июньской войне 1967 г. (а затем и в октябрьской войне 1973 г.) радикально меняло роль Саудовской Аравии в границах "арабского отечества". Это поражение, конечно же, стало едва ли не наиболее четким подтверждением девальвации социального начала "общенациональной" идеи. Но оно превращало королевство (с его огромными нефтедолларовыми запасами) в ведущего донора Египта и Сирии (а также Иордании и ООП)[225]. По словам саудовского автора, "огромная финансовая мощь" его страны была инвестирована "в дело поддержки чаяний и интересов арабов и мусульман"[226]. Но речь шла прежде всего о стремлении Саудовской Аравии "защитить собственные самобытные ценности и принципы", определяющиеся "основополагающими началами" ее "арабо-мусульманской истории"[227].

"Арабо-мусульманская" самоидентификация, опирающаяся на финансовые возможности Саудовской Аравии, содействовала тому, что в границах "арабского отечества" она становилась ведущим региональным "центром силы". В свою очередь, длительная традиция включенности королевства в систему мирохозяйственных связей (и, как следствие этого, высокий уровень политических отношений с ведущими странами Запада, в первую очередь Соединенными Штатами) позволяла ему рассматривать себя в качестве посредника между арабским (но также и мусульманским) миром. Это означало, что статус королевства требовал его активного участия в решении проблем этого мира, легитимировавшегося с помощью идеи "защиты" его интересов[228]. Если в магрибинском случае саудовская поддержка создания САМ была направлена на снижение уровня алжирских региональных претензий и поддержку "консервативных" Марокко и Туниса, то в Машрике палестинский вопрос рассматривался саудовским истеблишментом как орудие создания такой конструкции этой части "арабского отечества", которая включила бы, с одной стороны, палестинское государство на части территории исторической Палестины (как это доказывал предложенный тогда еще наследным принцем Фахдом состоявшемуся в 1981 г. в Фесе саммиту ЛАГ план ближневосточного урегулирования[229]), а с другой, минимизировала бы потенциальные возможности Израиля стать ближневосточным "центром силы".

Предложенный Фахдом план не мог, разумеется, рассматриваться в качестве инициативы, удовлетворяющей всех участников ближневосточного конфликта, что в равной мере относилось и к внешним по отношению к не-

му силам. Впрочем, он и не претендовал на это, преследуя в первую очередь цели, которые отражали саудовские национальные интересы, заключавшиеся в том, чтобы подтвердить "центросиловые" претензии королевства в рамках арабского геополитического пространства. Тем не менее, концентрируя внимание стран–членов ЛАГ на необходимости решения палестинского вопроса, всегда рассматривавшегося арабскими "радикалами" как средство "революционизации" арабского мира и насильственного достижения единства "отечества", будущий саудовский монарх вновь проводил в жизнь то понимание региональной ситуации, которое саудовский политический дискурс обычно резюмировал как "единство и солидарность арабской нации", строящиеся на достижении консенсуса в отношениях между государствами ЛАГ и отказа от каких-либо действий, направленных на изменение статус-кво в уже сложившейся системе межарабских отношений. "Арабское отечество", конструируемое на "консервативно-охранительных" началах, должно стать полем взаимодействия составляющих его государств, а отнюдь не ареной "революционных" взрывов и потрясений. Более того, это "отечество", включающее и свой новый "страновой" элемент – палестинское государство на Западном берегу р. Иордан и в секторе Газа со столицей в Восточном Иерусалиме, может стать, как доказывала высказанная саудовским наследным принцем Абдаллой на встрече в верхах ЛАГ в марте 2002 г. в Бейруте инициатива арабо-израильского урегулирования, условным партнером еврейского государства[230].

Саудовская Аравия не одинока в выдвижении такого понимания сути арабского геополитического пространства. Созданный при ее непосредственном участии в феврале 1981 г. Совет сотрудничества арабских государств Залива (ССАГЗ), включивший в свой состав вместе с саудовским королевством его ближайших соседей (Государство Объединенных Арабских Эмиратов, Бахрейн, Катар, Кувейт и Оман), должен был стать образцом для развития других регионов арабского мира[231]. Документы этого объединения подчеркивали, что "координация действий ... взаимодействие и интеграция" его членов (что, тем не менее, не исключило множества внутренних противоречий между ними) "служат высшим целям арабской нации" и поддерживают, исходя из "Хартии Лиги Арабских Государств", "чаяния арабских и мусульманских народов"[232]. В свою очередь, деятельность ССАГЗ в начале 1990-х годов (иракская оккупация и аннексия Кувейта) становилась едва ли не наиболее существенным подтверждением его стремления исключить "революционные" потрясения из жизни арабского мира[233]. Но не менее важным было и другое обстоятельство. Саудовские усилия (и усилия других членов ССАГЗ) по созданию коалиции арабских стран, заинтересованных в восстановлении суверенитета Кувейта, как и координация действий этой коалиции с международными силами, содействовали в конечном итоге становлению блока арабских стран (члены ССАГЗ, Египет, Марокко, Тунис, а в дальнейшем – Иордания и Сирия), ставших вместе с Израилем участниками Мадридской конференции по ближневосточному урегулированию. Наконец, интересы саудовского "странового" национализма последовательно содействуют тому, что к деятельности Совета сотрудничества подключается Йемен, а в нынешних условиях все более четко кристаллизуется тенденция распространить этот процесс и на Ирак после С. Хусейна.

Тем не менее "исламизированный арабизм" как основа саудовского "странового" национализма отнюдь не исключает возможности возникновения в "арабском отечестве" (как и в самом королевстве) сил, противостоящих политике Саудовской Аравии. Причины их возникновения многочисленны и многообразны, включая в том числе и воздействие внешнего мира, среди них, несомненно, израильская политика в отношении палестинских территорий или военная акция США и Великобритании в Ираке, а также и акцентированное внимание самой Саудовской Аравии к "цивилизационному" компоненту "общенациональной" идеи, как и ее действия, связанные с распространением основанного на нем понимания сути "арабского отечества". Этот компонент (что доказывают действия вдохновляющихся лозунгами "политического ислама" партийных структур и группировок на палестинских территориях в Ираке, в самой Саудовской Аравии) способен к глубокой внутренней трансформации, регенерируя черты направленной против "внешних" агрессоров (список которых все также включает страны Запада и Израиль) и их "арабских сателлитов" (прежде всего самой Саудовской Аравии) "революционности".

АРАБСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ СЕГОДНЯ. ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Итак, два важнейших положения "общенационального" дискурса – "арабская нация" и "арабское отечество", реализуемые в форме "страновых" государств и "народов арабской нации", соответствующих этим государствам национальных сообществ, сама возможность взаимодействия которых легитимируется ссылками на единство языка, культуры и религиозной принадлежности. Однако эти ссылки – итог процесса, по-разному возникавшего и эволюционировавшего в том или ином государстве остающегося аморфным современного арабского мира. Этот мир – "отечество", "абрис" которого далек от того, чтобы быть четким и завершенным. В течение всего времени его становления попытки структурирования этого "отечества" вокруг какого-либо "странового" государства оказывались неэффективными. Национализмы других "страновых" государств были слишком сильны, чтобы в арабском мире мог появиться единственный, "стягивающий" его в реальное геополитическое пространство "центр силы", пользующийся неоспоримым признанием других членов ЛАГ. Отсутствие такого "центра" всегда исключало даже потенциальную возможность становления какой-либо структуры политической иерархии (не говоря уже о сколько-либо высоком уровне экономического сотрудничества[234]) провозглашающих себя "арабскими" государств.

В лучшем случае современный арабский мир – это совокупность региональных пространств Машрика и Магриба (*историческая Сирия,* Аравийский полуостров и зона Персидского залива, Ирак, *долина Нила* – Египет и Судан, запад Северной Африки), к которым примыкают расположенные за пределами этих пространств (или на их периферии) маргиналы этого мира. Более того, наличие в границах этих пространств претендующих на роль "центров силы" государств или региональных организаций (включая в том

числе и объединяющий зону Залива ССАГЗ) также не означает, что формирующие эти пространства государства смогли создать собственные структуры политической иерархии или достичь высокого уровня хозяйственной интеграции. "Общенациональная" идея, хотя и легитимирующая существование "арабского отечества", не стала, преодолев сопротивление "страновых" национализмов, средством его сплочения.

Но и "народы арабской нации" – явление аморфное, находящееся на этапе своего формирования в качестве самостоятельных национальных сообществ. В их случае обращение к "общенациональной" идее необходимо для того, чтобы успешнее завершить этот все еще продолжающийся процесс. Тем не менее эта идея, став средством "страновой" этнической мобилизации, не смогла в полном объеме сыграть возлагавшуюся на нее роль. Изменение параметров развития (Алжир) или внешнее вмешательство (Ирак) способно привести к крушению казавшегося в условиях авторитарного правления прежних лет сплоченным и действительно "национальным" человеческого сообщества. В этом сообществе вновь возникают этнические, конфессиональные и регионалистские разломы, которые ставят вопрос об адекватности "арабизма" как орудия гомогенизации "странового" социума. Реальная практика "страновой" (как, впрочем, и "общенациональной") этнической мобилизации способна лишь доказать, что "арабская" идея не более чем ориентир для действий в ситуации отсутствия внутренней связи "страновой" территории.

Однако элиты (и контрэлиты) арабского мира продолжают обращаться к положениям "общенационального" дискурса много лет спустя после ухода великих фигур (в первую очередь Г.А. Насера) "арабизма". Меняется лишь аспект обрамления этого обращения. Социальное начало "национальной" идеи постепенно (но не окончательно[235]) уступает место ее "цивилизационной" нюансировке. Невозможность создать иерархизированную структуру огромного геополитического пространства позволяет использовать "общенациональную" идею только для того, чтобы обеспечить единство внешнеполитических действий арабских государств. Идея "отечества" трансформируется. Под его "единством" понимается сегодня "единство взглядов, согласие и солидарность между арабскими руководителями"[236]. В свою очередь, все та же идея "отечества" (несмотря на свою ущербность) остается орудием конструирования "страновых" национальных сообществ.

Обращение к положениям "общенационального" дискурса определяется и более важным обстоятельством. Арабское геополитическое сообщество продолжает свою адаптацию к вызовам глобализирующегося мира. В равной мере это относится даже к тем его элементам – "страновым" государствам, которые, казалось бы (Саудовская Аравия после событий 11 сентября 2001 г. тому пример), всегда видели себя частью ориентированной на Запад системы мирохозяйственных связей.

Этот глобализирующийся мир (включающий и Израиль) в арабских странах всегда рассматривали как источник неадекватных вызовов. Еще в первой половине 1990-х годов инициированный в Мадриде процесс ближневосточного урегулирования представал как предпосылка крушения идей "арабского отечества" и "арабской нации". Однако отсутствие сколько-либо ощутимого прогресса в становлении палестинской государственности

(вне зависимости от порождающих это отсутствие причин) вновь сплачивает арабский мир, заставляя его (включая и те страны, которые прямо или косвенно поддерживают отношения с Израилем) смотреть на себя как на консолидированное сообщество, считающее своим долгом оказать помощь "палестинским братьям, борющимся против государственного терроризма Израиля" и за создание "собственного ("странового". – *Г.К.*) государства"[237]. В равной мере это относится и к Ираку, "единство территории" которого, "суверенитет и независимость" не могут быть предметом дискуссий. Без адекватного решения палестинской и иракской проблем говорить о способности арабского мира принять идею "Большого Ближнего Востока" (включающую налаживание арабо-израильского сотрудничества, открытость национальных экономик и полномасштабное взаимодействие с Западом) непродуктивно.

Становление глобализирующегося мира (после свержения режима С. Хусейна в Ираке) бросает арабскому сообществу и другой, более существенный вызов – требование демократизации. Этот вызов, обращенный на внутриполитические проблемы "страновых" государств, вновь стимулирует мысль о единстве "народов арабской нации"[238]. Эти "народы", конечно же, способны "обеспечить модернизацию и реформу своих стран и обществ". Но решать эту задачу они будут только на основе "базовых принципов собственной культуры и религии" и при условии, что "мировое сообщество (как подчеркивает один из документов саммита ЛАГ, состоявшегося в мае 2004 г. в Тунисе) удвоит свои усилия в интересах достижения справедливого, всеобъемлющего и окончательного решения арабо-израильского противостояния".

"Общенациональная" идея в качестве основы решения задач одного из "страновых" национализмов? Вне сомнения. Но ведь сама эта "общенациональная" идея возможна только потому, что существуют арабские "страновые" национализмы.

* * *

И тем не менее арабский национализм или арабские национализмы?

Это противопоставление вовсе не кажется продуктивным. Напротив, возникшие под влиянием мощного европейского вызова и существующие только потому, что арабский мир все еще продолжает входить в сферу действия мирохозяйственных связей и мировой политики как "общенациональная" идея, "страновые" национализмы взаимосвязаны, взаимодополняемы и взаимопроникаемы. Решение задач, стоящих перед любым из "страновых" национализмов, невозможно без обращения к идее, поддерживающей существование всего сообщества. Сама же "общенациональная" идея становится реальностью только потому, что существуют арабские "страновые" национализмы. Но проблема не резюмируется лишь этим обстоятельством.

Многослойна не только конструкция арабского национализма, многогранно и поле практики арабского национализма/арабских национализмов. Его характеризует множественность акторов, оно связано с созиданием наций и строительством национальных государств; его многогранность содер-

жит в себе вопросы этнической идентификации, политического конфессионализма и регионализма. В равной степени содержание этого национализма заставляет обращаться к международным соглашениям и ставит вопросы этнических и религиозных меньшинств, выражая себя с помощью широкого спектра дискурса, в котором присутствует обращение к исламской вероисповедной доктрине (как и к христианству, по крайней мере в его ливано-маронитском случае), идеалы почвеннического или либерального развития или акцент, поставленный на специфике культуры в ее "общенациональном" или "страновом" варианте. Существование этого поля сегодня едва ли не в первую очередь зависит от успеха процесса модернизации и демократизации и арабского сообщества в целом, и каждой из составляющих его стран.

Арабский национализм/арабские национализмы – явление не только многогранное, но и далекое от того, чтобы рассматриваться в качестве устоявшегося и в силу этого фиксированного феномена. Этот национализм/национализмы (как и соответствующее ему "общенациональное" или "страновое" пространство) зыбок и текуч, постоянно трансформируясь в зависимости от развития как региональной, так и международной ситуации и одновременно создавая множество вариантов этнической идентификации. На него накладывают свой отпечаток политические претензии этноконфессиональных и региональных групп элиты. Сохраняя (казалось бы, в неизменной форме) свои основные постулаты – "нация", "отечество", "страновое государство", арабский национализм в обоих вариантах своего проявления постоянно варьируется, перестраивая не только иерархию "страновых" лояльностей, но и "центров силы" в пределах всего арабского геополитического пространства, а также составляющих это пространство регионов. Наконец, находящееся в непрерывном движении внутреннее содержание доктрины "арабизма" – идея "национального возрождения" и ее "социальное" и "цивилизационное" обрамление создает широкий спектр политических партий и движений (в своей основе регионалистских, этноконфессиональных или клановых, даже если они и претендуют на выражение "общенациональных" или "страновых" чаяний), апеллирующих к одной из форм обрамления идеи "возрождения". В итоге национализм окрашивается в "социальные" или "цивилизационные" тона. Сегодняшние (но также и прошлые) носители идеи "национального возрождения" могут представать как группы "коммунистического", "социалистического" или "исламистского" действия.

И еще одно существенное обстоятельство в связи с этим национализмом. В свете перемен и на Ближнем Востоке, включая и Северную Африку, и в мире, уже произошедших или способных произойти в будущем, арабский национализм/арабские национализмы будет ставить вопросы, связанные с отношениями между значительной группой современных государств, идентифицирующих себя в качестве "арабских" (а часто и "мусульманских") и международным сообществом. Сегодня очевидно, что цель этих государств – стать интегральной частью становящегося единым мира. Иными словами, центральные элементы "общенационального" дискурса, как и основополагающие положения "страновых" национализмов, конечно же, подвергнутся реинтерпретации, а это приведет к тому, что в будущем в араб-

ском мире появятся как новые формы этнической идентификации, так и новые подходы к решению проблем развития составляющих этот мир стран. Данный процесс неизбежен, пусть даже сегодня в арабском мире все еще с огромной долей осторожности (причины этого многообразны, вытекая прежде всего из развития ситуации в регионе арабского мира и подходов к ней ведущих центров международного сообщества) относятся к этому будущему. А это означает, в свою очередь, что и в обозримой, и в более далекой перспективе арабский национализм/арабские национализмы останутся (хотя и видоизменившейся) реальностью, способной проявлять свое многогранное воздействие как на уровне региона Ближнего Востока и Северной Африки, так и в окружающем этот регион мире.

[1] Определяя это понятие, один из наиболее ярких представителей "общенациональной мысли" С. Аль-Хусри писал в начале 1950 г. в работе "Арабизм, прежде всего": «Арабизм – принадлежность к географическому пространству – "арабской родине"» и обращение к арабскому языку в качестве языка общения и взаимопонимания. Арабизм – выше религиозной ограниченности. Он не связан только лишь с жителями Аравийского полуострова или мусульманами. Арабы – это все, кто живет в арабских странах и говорит по-арабски, будь они египтянами, кувейтцами или марокканцами, мусульманами или христианами, суннитами или друзами, католиками, православными или протестантами. Все они – дети арабской нации до тех пор, пока связаны со странами арабского мира и говорят на арабском языке". Цит. по: *Аль-Бадви А.-М.* Мавакиф аль-муфаккирин аль-араб фи кадая ан-нахда фи аль-алям аль-арабий мин матляъа аль-карн иля мауфи ас-ситтинат (Позиции арабских мыслителей по вопросам возрождения арабского мира от начала века до периода шестидесятых годов). Тунис, 1996. С. 411–412.

[2] В настоящее время арабская *национальная* география неизменно называет этот залив *Арабским*.

[3] Множественное число от слова *аль-кутр*. Предлагаемый автором перевод этого термина арабской политической речи осознается им самим как неадекватный, поскольку он может только приблизительно соотнесен с понятием "страна". Арабское *биляд* – "страна" есть принимаемая населяющим ее человеческим сообществом политическая и социокультурная реальность, *аль-кутр* же – временная реальность, подлежащая постепенной отмене или насильственной ликвидации в более или менее обозримом будущем.

[4] Сошлемся на некоторые, уже ставшие классическими работы российских исследователей-историков, как и их зарубежных коллег: *Левин З.И.* Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М., 1972; *Он же.* Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. М., 1988; *Луцкий В.Б.* Новая история арабских стран. М., 1965; *Antonius G.* The Arab Awakening. Philadelphia, 1938; *Haim S.G.* Arab Nationalism. An Antology. Los Angele, 1962; *Hourani A.* Arabic Thought in the Liberal Age. L., 1962.

[5] Арабское историко-географическое понятие *Аш-Шам ат-тарихий* или *Аш-Шам ат-табиъый*. Охватывает территориальное пространство, в котором ныне расположены Сирия, Ливан, Иордания, Израиль и Палестинская Национальная Автономия. Арабская *национальная* мысль стремится порой включить в "историческую Сирию" и территорию современного Ирака. Стоило бы отметить две наиболее яркие попытки действий в этом направлении. Это прежде всего оформлявшаяся после Второй мировой войны идея *Благодатного полумесяца*, выдвинутая хашимитскими правителями Ирака и Иордании. Это и принадлежавшая лидеру Сирийской национальной социальной партии А. Сааде (также появившаяся после Второй мировой войны) идея о существовании единого географически и культурно *сиро-иракского* пространства.

[6] Употребляемый здесь термин "возрождение" (а именно так переводится арабское "ан-нахда") никоим образом не может быть отождествлен или сопоставлен с понятием европейского Возрождения. Оба этих явления принципиально различны как по форме, так и по содержанию.

[7] Об этом см.: *Грязневич П.А.* Аравия и арабы (к истории термина *ал – 'араб*) // Ислам: религия, общество, государство. М., 1984. С. 122–131.

[8] Отмечая это, один из наиболее ярких исследователей арабской "общенациональной" мысли, марокканец по происхождению А. Ларуи отмечал, что "современная арабская идеология по большей мере осознает себя и формируется, постоянно взаимодействуя с европейским востоковедением" (*Laroui A.* L'Idéologie arabe contemporaine. P., 1973. P. 123).

[9] *Аль-Ансари М.Дж.* Таквин аль-араб ас-сиясий ва магза ад-дауля аль-кутрийя. Мадхаль иля иъада фахм аль-вакиъа аль-арабий (Политическое формирование арабов и смысл странового государства. К вопросу о пересмотре понимания арабской реальности). Бейрут, 1994. С. 41.

[10] Александреттский санджак – ныне провинция Хотай с центром в Александретте (арабо-турецкое название *Искандерун*) на юго-западе современной Турции. Арабистан – иранская провинция Хузестан с центром в Абадане (побережье Персидского залива).

[11] Здесь и далее см.: *Аль-Ансари М.Дж.* Указ. соч. С. 41.

[12] Выражение М. Дж. Аль-Ансари (Там же. С. 40). Определяя арабский мир, он отмечал: "Равнинное арабское отечество не защищено мощными естественными преградами. Эти преграды (турецкое Анатолийское и иранское Персидское нагорья, как и эфиопское Абиссинское нагорье) защищают не арабское отечество, а его соседей. Пространство арабского отечества ограничено границами этих соседей и их естественными пределами. Оттуда на арабский регион не раз со времен древнего Ближнего Востока и до эпохи османского государства обрушивались волны разрушавших все на своем пути азиатских кочевников. Равнинная специфика арабского региона оказалась вставшим перед Ираком препятствием в ходе войны с Ираном. Равнинный характер региона позволяет израильским военно-воздушным и сухопутным силам направлять свои удары по арабскому миру, лишая арабское сопротивление необходимого ему прикрытия местности" (Там же. С. 42).

[13] Здесь и далее см.: Там же. С. 42–43.

[14] Там же. С. 41.

[15] Арабский геополитический и историко-географический термин, обозначающий расположенные на азиатском континенте государства арабского мира. В определенном смысле этот термин выступает как естественное дополнение понятия Магриб, подчеркивая реальность "срединности" арабского региона в мире (буквально Машрик – "место восхода солнца", а Магриб – "место его заката"). Однако вместе с тем оба термина могут интерпретироваться и как своего рода антонимы.

[16] Оценивая сегодняшнюю реальность стран Магриба, тунисский социолог отмечал: "Здесь все еще продолжают существовать группы людей, общины или клановые образования, возникающие в связи с необходимостью решения собственных проблем. Эти человеческие группы совершенно независимы от официальных правительственных кругов, департаментов труда и занятости, банков и тому подобных институтов и учреждений... Сохраняется и другой феномен – этнорегиональное предпринимательство. Для Северной Африки речь идет об объединениях выходцев из региона Сфакса, острова Джерба, мзабитах, кабилах, марокканских суси. Эти люди создали предпринимательские общины, члены которых объединены общими ценностями, узами солидарности, стремлением сохранить в секрете информацию о функционировании этих общин". Далее он подчеркивал: "Их общины предлагают представителям соответствующих регионов или этноконфессиональных групп возможности более эффективной, чем на государственной службе, реализации своих талантов". – *Аль-Хармаси М.А.* Ат-Тагйир аль-иджтимаъий аль-иктысадий ва мудаъафатуху ассиясийя: Аль-Магриб аль-арабий (Социально-экономическая трансформация и ее политические последствия: арабский Магриб) // Димукратыйя мин дуна димукратыйин. Сиясат аль-инфитах фи аль-алям аль-арабий/аль-ислямий (Демократия без демократов. Политика открытых дверей в арабском/мусульманском мире). Бейрут, 1995. С. 287–288.

[17] *Гальон Б.* Низам ат-таифийя: мин ад-дауля иля аль-кабиля (Этноконфессионализм: от государства к племени). Бейрут, 1990. С. 136–137.

[18] *Аль-Ансари М. Дж.* Указ. соч. С. 41–42.

[19] Там же. С. 168–173.

[20] *Кальб аль-уруба ан-набид* – определение современной Сирии в арабской "национальной" литературе.

[21] Об этом см.: *Аль-Бадви А.-Х.* Указ. соч. С. 384.

[22] Это была оставшаяся незавершенной *Даират аль-маариф* (*Свод знаний*), первые шесть томов которой были изданы в 1876–1883 гг. одной из самых ярких фигур "арабского Возро-

ждения" Бутросом Аль-Бустани. В дальнейшем издание было продолжено его сыном Салимом и близким родственником, литератором и политиком Сулейманом Аль-Бустани. Об этом см.: *Левин З.И.* Развитие основных течений ... С. 58–59.

[23] Это положение сохранялось и значительно позже. В своей работе "Арабские монархи", книге о своем путешествии на Аравийский полуостров, состоявшемся в начале 1920-х годов, известный ливано-христианский писатель и философ, проведший значительную часть своей жизни в США, Амин Ар-Рейхани отмечал: "Я не преувеличу, если скажу, что на сегодняшний день в арабских странах (Египте, Сирии и Ливане. – *Г.К.*) нет ни одного человека, кто знал бы все эти страны (аравийские монархии. – *Г.К.*). – *Ар-Рейхани А.* Арабские монархи // *Ар-Рейхани А.* Избранное. Л., 1988. С. 310.

[24] В собственно мусульманской среде появлялись проповедники светского, объединяющего мусульман и христиан *арабского* "национального духа". С. Аль-Хусри (1880–1967) тому едва ли не наиболее яркий пример. О нем см.: *Тихонова Т.П.* Светская концепция арабского национализма. Саты Аль-Хусри. М., 1984.

[25] Речь шла, в частности, о том, что оседлые жители этого региона, определявшие себя по признаку принадлежности к этносу, конфессии, общине или городскому кварталу, считали *арабами* традиционно противостоявших им кочевников. Описывая иракский социум в канун начала Первой мировой войны и создания государства, местный исследователь отмечал: «Говорить о том, что в то время существовало естественное и сплоченное национальное сообщество, которое в той или иной форме можно было бы квалифицировать как "иракское", ни в коей мере не представляется возможным. Мосул был устремлен в сторону Турции, Багдад – в сторону Ирана, а Басра – в направлении юга, в сторону Залива и Индии. Жителей страны было принято называть "багдадцами", "бассорцами" или "мосульцами". В конце концов речь могла идти об "османских подданных", о "выходцах из шиитской общины", о "членах племенного содружества" или, например, об "оседлых шиитах". Религиозная принадлежность отнюдь не содействовала сплочению общества. В стране сохранялась традиционная вражда между регионами оседлого населения и сельскими, кочевническими регионами, представлявшая собой основную нить повседневной жизни. Если кочевые племена видели в администрации и оседлом населении эксплуататоров и сборщиков налогов, то администрация и горожане боялись кочевников, считая их анархичными, не уважающими закон воинами». – *Аль-Атыйя Г.* Аль-Ирак: нашъат ад-дауля. 1908–1921 (Ирак: рождение государства. 1908–1921 гг.). L., 1988. С. 33. Описанная ситуация могла быть безболезненно перенесена и на "историческую Сирию".

[26] См. наиболее известные в этой связи и относящиеся к языку Корана *айяты* (Коран. 16:105, а также 26:195 / Пер. И.Ю. Крачковского. М., 1986. С. 230, 310.

[27] Здесь и далее см.: *Azouri N.* Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque (Цит. по: *Haim S.G.* Op. cit. P. 10–11).

[28] Термин израильского политического дискурса. Еврейское население подмандатной Палестины, а также созданные им экономические и социально-политические институты в эпоху до провозглашения в 1948 г. Государства Израиль.

[29] Об этом см.: *Салиби К.* Очерки по истории Ливана. М., 1969. С. 252.

[30] Восходящее к библейским представлениям название Палестины на языке иврит.

[31] Здесь и далее программа партии цит. по: Аль-Хизб аль-иджтимаъий аль-каумий ас-сурий (Сирийская социальная национальная партия) // Аль-Ахзаб ас-сиясийя фи Сурия (Политические партии Сирии). Дамаск, 1954.

[32] Программные документы крупнейшей сирийской политической партии времени между двумя мировыми войнами – Национального блока (*Аль-Кутля аль-ватанийя*) см., в частности в: *Косач Г.Г.* Красный флаг над Ближним Востоком? Компартии Египта, Палестины, Сирии и Ливана в 20–30-е годы. М., 2001. С. 382–383.

[33] Подробный анализ этих проблем содержится в: *Матвеев И.А.* Национальная и общеарабская слагаемые политики Сирии на Ближнем Востоке. М., 2004. С. 33–51.

[34] Неофициальное соглашение, составленное в 1916 г. английским востоковедом М. Сайксом и бывшим французским консулом в Бейруте Ш. Жорж-Пико. С последующими изменениями стало основой для определения сфер мандатного управления в бывшей "арабской" Турции, наряду с этим предусматривало возможность создания в этом регионе "арабского государства или федерации арабских государств". Текст соглашения см. в: The Israel-Arab

Reader. A Documentary History of the Middle East Conflict / Ed. W. Laqueur. New York; Toronto; London, 1969. P. 12–15.

[35] Здесь и далее см.: *Косач Г.Г.* Указ соч. С. 238–240.

[36] От арабского *аль-баас* – возрождение. Термин "возрождение" – часть официального названия этой партии.

[37] Здесь и далее см.: Дустур Хизб аль-баас аль-арабий аль-иштиракий (Программа Партии арабского социалистического возрождения) // Аль-Ахзаб ас-сиясийя фи Сурия. С. 240–252.

[38] См., в частности, одну из последних работ ливанца М. Дахера: *Дахер М.* Ан-Нахда аль-арабийя ва ан-нахда аль-ябанийя. Ташабух аль-мукаддимат ва ихтиляф ан-натаидж (Арабское и японское возрождение. Сходство предпосылок и различие результатов). Эль-Кувейт, 1999; а также рецензию Г.Г. Косача на эту работу в: Восток. М., 2003. № 6. С. 171–175.

[39] О роли Мухаммеда Али в истории Египта см.: *Луцкий В.Б.* Указ. соч. С. 42–54.

[40] О роли выходцев из Горного Ливана братьев С. и Б. Такла в создании в 1875 г. первоначально в Александрии, а затем в Каире крупнейшей и существующей и сегодня египетской газеты "Аль-Ахрам ("Пирамиды") см.: *Крымский А.Е.* История новой арабской литературы. XIX – начало XX века. М., 1971. С. 610–613.

[41] Эволюции взглядов египетских реформаторов, представленных прежде всего религиозными *улемами* этой страны, см.: *Кириллина С.А.* Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX – начало XX в.). М., 1989.

[42] *Кошелев В.С.* Египет: от Ораби-паши до Саада Заглула. 1879–1924. М., 1992. С. 77.

[43] По крайней мере об этом еще в конце 1890-х годов и говорил алеппец А.-Р. Аль-Кавакиби в своей работе "Умм Аль-Кура" (*Мать городов* – синоним Мекки. *Г.К.*), отмечавший существование "арабов" (для него это были только потомки рода Пророка – "курейшиты" или по крайней мере жители Хиджаза), которым, как он считал, в силу значимости их генеалогического древа, следовало предоставить "духовное руководство" будущим халифатом. Вместе с тем в *мире ислама* существовали, по его мнению, йеменцы, египтяне, марокканцы, которых А.-Р. Аль-Кавакиби рассматривал в качестве самостоятельных этнорелигиозных общностей. См.: *Левин З.И.* Развитие основных течений ... С. 123–124.

[44] Делая этот вывод, автор опирается на: *Кошелев В.С.* Указ. соч. С. 61–81.

[45] *Кошелев В.С.* Указ. соч. С. 30.

[46] Там же. С. 30–31.

[47] Об этом, в частности, см.: *Луцкий В.Б.* Указ. соч. С. 33–41.

[48] Развивавшаяся в 1870-х годов деятельность журналиста и основателя египетской политической сатиры Я. Сануа, поддерживавшего отношения с ведущими фигурами египетской политической жизни того времени – Дж. Аль-Афгани, М. Абдо, А. Ораби-пашой, это доказывала (См.: К*ошелев В.С.* Указ. соч. С. 66–67). Копты и египетские евреи были вовлечены в процессы конкуренции с некоторыми группами инонациональных меньшинств. Это были, в частности, сиро-ливанцы, вытеснявшие коптов с постов чиновников низшего ранга, а евреев – из сферы ростовщичества и обменных операций с валютой (См.: Там же. С. 31).

[49] Сын провинциального деревенского старосты (*омда*), получил образование в университете Аль-Азхар, а затем в юридическом колледже. Входил в число учеников М. Абдо, поддерживал отношения с кругом проосманских египетских националистов. Женитьба на дочери М. Фахми-паши, англофила, бывшего премьер-министра и одного из богатейших людей Египта, устроенная принцессой *хедивского* двора, открыла перед С. Заглулом путь в египетскую политику. В 1906 г. стал министром образования, а четыре года спустя министром юстиции. В 1913 г. вошел в состав Законодательного собрания и был избран его вице-председателем (См.: *Vatiotikos P.J.* The History of Egypt from Muhammad Ali to Sadat. L., 1980. P. 318–319).

[50] Арабское название *аль-вафд аль-мысрий*. Собственно, идея "патриотической" преемственности как основы деятельности С. Заглула и содействовала перенесению слова "Вафд" в название будущей и руководимой им политической организации.

[51] Египетская литература той эпохи ярко отражала процессы "национального" конструирования. См., в частности, переведенный на русский язык роман современного египетского классика: *Аль-Хаким Т.* Возвращение духа. М., 1962.

[52] *Левин З.И.* Развитие основных течений ... С. 58–68.

[53] "Сколько будет 0+0?", – спрашивал он, и отвечал на свой вопрос: "0!" (См.: Там же. С. 55).
[54] См.: Там же. С. 114.
[55] Именно так "фараонизм" и интерпретировался выходцами из рядов инонациональных колоний Египта, включая и тех из них, кто апеллировал к идее "пролетарского интернационализма". Стоило бы сослаться в этой связи на слова основателя Всеобщей конфедерации трудящихся Египта (ВКТЕ), сторонника развития тесных контактов с Коминтерном И. Розенталя, говорившего на открытии учредительного съезда ВКТЕ в 1921 г. в Александрии: "На этой гостеприимной земле, где все нации имеют многочисленные колонии, где иностранцы так легко адаптируются и находят свое место, чтобы беспрепятственно реализовывать свои возможности, здесь, в Египте мы можем показать, что народ готов жить в мире". Далее он добавлял: "Египет может стать уменьшенной копией Всемирных Соединенных Штатов, подлинным прообразом Лиги Наций" (См.: *Косач Г.Г.* Указ. соч. С. 41).
[56] Это относилось не только к Египту 1930-х годов, но и к дальнейшей эволюции египетского "странового" национализма. Рассматривая этот вопрос в контексте исторической традиции египетской политики уже после смерти Г.А. Насера, М. Родинсон, в частности, писал: "Религиозные темы используются чаще всего в тактических целях. Речь в этом случае идет лишь о том, чтобы не позволить "братьям-мусульманам" и подобным им монополизировать ислам. С другой стороны, использование ислама может облегчить проведение внешней политики режима в арабских странах, в Африке, в мусульманском мире. Это становится возможным тогда, когда цели и идеалы режима (модернизация, патриотизм, социализм и даже лаицизм и, в какой-то мере, гуманизм) реинтерпретируются с использованием исламской риторики" (*Rodinson M.* L'Islam, facteur politique en Egypte apres Nasser? // *Rodinson M.* Marxisme et monde musulman. P., 1982. P. 241).
[57] О становлении движения "братьев-мусульман" см.: *Рамадан А.-А.М.* Татаввур аль-харака аль-ватанийя фи Мыср. Мин сана 1937 иля сана 1948. Аль-Джуз аль-авваль (Развитие национального движения в Египте. 1937–1948 гг. Ч. 1). Аль-Кахира (Каир), 1973. С. 279–325. Об основателе движения Х. Аль-Банне см.: *Ас-Саид Р.* Хасан Аль-Банна: муассис джамаъат аль-ихван аль-муслимин. Мата, кайфа ва лимаза (Хасан Аль-Банна: основатель движения "братьев-мусульман". Когда, как и почему)? Аль-Кахира (Каир), 1984.
[58] Партия *Миср аль-фатат.* О ее становлении и эволюции см.: *Рамадан А.-А.М.* Указ. соч. С. 176–215.
[59] Там же. Ч. 2. С. 345.
[60] Здесь и далее см.: Там же. С. 356–357; а также: *Левин З.И.* Развитие арабской общественной мысли. 1917–1945. М., 1979. С. 46–47 и 67.
[61] *Рамадан А.-А.М.* Указ. соч. Ч. 2. С. 355.
[62] Цит. по: *Левин З.И.* Развитие арабской общественной мысли (О некоторых немарксистских течениях после второй мировой войны). М., 1984. С. 47.
[63] Об этом см.: *Васильев А.М.* История Саудовской Аравии. М., 1982. С. 281–297.
[64] Одна из четырех религиозно-юридических школ суннитского ислама. Восходит к учению богослова Ибн Ханбала и его последователя Ибн Таймийи.
[65] Союз, заключенный в 1744 г. между ним и правителем небольшого неджийского эмирата – Даръийя М. Ибн Саудом, а также сыном эмира Абдель Азизом (в дальнейшем создателями первого саудовского государства), определил всю последующую историю деятельности Аль Ас-Сауд, включая и процесс создания современного саудовского королевства.
[66] Вводя связанные с этим кодексом представления в ткань современной жизни, саудовский автор, описывая основателя нынешнего саудовского королевства Абдель Азиза Ибн Сауда, говорит о его личностных характеристиках – "чести", "благородстве", "милосердии", "рыцарстве (*аль-фурусийя*)" и "мужестве в бою и мирном труде". – *Алем М.А.* Авамиль бина шахсыйят аль-малик Абдель Азиз ва асаруха аля таваджухатихи ас-сиясийя (Факторы созидания личности короля Абдель Азиза и их влияние на его политические пристрастия) // Ас-Сияса аль-хариджийя лиль Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя фи миат амм (Внешняя политика Королевства Саудовская Аравия за сто лет). Эр-Рияд, 1999. С. 115–116.
[67] Здесь и далее автор опирается на: *Смилянская И.М.* Аравия на рубеже XIX и XX веков. Неопубликованная рукопись. С. 1–17. Автор благодарен известному российскому арабисту И.М. Смилянской за предоставленную ею возможность ознакомиться с выводами этой ее работы.

[68] Комментируя определяющую основы государственной власти и жизнедеятельности местного национального сообщества первую статью принятого в 1992 г. конституционного акта королевства – Закона об основах правления, саудовский законодатель подчеркивал: "Королевство Саудовская Аравия – арабское государство. Ее правители и граждане – арабы, принадлежащие к более чем сто древних арабских племен. Эти арабские племена образуют саудовский народ". – Ламахат ан савабит ас-сияса ас-саудийя (Очерки о константах саудовской политики). Эр-Рияд, 1995. С. 114.

[69] Слова Ибн Азиза цит. по: *Аль-Мухтар С.-Д.* Тарих Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя фи мадыха ва хадыриха (История Королевства Саудовская Аравия в ее прошлом и настоящем). Т. II. Бейрут, б/г. С. 10.

[70] Буквально – *Арабское Саудовское Королевство*. Русское название этого государства, являющееся калькой с английского Kingdom of Saudi Arabia, как и его английский прототип, далеко от адекватного выражения смыслового значения официального арабского названия этой страны.

[71] *Аль-Мухтар С.-Д.* Указ. соч. С. 458.

[72] Саудовская государственность прошла три этапа в своем развитии. Первое саудовское государство (1745–1811) было разрушено в итоге экспедиции на Аравийский полуостров армии Мухаммеда Али. Второе (1843–1865) пало в результате разногласий внутри самого семейства Аль Ас-Сауд и усиления эмирата Джебель-Шаммар со столицей в Хаиле. Наконец, захватом в 1902 г. Эр-Рияда Абдель Азизом Ибн Саудом было положено начало становлению третьего, нынешнего саудовского государства.

[73] Здесь и далее автор опирается на саудовский школьный учебник: *Аль-Усаймайн А.С.* Тарих Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя лиль мадраса ас-санавийя (История Королевства Саудовская Аравия: Учебник для средней школы). Эр-Рияд, 2003. С. 10–21 и 70–89.

[74] Вывод И.М. Смилянской. См.: *Смилянская И.М.* Указ. соч. С. 12.

[75] Мекки и Медины.

[76] Цит. по: *Алим М.А.* Авамиль бина шахсыйят аль-малик Абдель Азиз ва асаруху аля таваджухатихи ас-сиясийя (Факторы формирования личности короля Абдель Азиза и их влияние на его политические предпочтения) // Ас-Сияса аль-хариджийя лиль Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя фи миат амм. С. 114.

[77] Об этом см.: *Косач Г.Г., Мелкумян Е.С.* Внешняя политика Саудовской Аравии. Приоритеты, направления, процесс принятия решения. М., 2003. С. 169–170.

[78] Выражение саудовского автора М.А. Аль-Мансура. См.: *Аль-Мансур М.А.* Ас-Сияса аль-хариджийя ас-саудийя фи аль-итар аль-арабий. Ад-Даур ас-саудий ва ахамм аль-авамиль аль-муассира фихи (Саудовская внешняя политика в арабском регионе. Саудовская роль и основные факторы, определяющие ее развитие) // Ас-Сияса аль-хариджийя лиль Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя фи миат амм. С. 181.

[79] *Удаленная* мечеть. В мусульманской традиции входит в единый комплекс существующих на иерусалимской Храмовой горе – *Аль-Харам Аш-Шариф* – мусульманских святынь. Сооружена на месте молитвы Пророка после его чудесного перенесения в Иерусалим.

[80] Подробнее об этом см. в: *Косач Г.Г., Мелкумян Е.С.* Указ. соч. С. 41–46.

[81] Если в течение всего времени с 1940 по 1944 г. нефтяные доходы королевства колебались между 1,0 и 1,7 млн долл. США, то в 1945 г. они составили 4,3 млн долл., в 1951 г. оценивались в 110 млн долл., продолжая последовательно увеличиваться. См.: *Ас-Саляма А.Х.* Ас-Сияса ан-нафтыйя ас-саудийя. Ракаизуха, давафиъуха ва абъадуха (Саудовская нефтяная политика. Основы, побудительные мотивы и цели) // Ас-Сияса аль-хариджийя лиль Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя фи миат амм. С. 629.

[82] *Аль-Фаси А.* Ан-Накд аз-затий (Самокритика). Ар-Рибат (Рабат), 1974. С. 130, 132. Работа марокканского политика цитируется по ее современному переизданию.

[83] Цит. по: *Левин З.И.* Развитие арабской общественной мысли. 1917–1945. М., 1979. С. 58.

[84] Здесь и далее см.: *Тума Э.* Национально-освободительное движение и проблема арабского единства. М., 1977. С. 286–291.

[85] Более подробно об этом см.: *Видясова М.Ф.* Социальные структуры доколониального Магриба. М., 1987. С. 195–198.

[86] Здесь и далее см.: *Максименко В.И.* Политические партии в переходном обществе. Марокко, Алжир, Тунис. 20–80-е годы XX в. М., 1985. С. 188.

[87] *Сергеев М.С.* Берберы Северной Африки. М., 2003. С. 5–6.
[88] Эти проблемы рассматриваются в многочисленных работах западных и израильских историков и этнологов. В отечественной же литературе их анализ содержится в работе *В.И. Дятлова*. См.: *Дятлов В.И.* Предпринимательские меньшинства: торгаши, чужаки или посланные Богом? Симбиоз, конфликт, интеграция в странах Арабского Востока и Тропической Африки. М., 1996. С. 54–64.
[89] Об этом см.: *Ланда Р.Г.* История Алжира. XX век. М., 1999. С. 17–20.
[90] Здесь и далее см.: *Максименко В.И.* Указ. соч. С. 7–11, 75–81, 143–144.
[91] Резюме воззрений первых магрибинских националистов принадлежит А.-Х. Аль-Бадви. См.: *Аль-Бадви А.-Х.* Указ. соч. С. 60.
[92] По-арабски – *конституция*.
[93] Здесь и далее цит. по: *Аль-Бадви А.-Х.* Указ. соч. С. 60.
[94] Там же. С. 61–62.
[95] Там же. С. 66.
[96] Там же. С. 65.
[97] Восстание племен горного района Риф во главе с А.-К. Хаттабом, итогом которой стало создание недолго просуществовавшей Республики Риф. Для руководителя восстания (как и для марокканского общества) единство религии и языка становилось достаточным поводом для того, чтобы обращаться за помощью к "миру ислама" и "странам арабов" в интересах совместного противостояния армиям Испании и Франции (Об этом см.: *Аяш Ж.* Очерки марокканской истории. М., 1982. С. 361).
[98] Подготовленный властями французского протектората и подписанный султаном указ, предусматривавший переход судопроизводства в берберских районах от мусульманских *законоучителей* к вождям племен, подчиняющихся французскому бюро военной разведки. В этих же районах вводилось уголовное судопроизводство на основе французского права и бербероязычные школы.
[99] См.: *Аль-Фаси А.* Указ. соч. С. 121 и 134.
[100] Там же. С. 130.
[101] Здесь и далее см.: Там же. С. 345 и 350.
[102] Там же. С. 361.
[103] Об этом см.: *Максименко В.И.* Указ. соч. С. 150.
[104] *Berque J.* Le Maghreb entre deux guerres. P., 1962. P. 343.
[105] Характеризуя этот район, российский исследователь писал, что там "издавна существовали традиции мелкого частнособственнического хозяйства, основанного на личном труде свободных мелких ... землевладельцев". Это был край, продолжал он, "садоводов, огородников, оливководов, рыбаков, владельцев сельских маслобоен, мелких и средних землевладельцев", первыми начинавших модернизацию своих хозяйств и после Первой мировой войны переходившими к "европейским методам хозяйствования" (*Иванов Н.А.* Кризис французского протектората в Тунисе (1918–1939). М., 1971. С. 250).
[106] Здесь и далее см.: Там же. С. 129–130.
[107] Цит. по: *Аль-Бадви А.-Х.* Указ соч. С. 384.
[108] Правитель (160–104 гг. до н.э.) Нумидии – государства, располагавшегося на востоке современного Алжира и части современного Туниса. Потерпел поражение от римлян в войне 111–105 гг., доставлен в Рим, где был казнен.
[109] Св. Августин (354–430) – "учитель благодати", выдающийся церковный мыслитель, родившийся в г. Тагасте (неподалеку от Карфагена). С 396 г. – епископ североафриканского Гиппона Регийского. Наиболее известный труд – автобиографическая "Исповедь".
[110] См.: *Максименко В.И.* Указ. соч. С. 89.
[111] В феврале 1936 г. Ф. Аббас, идейный лидер движения "мусульманских избранников", требовавшего парламентского представительства "туземцев" и "просвещения мусульманского населения", писал: «Если бы я нашел "алжирскую нацию", я был бы националистом ... Но я не нашел Алжира-родины, это миф. ... Нельзя строить на песке. Мы раз и навсегда отбросили химеры, чтобы окончательно связать наше будущее с будущим французского созидания в этой стране ... Франция – это я... я – солдат, я – рабочий, я – ремесленник, я – обыватель... Мы дети нового мира, рожденного французским духом и французским усилием» (Цит. по: *Максименко В.И.* Указ. соч. С. 89).

[112] Для руководства этой организации "алжирская нация" была реальностью, ее отличие от "французской нации" определялось спецификой развития Алжира. Но качественно "алжирская нация" была "нацией пролетариев и крестьян". Идеалы "борьбы за социализм" предопределяли вхождение в "алжирскую нацию" тех, кого тогда называли "рабочим европейским большинством". В конечном итоге единый фронт "пролетариев" метрополии и ее *заморской* территории должен был принести "социальную" свободу Франции и "национальную" свободу Алжиру (Документы этой организации содержатся в: L'Etoile Nord-Africaine. 1926–1937. Documents et témoignages pour servir à l'étude du Nationalisme Algérien. Alger, 1984).

[113] *Максименко В.И.* Указ. соч. С. 81.

[114] Принятая в отечественных исследованиях аббревиатура этой партии связана с ее французским названием – *Parti du peuple algérien.*

[115] Принятая в отечественных исследованиях аббревиатура этой партии связана с ее французским названием – *Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques.*

[116] *Тума Э.* Указ. соч. С. 289.

[117] Об этом см.: *Ланда Р.Г.* Элита алжирской революции 1954–1966: романтики и прагматики // Арабские страны Западной Азии и Северной Африки. Вып. 5. М., 2002. С. 95–102.

[118] Constitution algérienne du 10 septembre 1963. Préambule et article 2. Цит. по: http://recherche.legisnet.com/

[119] Здесь и далее автор опирается на: *Максименко В.И.* Указ. соч. С. 17.

[120] По-арабски – *независимость*.

[121] Об этом см.: *Максименко В.И.* Указ. соч. С. 20–21.

[122] В течение всего времени после возникновения Израиля, хотя период после начала 1990-х годов и вносил некоторые изменения в эту ситуацию, еврейское государство неизменно квалифицировалось в арабском мире не как *дауля* – "государство", но как *киян* – "образование".

[123] Стоило бы заметить, что, несмотря на дипломатические отношения Египта и Иордании с Израилем, страны периферии "арабского отечества" (Тунис, Марокко, Оман и Катар), а порой и его маргиналы (Мавритания) имеют более широкие и плодотворные контакты с еврейским государством.

[124] Здесь и далее см., например: *Ахмад А.Ю.* Аль-Араб ва тахаддият ан-низам аш-шарк аусатый: мунакаша ли баад аль-абъад ас-сиясийя (Арабы и вызовы ближневосточной системы: анализ некоторых политических аспектов) // Ат-Тахаддият аш-шарк аусатыйя альджадида ва аль-ватан аль-арабий (Новые ближневосточные вызовы и арабское отечество). Бейрут, 1994. С. 27–31.

[125] Речь шла о Египте, Иордании, Ираке, Ливане и Сирии. В Палестинской войне принимали также участие незначительные воинские формирования Саудовской Аравии и Северного Йемена. В то время эти государства и были членами ЛАГ.

[126] В отечественной литературе роли армейского офицерства в политической жизни арабского мира посвящены работы Г.И. Мирского. См., например: *Мирский Г.И.* "Третий мир": общество, власть, армия. М., 1976.

[127] См.: *Насер Г.А.* Философия революции. М., 1956. С. 11.

[128] Там же. С. 33.

[129] Быть может, впервые на это обстоятельство обратила внимание ливанская исследовательница М. Наср, отмечавшая, что для Г.А. Насера "отечеством" был только Египет. По ее словам, термин *арабское отечество* стал частью политического дискурса египетского лидера только после 1954 г. – *Наср М.* Ат-Тасаввур аль-каумий аль-арабий фи фикр Гамаль Абдель Насер. 1952–1970. (Арабские национальные представления в идеологии Гамаля Абдель Насера. 1952–1970). Бейрут, 1981. С. 107.

[130] The Manifesto of the United Arab Republic (Preamble). Цит. по: The Israel-Arab Reader… P. 129–130.

[131] *Насер Г.А.* Речь по случаю 13-й годовщины июльской революции, 22 июля 1965 г. Цит. по: Саура 23 июлиу. Бина ад-дауля аль-асрийя. 1952–2002 (Революция 23 июля. Созидание современного государства. 1952–2002 гг.). Аль-Кахира (Каир), 2002. С. 49.

[132] Это подтверждают и выступления Г.А. Насера времени до создания ОАР (См.: *Насер Г.А.* Проблемы египетской революции. М., 1979).

[133] Здесь и далее см.: *Насер Г.А.* Философия революции. С. 14–16.

[134] *Насер Г.А.* Речь в лагерях по подготовке руководящего состава молодежных организаций Арабского социалистического союза в Хелуане. 18 ноября 1965 г. // *Насер Г.А.* Проблемы египетской революции. С. 136.

[135] Здесь и далее см.: *Насер Г.А.* Философия революции. С. 14–16.

[136] *Насер Г.А.* Речь на праздновании II годовщины революции. 23 июля 1954 г. // *Насер Г.А.* Проблемы египетской революции. С. 18.

[137] *Насер Г.А.* Выступление в Каире на митинге по случаю IX годовщины революции. 22 июля 1961 г. // *Насер Г.А.* Проблемы египетской революции. С. 64.

[138] Здесь и далее см.: *Насер Г.А.* Философия революции. С. 38–41.

[139] Эту идею, крайне непопулярную в арабском мире, СССР и в рядах западных приверженцев "левой" мысли в эпоху жизни Г.А. Насера, высказывал известный египетский исследователь-диссидент, вынужденный покинуть страну, А. Абдель Малек (*Abdel-Malek A.* Egypte. Société militaire. P., 1962. P. 243–276).

[140] *Насер Г.А.* Философия революции. С. 36.

[141] Там же. С. 36.

[142] Направление молитвы мусульманина, ниша в мечети, указывающая это направление.

[143] *Насер Г.А.* Философия революции. С. 41–42.

[144] См.: *Насер Г.А.* Выступление в Каире на митинге по случаю IX годовщины революции. С. 67.

[145] Анализу этого вопроса посвящена книга воспоминаний одного из лидеров ливанских маронитов, президента Ливана этого времени К. Шамуна (См.: *Chamoun C.* Crise au Moyen Orient. P., 1963. P. 318–334).

[146] Официальное определение сирийско-египетской межгосударственной унии.

[147] Анализ причин распада ОАР см. в: *Пир-Будагова Э.П.* Сирия в борьбе за упрочение национальной независимости (1945–1966 гг.). М., 1978. С. 120–159.

[148] Обращение Г.А. Насера к народу ОАР 28 сентября 1961 г. в связи с событиями в Сирии. Цит. по: *Abdel-Malek A.* Egypte. Société militaire. P., 1962. P. 266.

[149] Г.А. Насер не считал необходимым как-либо затушевывать это обстоятельство. Напротив, он не раз подчеркивал, что важнейшим принципом египетской внешней политики является противостояние тем арабским странам, правители которых "стали рупором империалистов и служат их интересам и целям", поскольку, превратившись "в прихвостней империализма", эти правители борются "против исконных чаяний их же собственного народа" (*Насер Г.А.* Интервью представителю американской радиовещательной компании "Коламбия" Франку Киприцу. 6 апреля 1958 г. // *Насер Г.А.* Проблемы египетской революции. С. 35).

[150] Важное представление об этом дают изданные в 2003 г. документы советской внешней политики, связанные с ближневосточным конфликтом. См.: *Наумкин В.В* (председатель редакционной коллегии). Ближневосточный конфликт. 1947–1956. Из документов Архива внешней политики Российской Федерации. М., 2003 Т. I; *Он же.* Ближневосточный конфликт. 1957–1967. Из документов Архива внешней политики Российской Федерации. М., 2003. Т. 2. См. также: *Косач Г.Г.* Новые документы АВП РФ по истории ближневосточного конфликта. 1947–1967 // Новая и новейшая история. 2004. № 5. С. 160–169.

[151] Цит. по: Саура 23 июлиу. С. 58.

[152] Это отмечал, в частности, З.И. Левин. См.: *Левин З.И.* Развитие арабской общественной мысли (о некоторых немарксистских течениях после второй мировой войны). С. 80.

[153] Ст. 1 Конституции АРЕ (Дустур Джумхурийят Мыср аль-арабийя (Конституция Арабской республики Египет). Аль-Кахира (Каир), 1981. С. 7).

[154] Здесь и далее см.: Васика иъалян ад-дустур (Заявление о провозглашении конституции) // Там же. С. 3–6.

[155] См. ст. 2 Конституции АРЕ // Там же. С. 7.

[156] Ст. 4 и 7 Конституции АРЕ // Там же. С. 8–9.

[157] Ст. 4 и 5 Конституции АРЕ // Там же. С. 8.

[158] См.: Марказ ад-дирасат ас-сиясийя ва аль-истратиджийя би "Аль-Ахрам". Ат-Такрир аль-истратиджий аль-арабий. 1989 (Центр политических и стратегических исследований "Аль-Ахрам". Арабский стратегический отчет. 1989). Аль-Кахира (Каир), 1990. С. 581.

[159] См.: Там же. При этом акцент, поставленный официальным египетским изданием на "возрастании роли позитивизма в отношениях со странами региона Залива и Магриба" действительно показателен (Там же. С. 582).

[160] Выступление Х. Мубарака в связи с 41-й годовщиной июльской революции, 22 июля 1993. Цит. по: Саура 23 июлиу. С. 107.

[161] Анализ этой деятельности см. в: *Tripp Ch.* Egypt and the Region in the 1980s. // Egypt under Mubarak / Ed. Ch. Tripp, R. Owen. London; New York. P. 159–186. Позиция Египта по отношению к нынешней ситуации в Ираке рассматривается в: *Косач Г.Г.* Россия и арабский мир: отношение к иракской проблеме // Иракский кризис. Международный и региональный контекст / Отв. ред. Е.С. Мелкумян. М., 2003. С. 43–65.

[162] Здесь и далее см.: Дустур Хизб аль-баас аль-арабий аль-иштиракий (Программа Партии арабского социалистического возрождения) // Аль-Ахзаб ас-сиясийя фи Сурия (Политические партии Сирии). С. 240–252.

[163] О ситуации баасистского движения в сирийском и иракском контексте более подробно см.: *Косач Г.Г.* Политическая речь и политическая практика: баасисты в Сирии и Ираке // Арабские страны Западной Азии и Северной Африки (история, экономика и политика). М., 2002. С. 68–88.

[164] Программное заявление Движения арабского возрождения от 24 июля 1943 г. Цит. по: Нидаль Хизб аль-баас аль-арабий аль-иштиракий. 1943–1975. Дираса тарихийя тахлилийя муджаза (Борьба Партии арабского социалистического возрождения. 1943–1975. Краткое историко-аналитическое исследование). Димашк (Дамаск), 1978. С. 15.

[165] Дустур Джумхурийят Аль-Ирак ас-садыр фи 16 таммуз 1970 ва таадилятуху (Конституция Республики Ирак, принятая 16 июля 1970 г. и поправки к ней). Багдад, 1998. С. 3.

[166] Дустур аль-Кутр аль-арабий ас-сурий // Нидаль Хизб аль-баас аль-арабий аль-иштиракий. С. 233.

[167] О процессах экономической и политической либерализации в Сирии см. в: *Perthes V.* The Political Economy of Syria under Asad. London; New York, 1997. P. 257–261.

[168] Здесь и далее см.: Дустур Джумхурийят аль-Ирак ас-садыр фи 16 таммуз 1970 ва таадилятуху. С. 1–10; а также: Дустур аль-Кутр аль-арабий ас-сурий. С. 232–236.

[169] Раздел 1 ст. 1, а также ст. 5 и 6 Конституции САР (Дустур аль-Кутр аль-арабий ас-сурий. С. 234).

[170] Ст. 1, 8 и 9 конституции Республики Ирак (Дустур Джумхурийят аль-Ирак. С. 9–10).

[171] Арабская нация едина, ее миссия бессмертна. Партия арабского социалистического возрождения. Иракский регион. Политический отчет восьмого регионального съезда. Январь 1974, б.м. С. 133.

[172] Ст. 4 Конституции Республики Ирак (Дустур Джумхурийят аль-Ирак). С. 9.

[173] Разделы 1 и 2 ст. 3 Конституции САР (Дустур аль-Кутр аль-арабий ас-сурий. С. 234).

[174] Цит. по: *Левин З.И.* Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. М., 1988. С. 194.

[175] Ст. 12, 13, 14 и 16 Конституции Республики Ирак (Дустур Джумхурийят аль-Ирак. С. 11).

[176] Ст. 13 и 14 Конституции САР (Дустур аль-Кутр аль-арабий ас-сурий. С. 235–236).

[177] Речь Х. Асада в Народном совете САР от 12 марта 1992 г. Цит. по: *Косач Г.Г.* Сирия в регионе арабского мира и Ближнего Востока: условия становления "центра силы" // Азия: роль ключевых стран в международных отношениях в 1990-е годы. М., 1994. С. 88.

[178] Об этом см.: *Лебедева Н.Б.* (при участии *Косача Г.Г.*) Основные тенденции в международных отношениях Азии в 1990-е годы (Там же. С. 32–35).

[179] В политическом дискурсе 1940-х годов и более позднего времени – территориальное пространство "исторической Сирии" и современного Ирака.

[180] Речь шла о реализации Триполийской (принятой ФНО в июне 1962 г. на съезде в ливийском Триполи) программы партии. Об этом см.: *Ланда Р.Г.* История Алжира. XX век. С. 144–145, 154.

[181] Слова сменившего в 1969 г. А. Бен Беллу на посту главы алжирского правительства Х. Бумедьена. Цит. по: Там же. С. 150.

[182] Здесь и далее см.: Джабха ат-тахрир аль-ватаний. Аль-Мисак аль-ватаний. 1976 (Фронт национального освобождения. Национальная хартия. 1976). 1976, Аль-Джазаир (Алжир). С. 23–29.

[183] Выражение Р.Г. Ланды. См.: *Ланда Р.Г.* Указ. соч. С. 176.

[184] Еще в канун победы ФНО М. Родинсон подчеркивал: "Алжирские националисты используют арабскую солидарность, отдавая себе отчет в действительной, но ограниченной силе этого чувства. Быть может, одержав победу, они установят какие-либо, хотя и непрочные, связи с остальным арабским миром. Но не приходится сомневаться в том, что они пойдут на то, чтобы включить государство, к созданию которого они стремятся, в состав какого-либо арабского централизованного государства. Вся суть их позиции противоречит этому предположению" (*Rodinson M.* Maghreb et nationalisme arabe // *Rodinson M.* Marxisme et monde musulman. P., 1972. P. 55).

[185] В апреле 1965 г. Х. Бургиба выдвинул предложение, направленное на решение арабо-израильского конфликта. Оно включало идею возвращения к положениям резолюции Генеральной Ассамблеи ООН от 29 ноября 1947 г., на основе которых в ходе прямых арабо-израильских переговоров должно было быть создано арабо-палестинское государство и окончательно демаркированы и признаны арабскими странами границы Израиля. По сути дела тунисский президент был первым арабским лидером, призвавшим арабским мир к признанию еврейского государства. Марокко оставалось единственной страной арабского мира, где после 1948 г. сохранилась значительная еврейская община, игравшая важную роль в экономике страны. Эта община (разумеется, с согласия короля) была открыта внешнему миру, поддерживая отношения как с еврейской общественностью Западной Европы и США, так и с представителями политического истеблишмента Израиля.

[186] Как в сирийском или иракском случае, лидеры независимого Алжира (Х. Бумедьен, например) говорили обо всем "арабском отечестве" и могли критиковать (особенно после июня 1967 г.) политику Г.А. Насера, поддерживая Сирию и Южный Йемен и борясь за влияние на ООП (*Ланда Р.Г.* Указ. соч. С. 175).

[187] Он называл себя "арабским борцом – *militant arabe*" (*Ben Barka M.* Appel au sujet du conflit Algéro-Marocain // *Ben Barka M.* Option révolutionnaire au Maroc. Ecrits politiques. P., 1966. P. 157).

[188] *Ben Barka M.* L'instrument // Ibid. P. 63.

[189] *Ben Barka M.* Nos taches fondamentales et immédiates // Ibid. P. 21.

[190] *Ben Barka M.* Quelles sont nos taches? // Ibid. P. 45.

[191] La Charte de l'U.N.F.P. // Ibid. P. 67.

[192] Manifeste au peuple marocain à l'occasion des élections du 17 mai 1963 à la Chambre des Représentants // Ibid. P. 79.

[193] *Ben Barka M.* L'Afrique au-delà de l'indépendance // Ibid. P. 146.

[194] *Ben Barka M.* Appel au sujet du conflit Algéro-Marocain, lancé le 16 octobre 1963 par El Mahdi Ben Barka au nom de l'U.N.F.P. // Ibid. P. 159.

[195] *Ben Barka M.* L'instrument // Ibid. P. 62–63.

[196] Ответ властей не заставил себя ждать. Спорадические репрессии властей приняли летом 1963 г. форму целенаправленного разгрома НСНС, а М. Бен Барка в конце октября 1965 г. был похищен в Париже и без вести исчез (Об этом см.: *Максименко В.И.* Указ. соч. С. 60).

[197] Наиболее ярким примером действий в этом направлении стало проведение в 1981 г. в Фесе совещания в верхах глав государств и правительств арабских стран, организованного по инициативе короля Хасана П. На этом совещании был принят предложенный Саудовской Аравией и ставший общеарабским план урегулирования арабо-израильского конфликта, положения которого и сегодня во многом лежат в основе официальной позиции ЛАГ в отношении Израиля и конфликтной ситуации на Ближнем Востоке.

[198] Об этом см.: *Максименко В.И.* Указ. соч. С. 67–68.

[199] Об итогах этого эксперимента см.: *Видясова М.Ф.* Экономика стран Магриба. М., 1982. С. 78–82.

[200] Определение В.И. Максименко. См.: *Максименко В.И.* Указ. соч. С. 171.

[201] По словам Х. Бургибы тех лет, речь шла о "солидарности пассажиров одного корабля", о необходимости для рабочего и капиталиста "покончить" с их "классовыми рефлексами" и действовать на основе "возвышения умов и сближения сердец". Цит. по: Там же.

[202] Ибн Халдун, Вали Ад-Дин Абд Ар-Рахман ибн Мухаммад (1332–1406) – философ, историк и государственный деятель. Родился в г. Тунисе. Наиболее известная работа – "Пролегомены".

[203] От арабского *джамахир* (*массы*). Провозглашенный "Зеленой книгой" М. Каддафи "политический и социально-экономический строй", предполагающий осуществление власти "непосредственно всеми без исключения и какого-либо посредничества народными массами". По определению ливийских авторов, "Джамахирия – это строй, при котором исчезает деление людей на правителей ... и управляемых. При этом строе ликвидируется эксплуатация человека человеком, раскрепощаются человеческие потребности, уничтожаются все формы монополизма и наступает свобода, дающая счастье" (Джамахирийский словарь терминов к "третьей мировой теории". Всемирный центр изучения и исследования "Зеленой книги". Б/м, б/г. С. 37–39).

[204] Наиболее подробно все эти вопросы рассматриваются в: *Егорин А.З.* История Ливии. XX век. М., 1999.

[205] После 1967 г. М. Каддафи использовал значительно более жесткий, чем Г.А. Насер, антиизраильский дискурс, требуя "немедленно и военным путем уничтожить источник, породивший палестинскую проблему". В конце 1970 гг. (уже после прихода к власти в Египте А. Садата) при непосредственном участии ливийского лидера был создан Фронт стойкости, объединивший арабских радикалов (Алжир, Сирию, Ливию, Южный Йемен и ООП). В рядах этого эфемерного образования Ливия стремилась играть ведущую роль. Подробный анализ этой позиции см. в: *Haley P.E.* Qaddafi and the United States since 1969. N.Y., 1984.

[206] *Каддафи М.* Аль-Китаб аль-ахдар (Зеленая книга). Тарабулюс (Триполи), 1978. С. 36.

[207] Как писал М. Каддафи, "племя – это та же семья, увеличившаяся вследствие роста потомства", а "нация – это племя, но разросшееся в результате увеличения потомства, это – большое племя" (Там же. С. 15 и 18). Об этом также см.: *Малашенко А.В.* В поисках альтернативы. Арабские концепции путей развития. М., 1991. С. 142–169.

[208] Об этом см.: *Мелкумян Е.С.* Новые межгосударственные объединения на Арабском Востоке // Межгосударственные региональные организации Азии в международных отношениях. М., 1991. С. 208–209.

[209] Выражение Е.И. Мироновой. См.: *Миронова Е.И.* Алжир: смена приоритетов развития. М., 2004.

[210] Там же. С. 107–109.

[211] Аль-Мамляка аль-магрибийя. Ад-Дустур. Тасдыр. Аль-Мабадиа аль-асасийя (Королевство Марокко. Конституция. Преамбула. Основные принципы.). Ар-Рибат (Рабат), 1992. С. 3, 5.

[212] *Амазиг* – самоназвание североафриканских групп бербероязычного населения. См.: *Сергеев М.С.* Указ. соч. С. 3.

[213] République Algérienne Démocratique et Populaire. Constitution. Préambule. Alger, 1996. P. 3.

[214] La constitution de la République Tunisienne. Préambule. Dispositions générales. Tunis, 1990. P. 3–4.

[215] Аль-Мамляка аль-магрибийя. Ад-Дустур. Тасдыр. С. 3.

[216] République Algérienne Démocratique et Populaire. Constitution. Préambule. P. 3.

[217] По словам М. Каддафи, "страны Союза арабского Магриба не принадлежат Ближнему Востоку. Нет никаких оснований связывать находящуюся на другом континенте Северную Африку с Ближним Востоком". – Аль-Каддафи: Аль-Магриб аль-арабий янтами иля Аль-Иттихад аль-ифрикий ва ля иляка ляху би Аш-Шарк Аль-Аусат (Каддафи: Арабский Магриб принадлежит к Африканскому союзе и не имеет никакого отношения к Ближнему Востоку) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 2004. Л., 26 июля. Здесь и далее эта издающаяся в Лондоне и ведущая газета арабского мира цитируется по ее электронному изданию: http://www.asharqalawasat.com/

[218] *Аль-Али Х.И.* Мабадиъа ва ахдаф ас-сийяса аль-хариджийя ас-саудийя. Аль-Мустава аль-халиджий, аль-исламий, ад-дуввалий (Принципы и цели саудовской внешней политики: регион Залива, исламский мир, международное сообщество) // Ас-Сийяса аль-хариджийя лиль Мамляка аль-арабийя ас-саудийя фи миат амм. С. 56.

[219] *Ас-Суэйг А.Х.* Аль-Ислям фи ас-сийяса аль-хариджийя ас-саудийя (Ислам в саудовской внешней политике). Эр-Рияд, 1992. С. 59.

[220] Официальное саудовское издание подчеркивает: "Господь оказал честь этой стране, он осенил ее своим благоволением, выделив из других стран мира. Он – источник Божественного откровения – миссии ислама, призвавшей к единобожию. В этой стране находятся

святыни, к которым осуществляется паломничество. К ней навеки обращены сердца всех мусульман" (Ламахат ан савабит ас-сияса ас-саудийя. С. 9).

[221] Здесь и далее см.: *Ас-Суэйг А.Х.* Указ. соч. С. 184–185.

[222] По замечанию А.Х. Ас-Суэйга, "без саудовской материальной и финансовой помощи Организации она не могла бы существовать" (Там же. С. 93).

[223] Здесь и далее см.: *Аль-Мансур М.А.* Ас-Сийяса аль-хариджийя ас-саудийя фи аль-итар аль-арабий. Ад-Даур ас-саудий ва ахамм аль-авамиль аль-муассира фихи (Саудовская политика в арабском контексте. Саудовская роль и основные, воздействующие на нее факторы) // Ас-Сийяса аль-хариджийя лиль Мамляка аль-арабийя ас-саудийя фи миат амм. С. 181–187.

[224] Об этом см.: *Косач Г.Г.* Саудовская Аравия: контекст процесса демократизации // Саудовская Аравия: эволюция режима и пределы возможного в политическом развитии. М., 2003. С. 25–47.

[225] Решением Рабатской конференции в верхах (1974) стран Лиги арабских государств ежегодная доля Саудовской Аравии в рамках общеарабской финансовой поддержки "государств конфронтации" – Египта, Сирии, Иордании и ООП составляла 2350 млн долл. США. В 1978 г. состоявшийся в Багдаде девятый саммит глав арабских государств и правительств увеличил эту долю до 3360 млн долл. (*Аль-Мансур М.А.* Указ. соч. С. 216). Но это не означало вместе с тем, что Саудовская Аравия не оказывала помощи соответствующим странам и вне рамок общеарабских саммитов. Так, для возмещения потерь сирийской армии в ходе войны 1973 г. королевство предоставило Дамаску около 1 млрд долл. Такую же сумму получил и Египет (Там же).

[226] *Аль-Али Х.И.* Указ. соч. С. 56.

[227] Kingdom of Saudi Arabia. One Hundred Years in the Service of Arabs and Arab Affairs. Beirut, 2000. P. 21–22.

[228] "Защита" этих интересов была, в частности, основой деятельного саудовского участия в поддержке движения афганских моджахедов. Как отмечали в Саудовской Аравии, "Королевство смогло добиться успеха, призвав исламскую умму, мусульман всего мира встать на сторону призыва Королевства к джихаду против коммунистической агрессии против Афганистана и советских марионеток в Кабуле. Сыновья Королевства были в первых рядах тех, кто вместе с афганскими братьями сражался против этой агрессии. Наши сыновья жертвовали собой ради того, чтобы высоко развивалось знамя ислама, чтобы Афганистан остался мусульманским государством, сохранив свою сущность и культуру" (Аль-Мамляка Аль-Арабийя Ас-Саудийя: миат амм фи хидма аль-ислям ва аль-муслимин (Королевство Саудовская Аравия: сто лет на службе исламу и мусульманам). Бейрут, 1999. С. 151). Но и в дальнейшем, после распада Советского Союза и Югославии эта идея лежала в основе саудовской политики на постсоветском и постюгославском пространстве. Для решения задачи этой "защиты" в королевстве официально создавались, в частности, возглавляемые членами королевской семьи Высший комитет по сбору пожертвований для мусульман Боснии и Герцеговины и Объединенный саудовский комитет спасения Косово и Чечни (Об этом см.: *Косач Г.Г., Мелкумян Е.С.* Указ. соч. С. 105–130).

[229] Этот план включал "уход Израиля со всех оккупированных в 1967 г. арабских территорий, включая Арабский (Восточный. – *Г.К.*) Иерусалим", "ликвидацию всех созданных Израилем после 1967 г. поселений", "обеспечение свободы вероисповедания и религиозных обрядов всех религий в святых местах". Наряду с этими положениями план Фахда содержал предложения, направленные на подтверждение "права палестинского народа на возвращение и на возмещение для не желающих возвращаться", а также "создание независимого палестинского государства со столицей в Иерусалиме". Текст выступления принца Фахда цит. по: *Ас-Суэйг А.Х.* Указ. соч. С. 259.

[230] Об этом инициативе см.: *Косач Г.Г., Мелкумян Е.С.* Указ. соч. С. 63–66.

[231] Создание и деятельность ССАГЗ рассматривается в: *Мелкумян Е.С.* ССАГПЗ в глобальных и региональных процессах. М., 1999.

[232] Основной Устав ССАГЗ. Цит. по: Там же. С. 139.

[233] Об этом см.: *Косач Г.Г., Мелкумян Е.С.* Указ. соч. С. 89–90.

[234] Документы ЛАГ и встреч в верхах глав государств и правительств арабских стран ставят вопрос о расширении экономического сотрудничества между этими странами, включая, в том числе, и задачу создания "арабского общего рынка". Тем не менее эта задача далека

от своего решения. См., например: Аль-Байян аль-хитамий ли кыммат Тунис, ийяр 2004 (Заключительное заявление Тунисской встречи в верхах, май 2004 г.) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 2004. 24 мая.

235 В арабском мире продолжают действовать и коммунисты, и националисты, апеллирующие к идеям Г.А. Насера. Их стремление вступить в коалицию со сторонниками "политического ислама" очевидно. Об этом, в частности, см.: *Ланда Р.Г.* Политический ислам и социальная революция // Ближний Восток и современность. Вып. 18. М., 2003. С. 3–23; *Косач Г.Г.* Коммунисты в баасистском национальном контексте: пример Сирии // Там же. С. 277–325; а также: *Косач Г.Г.* Марксисты в контексте интифады: демократический фронт освобождения Палестины // Там же. Вып. 15. М., 2002. С. 102–138.

236 Название одного из основополагающих документов Тунисского саммита 2004 г. См.: Насс васика аль-ахд ва аль-вифак ва ат-тадамун байн аль-када аль-араб (Текст документа "Единство взглядов, согласие и солидарность между арабскими руководителями") // Аш-Шарк Аль-Аусат. 2004. 24 мая.

237 Здесь и далее см.: Аль-Байян аль-хитамий ли кыммат Тунис.

238 Здесь и далее цит. по: Насс васика "Масира ат-татвир ва ат-тахдис ва аль-ислях" аль-ляти иъатамадатха аль-кымма. Тунис, ийяр 2004 (Текст документа "Путь развития, модернизации и реформы", принятого саммитом. Тунис, май 2004) // Аш-Шарк Аль-Аусат. 2004. 24 мая.

А.И. Миллер

РУССКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ В ИМПЕРИИ РОМАНОВЫХ*

Когда Роджерс Брубейкер написал, что "нигде теоретический примитивизм исследований национализма не проявляется столь явно, как в литературе (и квазилитературе) об этом регионе", он имел в виду Восточную Европу и политологов[1]. Представления о проблематике русского национализма, о взаимоотношениях этого национализма и империи, которые доминируют сегодня в историографии, заставляют думать, что отчасти эта критика касается и историков.

Приведу примеры из нескольких публикаций самого недавнего времени. Дэвид Роули в своей статье приходит к выводу, что нет вообще основания говорить о русском национализме "в общепринятом смысле" в эпоху империи Романовых. "Общепринятым определением" национализма Роули считает определение Эрнеста Геллнера, который утверждал, что "национализм – это прежде всего политический принцип, в соответствии с которым политическое и национальное целое должны совпадать... Националистические чувства – это чувства гнева, пробуждаемые нарушением этого принципа, или чувства удовлетворения от его реализации. Националистическое движение вызывается к жизни чувствами этого рода". Следовательно, заключает Роули, "русское националистическое чувство могло найти выражение в двух формах: либо русская нация очертит границу вокруг территории, на которой живут русские, и отделит себя от всех нерусских территорий,

* При подготовке статьи использованы материалы, собранные в рамках проекта, финансируемого фондом Герда-Хенкель.

либо она может попытаться превратить всех жителей Российского государства в членов русской нации. Первый вариант предполагал бы роспуск империи и создание русским народом собственного государства. Второй вариант предполагал бы акультурацию с русской этничностью (русификацию) всех народов империи[2]. В этой цитате Роули ясно излагает и доводит до логического завершения те теоретические посылки, которые лежат в основе многих работ о русском национализме.

Тезис о том, что русские не делали различия между империей, национальным государством и нацией, кочует из одного исследования в другое и ведет многих авторов к рассуждениям о том, что программа русского национализма сводилась к заведомо нереалистичному проекту преобразования империи в национальное государство. Именно им руководствуется, например, Роберт Кайзер, когда пишет о том, что "различие между Русью как родиной предков и Россией как территорией Российской империи утратило со временем ясное значение", и определяет "русский националистический проект" как "преобразование Российской империи в русское национальное государство"[3]. "Главный вопрос для руководителей России в XIX и XX вв. можно сформулировать так: возможно ли внедрить в сознание этнически разнообразного населения империи составную национальную идентичность" наподобие британской, – в этом же духе пишет Джеффри Хоскинг в своей книге о том, "как строительство империи препятствовало формированию нации"[4]. "Воображаемая география: Российская империя как русское национальное государство" – название одной из глав и тема всей недавно вышедшей книги Веры Тольц[5].

Но насколько применимо в случае России геллнеровское определение национализма, из которого исходят все цитированные и многие похожие рассуждения? Националисты неизбежно задаются вопросом о том, какое пространство должно принадлежать их нации с точки зрения политического контроля и как "национальная территория"[6]. В тех случаях, когда речь идет о неимперских нациях, можно сказать, что национальная территория это то, каким, по мнению националистов, "их" государство должно быть в идеале или "по справедливости". То есть "национальная территория" и пространство политического контроля совпадают. В случае с имперскими нациями эти две категории пространства могут существенно различаться. Дело в том, что стремление консолидировать нацию, в том числе очертив границы "национальной территории" внутри империи, совсем не обязательно предполагает стремление "распустить" империю.

РОССИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ И РУССКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ В СРАВНИТЕЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Проект нации-государства с его культурно-языковой гомогенизацией населения вызревает в имперских метрополиях. Конечно, в Британии, Франции и даже Испании национализм господствующих наций получил заметно более "богатое наследство", чем в России. Модернизированность общества и доля "работы" по его культурной и языковой гомогенизации, выполненная еще "старым режимом", были здесь заметно выше, чем в России.

Но все равно было бы заведомо неверно представлять дело так, будто уже сформировавшиеся национальные государства начинали колониальную экспансию. Нации-государства в метрополиях морских империй "достраивались" параллельно и в тесной связи с имперской экспансией. Франция как эталон нации-государства была ядром империи, более того, она сама прошла путь подавления локальных культур и языков в своем континентальном шестиугольнике в пользу доминирующей культуры и языка Иль-де-Франс[7]. Причем сформулирован этот проект был в правление Наполеона I, который рассматривал унаследованный от французских королей шестиугольник как ядро будущей паневропейской империи. Во многом особенные, но по ряду показателей сходные проекты строительства нации в имперском ядре мы видим на Британских островах и в Испании. Причем имперские успехи помогали строительству нации в имперском ядре, иначе говоря, не столько сложившиеся нации-государства имперского ядра создавали империю, сколько империи создавали в своем ядре нации-государства. Если "британская идентичность", как показала Линда Колли, во многом рождалась из успехов империи и борьбы с ее врагами, то же самое можно сказать и о других "имперских" нациях, в том числе и русской[8]. (Неслучайно испанский проект строительства нации пережил глубокий кризис на рубеже XIX–XX вв. именно в связи с потерей империи, а с британским и отчасти французским проектами это произошло по тем же причинам в XX в.)

Русский национализм тоже был избирателен в своем проекте. В то же время для русского национализма, как и для французского, британского или испанского, стремление к консолидации нации вовсе не стояло в непримиримом противоречии со стремлением сохранить и при возможности расширить империю. Геллнеровская формула национализма подходит к опыту тех движений, которые стремились "выкроить" новые государства из уже существующих, но не работает применительно к тем случаям, когда тот или иной национализм мог принять как "свое" уже существующее государство, в том числе империю[9].

Русские, что бы мы ни имели в виду под этим понятием[10], были центральной и наиболее многочисленной этнической группой империи. По целому ряду причин как минимум до начала XX в. не вполне верно называть их доминирующей группой в том смысле, в котором британцы и французы доминировали в своих империях. Правящая династия дольше, чем в большинстве европейских государств, сопротивлялась "национализации"[11], господствующее положение в империи занимало полиэтническое дворянство, а русский крестьянин долгое время мог быть, и был в действительности, крепостным у нерусского, неправославного и даже нехристианского дворянина. Нация "не правила" и не имела системы политического представительства.

Но вместе с тем позиции русского языка как официального языка империи постоянно укреплялись, православие имело статусные преимущества в отношении других религий, элитная русская культура в XIX в. становилась все более "полной" и соответствующей европейским стандартам. В этих условиях вовсе не было утопическим стремление русских националистов к русификации империи в том смысле, что русские должны были занять в ней господствующее положение как нация, подобно положению французов или британцев в "их" империях. (Можно предположить, что наиболее реали-

стичный путь такой политической модернизации лежал через установление конституционной монархии вслед за отменой крепостного права.) Но было бы ошибкой считать, что даже до создания системы политического представительства между общественным националистическим дискурсом и имперской бюрократией существовала непроницаемая мембрана. Если Романовы могли искать новые источники легитимации своей власти в национализме, то это мог быть только русский национализм, и "официальный национализм"[12] Романовых неизбежно должен был искать точки соприкосновения с русским национализмом общественности. Медленно, не без сопротивления и внутренних противоречий, но правящая элита усваивала определенные элементы идеологии русского национализма, что уже в середине XIX в. сказывалось на мотивации ее политики[13].

Ричард Уортман недавно написал, что "задача историка – понять русский национализм как поле постоянной борьбы, контестации. Эта борьба развернулась в XIX – начале XX в. между монархией и образованной частью общества, когда в своей борьбе за контроль над государством каждая из двух сторон претендовала на право представлять народ"[14]. В этой действительно непрестанной борьбе были и другие, иначе проходящие фронты, были предметы споров, в которых часть образованного общества вступала или стремилась вступить с властью в союз против другой части этого образованного общества. Именно так часто происходило в спорах о критериях русскости и о границах русской "национальной территории".

В этих спорах сторонники отождествления Российской империи с русским национальным государством и вытекающего из этого действительно утопического стремления к поголовной русификации всего населения империи неизменно составляли среди русских националистов заведомое меньшинство. Таким же меньшинством были и те, кто готов был поставить знак равенства между русскими и великорусами, а в качестве национальной территории принять традиционный ареал расселения великорусов[15].

Очевидная особенность Российской империи в сравнении с Британской, Французской, Испанской империями – ее континентальный характер, отсутствие "большой воды" между метрополией и периферией. Это создавало понятные сложности для "воображения национальной территории" внутри империи, но и открывало определенные возможности.

По сравнению с другими континентальными державами проблема взаимоотношений русского национализма и империи также имела ряд особенностей. При всех своих проблемах в XIX в. Российская империя продолжала территориальную экспансию и сохраняла тот уровень военной мощи, экономического потенциала и веры в будущее, который делал иностранный диктат и распад империи скорее гипотетическими угрозами, а не фактором повседневности, как в Османской империи. Конечно, в тот момент, когда русский национализм получил некоторое общественное пространство и возможность заявить о себе в ходе реформ начала царствования Александра II, он был реакцией на вызов со стороны более развитых национализмов Европы и унижение Крымской войны[16]. Но этот национализм не был реакцией на неотвратимый, уже происходящий распад империи, как национализм младотурков. Это не был проект минимизации ущерба или спасения того, что удастся спасти, как в турецком случае.

От империи Габсбургов Россию отличала существенно менее сильная феодальная традиция в структурировании пространства империи. Здесь не было прагматической санкции, четко фиксировавшей границы "коронных земель" и права их местных дворянских сеймов. Лишь Царство Польское, Финляндия и, до некоторой степени, остзейский край имели в определенные периоды сравнимый с габсбургскими коронными землями (Land'ами) статус. В монархии Габсбургов демографический баланс между различными этническими группами и особенности политического развития привели к тому, что в Цислейтании экспансионистский проект строительства доминирующей немецкой нации вообще не играл сколько-нибудь значимой роли. Если в Габсбургской монархии границы феодальных коронных земель стали основой "территориализации этничности" уже в XIX в., то в Российской империи соответствующие процессы были весьма ограничены, и территориализация этничности широко развернулись в опоре на иные принципы уже в СССР[17].

Таким образом, русский националистический проект консолидации нации внутри империи, который предполагал "присвоение" определенной части имперского пространства как "русской национальной территории", существовал более длительное время, чем аналогичные проекты в Османской или Габсбургской империях. (Лишь в Транслейтании венгры на протяжении сравнимого времени пытались реализовать отчасти похожий проект, используя ситуацию, возникшую в результате принятия закона об исключительных правах венгерского языка в землях короны св. Стефана в 1844 г. и дуалистического соглашения 1867 г.)

ИМПЕРИЯ И "НАЦИОНАЛЬНАЯ ТЕРРИТОРИЯ"

Националистическое "присвоение" территории, мотивированное русским национализмом, было не актом, но процессом. У этого процесса было несколько важных составляющих. Во-первых, дебаты о том, что есть "русскость", каковы критерии принадлежности индивида, группы, территории русской нации, носили поистине ожесточенный характер вплоть до краха империи. К этому вопросу мы еще не раз вернемся в этой статье.

Во-вторых, русский национализм обладал большим потенциалом к расширению "национальной территории" и на ряде направлений встречал на пути этого расширения меньше препятствий, чем аналогичные проекты в континентальных империях Габсбургов и Османов. Но это, подчеркну снова, отнюдь не значило, что в русском национализме, точнее в его дискурсивно преобладающих версиях, содержалось стремление охватить всю империю как "национальную территорию". Собственно, сама напряженность дебатов о границах русскости и критериях принадлежности к ней служит убедительным доказательством, что русский проект национального строительства, будучи экспансионистским, заведомо не стремился к охвату всей империи и всех ее подданных.

Говоря о националистическом присвоении пространства, я имею в виду символическую, воображаемую географию. Речь идет о сложном комплексе дискурсивных практик, который включал в себя идеологическое обоснова-

ние, символическое, топонимическое, художественное освоение определенного пространства таким образом, чтобы общественное сознание осмысливало это пространство как часть именно "своей", "национальной" территории.

Тема "воображаемой географии" вообще стала привлекать внимание специалистов по истории России совсем недавно[18]. Русский национализм идеологически развивался и формулировал свой образ национальной территории во взаимодействии и соперничестве с другими национализмами империи. Методы определения и освоения того или иного пространства в качестве "национальной территории", наборы эксплуатируемых в этом дискурсе аргументов и образов существенно различались в зависимости от ситуации и характера вызовов, с которыми сталкивался русский национализм на разных имперских окраинах.

Пожалуй, лучше всего эта проблематика изучена в отношении Западного края и "его окрестностей". Здесь проект русского национализма формулировался сперва в условиях ожесточенного конфликта с польским проектом, который отстаивал границы 1772 г. как "польскую собственность", а затем готов был вступить в союз с украинским движением против империи и русского национализма. Включившийся с середины XIX в. в это соперничество с собственным проектом "национальной территории" украинский национализм во многом заимствовал формы и методы идеологической борьбы у своих более сильных соперников.

В Малороссии и Западном крае преобладающую часть населения составляли восточные славяне, которые в рамках концепции "общерусской нации" считались ветвями русского народа. Колонизация этого пространства великорусским населением не играла сколько-нибудь значимой роли. Главный акцент делался именно на принадлежности всех восточных славян единой русской нации, в рамках которой различия между великорусами, малорусами и белорусами осмысливались как региональные различия *внутри* нации, а не различия между самостоятельными нациями. В XIX в. веке такая позиция не являлась заведомо утопической, поскольку было неясно, сможет ли украинский национализм превратиться в массовое движение. Именно в контексте полемики с украинскими националистами малорусский дворянин и русский националист М.В. Юзефович впервые сформулировал лозунг, получивший столь широкое хождение в начале XX в., но уже с иным смыслом. Говоря о "единой и неделимой России", Юзефович имел в виду, в отличие от адептов этого лозунга в XX в., не всю империю, но именно русскую нацию в ее "общерусской" версии.

В XIX в. пространство и население Западного края стали объектом ожесточенной терминологической войны, где, кажется, ни одно название местности или этнической группы не было идеологически нейтральным, каждое подтверждало или отрицало тот или иной проект национального строительства[19].

Как и в других подобных дискурсах, в русском важную роль играла апелляция к древней государственной традиции, в данном случае традиции Киевской Руси. Ясно, что применительно именно к западной части империи этот мотив эксплуатировался особенно настойчиво. Трактовка Киевской Руси как колыбели русской нации давала основу для традиционного мотива "земли предков", земли "исконно русской".

Концепция Киевской Руси как "колыбели русского народа" хорошо сочеталась с династической логикой. Так, знаменитое высказывание Екатерины II после разделов Речи Посполитой, что "мы взяли только свое", можно истолковать и как вполне династическое (свое – то, что принадлежало Рюриковичам, наследницей которых Екатерина себя считала), и как националистическое – т.е. земли Киевской Руси, населенные по преимуществу восточными славянами, каковые в доминирующей версии русского националистического дискурса все считались русскими.

Можно, однако, уверенно утверждать, что модерный националистический взгляд на западные окраины сформировался уже при Николае I, во многом как реакция на польское восстание 1830–1831 гг. (Свое наиболее яркое выражение он нашел в написанных тогда стихах Пушкина "Клеветникам России" и "Бородинская годовщина", особенно в его драматически сформулированной дилемме: "Славянские ручьи сольются ль в русском море, оно ль иссякнет – вот вопрос".)

В октябре 1819 г. Н.М. Карамзин после беседы с царем, в которой тот развивал свои планы расширить территорию Царства Польского за счет земель, присоединенных к империи после разделов Речи Посполитой, написал ему ставшее впоследствии знаменитым "Письмо русского гражданина", которое можно считать своеобразным манифестом ранней дворянской версии русского национализма[20].

Карамзин признает, что Екатерина взяла грех на душу, разделив Польшу, но категорически возражает против намерения Александра воссоединить с Царством Польским территории, включенные в империю после разделов. Весьма показательно не только то, какие аргументы использует Карамзин, но и то, какими аргументами он не воспользовался. Он говорит о "государственном правиле: ни пяди [территории империи], ни врагу, ни другу". Следуя принципу уважения прежних прав, утверждает Карамзин, следовало бы восстановить и "Казанское и Астраханское царство, Новгородскую республику, Великое княжество Рязанское и так далее". Он ссылается на то, что "по старым крепостям белоруссия, волынь, Подолия, вместе с Галицией, были некогда коренным достоянием России". Он пишет царю о наивности надежд на верность ему поляков, и уверяет его, что, получив обещанное, завтра они "потребуют и Киева, и Чернигова, и Смоленска". И, наконец: "Я слышу русских и знаю их: мы лишились бы не только прекрасных областей, но и любви к царю; остыли бы душой и к отечеству, видя оное игралищем самовластного произвола". (Карамзин не стеснялся в выражениях и ожидал, что результатом письма станет разрыв отношений с царем, чего, впрочем, не случилось.)

Но ни разу Карамзин не говорит в письме о русском или православном крестьянстве этих областей, что станет общим местом уже после 1830 г. "Литва, Волыния желают Королевства Польского, но мы желаем единой Империи Российской", – пишет он, явно имея в виду шляхту этих областей, а под словом "мы" подразумевая корпорацию русского имперского дворянства, которая его устами заявляла царю свои права на империю и оспаривала право монарха раздавать ее владения по своему усмотрению. Нации как вертикально интегрированной группы в мировоззрении Карамзина еще нет.

Отмечу также отступления от концепции общерусской нации, объединяющей всех восточных славян, которые показывают, что "верные" формулы находились не вдруг и не сразу. Примером может служить полемика М.П. Погодина с М.А. Максимовичем в середине 1850-х годов. Погодин доказывал преимущественные исторические права великороссов на Киев по сравнению с малороссами[21]. Широкого развития в русском националистическом дискурсе этот мотив не получил, уступив место трактовке Киева и его исторического наследия как общего корня и общей собственности всех восточных славян, что было вполне логично с точки зрения тех целей, которые этот дискурс общерусской нации преследовал.

Интересно выглядит сочетание темы Киевской Руси с темой Москвы. Москва как современное "сердце", воплощение русскости, как центр "собирания" русских земель, безусловно, присутствовала в русском националистическом дискурсе. В традиционалистской версии русского национализма именно московская Русь противопоставлялась петербургской России. Но исторические границы Московского княжества на любой стадии их расширения в этом дискурсе "не работали", или работали в негативном плане, как те заведомо неприемлемые границы, к которым хотят свести русскую нацию ее враги[22].

Уже в середине XIX в. можно найти примеры влияния представлений о "русской национальной территории" на высшие эшелоны бюрократии. Например, в 1862 г. В.И. Назимов, генерал-губернатор Северо-Западного края, который включал и белорусские, и литовские земли, в своей программе русификаторских мер проводил четкое различие между "исконно русскими" землями и местностями, где литовцы и евреи традиционно составляли большинство. Причем это разграничение он делал не только на основе современной ему демографической ситуации. Назимов указывает на некоторые местечки с преобладанием еврейского населения, которым следует вернуть их "русский" характер, и тут же оговаривается, что уже соседние с ними местечки следует "оставить как есть", потому что славянское население там никогда не преобладало[23].

Образ национальной территории был здесь избирательным в том смысле, что включал не все земли Западного края и не все его население. Стоит вспомнить в этой связи и письма М.Н. Каткова Александру II и Александру III, в которых лидер русской националистической журналистики неоднократно рассуждает о благе предоставления Польше независимости в "ее этнографических границах"[24]. В этих своих настроениях Катков не был одинок. В разных условиях и по разным поводам идея, если не отделить Царство Польское совсем, то по крайней мере отгородиться от него тарифами и таможней, возникает неоднократно. С точки зрения русского национализма западная окраина империи делилась, таким образом, на три категории земель – во-первых, "исконно русские"; во-вторых, литовские земли, которые в образ русской национальной территории не включались, но были желанной частью империи; и, наконец, этнически польские земли, которые в идеале следовало бы "исторгнуть" из империи как нежеланную, неисправимо чуждую и враждебную часть.

В то же время логика этого дискурса выдвигала границы "русской национальной территории" за границы империи, в населенные восточными сла-

вянами области Габсбургской монархии. Дискурс о Червоной Руси (Восточной Галиции) и Угорской Руси (Буковине и современной Закарпатской Украине) принципиально отличался от панславистского дискурса вообще о славянах Габсбургской и Османской империй. Это был по сути дискурс националистической ирредены. А.Н. Пыпин, например, поклонником панславизма не был, но в статье "Волга и Киев" он счел нужным написать о судьбе "южно-русского народа в Галиции"[25]. Уже в XIX в. русские националисты неоднократно критикуют "ошибку Екатерины", оставившей "русское" население Восточной Галиции Австрийской империи, где оно оказалось "под властью поляков".

Таким образом, "исконно русские земли" в рамках этой оптики делились на "благополучные", т.е. те, в которых их русский характер был вполне утвержден[26]; проблемные, "больные", где следовало извести враждебные влияния; и, наконец, остающиеся вовсе "отторгнутыми", т.е. в империю и, как следствие, в национальное тело не включенные.

Этот дискурс оставался в силе вплоть до краха империи. При обсуждении в Думе в 1911 г. вопроса о создании Холмской губернии (т.е. о выводе Холмщины из Царства Польского) В.А. Бобринский 2-й доказывал, что эта территория должна быть "в бесспорном национальном владении не России – здесь все Россия – но Руси, чтобы это поле было не только частью Российского государства, но чтобы оно было всеми признано национальным народным достоянием, искони Русской землей, то есть Русью"[27]. Это не мешало Бобринскому признавать, что население Холмщины глубоко ополячено. Но этот факт служил как раз аргументом в пользу срочности мер по "спасению" еще не вполне утраченной "изначальной русской его природы". "Это особенно больной истерзанный русский край, и вот его хотят выделить, чтобы особенно внимательно и бережно его лечить"[28]. Образ национального тела, отличного от империи, и больной части этого тела, причем больной именно как часть национального тела, а не империи – символика русского национализма выступает здесь совершенно отчетливо.

Именно в связи с западными окраинами можно проследить, как дискурс национальной территории отражался в концепциях такого последовательного российского империалиста, каким накануне и во время Первой мировой войны был П.Б. Струве. Свою статью "Великая Россия и Святая Русь" он начинает с утверждений, что "Россия есть государство национальное", что, "географически расширяя свое ядро, русское государство превратилось в государство, которое, будучи многонародным, в то же время обладает национальным единством"[29]. Именно эти цитаты и приводятся часто среди доказательств того, что национальное государство и империя в восприятии русских слились. Между тем в этой же статье Струве говорит также о "национальном государстве-ядре", в котором "русские племена спаялись в единую нацию". Он отмечает способность этого национального ядра к расширению и отличает его от расширения империи. Связь разных окраин с "государственно-национальным ядром" может быть, по Струве, "чисто или по преимуществу государственная", а может быть «государственно-культурная, доходящая в окончательном своем развитии до полного уподобления, обрусения "инородцев"». Идеал Струве, конечно, постепенное расширение, на основе "правового порядка и представительного строя", государ-

ства-нации до границ государства-империи, но он, во-первых, ясно видит различия между ними и, во-вторых, осознает свой идеал как далекую перспективу. Несколько раньше, в полемике с украинским национализмом, Струве не раз использует формулу "русская Россия", имея в виду именно "общерусскую нацию"[30].

Таким образом, даже в идеологии либерала-империалиста Струве сама идея русской национальной территории присутствует. Когда он переходит к формулированию задач России в мировой войне, оказывается, что на первом месте у него стоит задача "воссоединить и объединить с империей все части русского народа", т.е. аннексия "русской Галичины". Здесь Струве, как это вообще типично для националистического дискурса органического единства, снова прибегает к метафорике оздоровления национального тела, доказывая, что присоединение Галичины необходимо для "внутреннего оздоровления России, ибо австрийское бытие малорусского племени породило и питало у нас уродливый так называемый украинский вопрос". Вторая задача, с точки зрения Струве, "возродить Польшу как единый национальный организм". И лишь третья – контроль над проливами. Таким образом, в этом перечислении Струве на первое и второе место ставит задачи, вытекающие именно из националистического дискурса, причем не обременяет себя их подробным обоснованием как очевидные, сосредоточившись на пространных геополитических объяснениях, зачем все-таки России нужен Константинополь. Мотив неравности империи и "русской национальной территории" для всех очевиден.

Яркой иллюстрацией эволюции и одновременно живучести этого дискурса в переломный момент краха империи могут служить материалы Особого политического отдела МИД. Его сотрудники и консультанты в ходе Первой мировой войны разрабатывали идеологические обоснования для аннексии Червоной Руси и Угорской Руси. Отдел готовил свои последние меморандумы уже для большевиков и в них продолжал отстаивать концепцию общерусской нации, теперь уже клеймя за ее расчленение не только кайзеров, но и царей, и ссылаясь на право "самоопределения трудящегося народа"[31].

В других условиях, в Поволжье, трактовка этнического фактора была иной. Исторический миф не играл здесь важной роли. Если позиция Москвы как наследницы Византии и Киевской Руси активно использовалась в националистическом дискурсе, то мотив преемственности по отношению к Золотой Орде оставался "невостребованным" вплоть до появления евразийства. Пыпин в уже цитированной статье "Волга и Киев" лишь вскользь замечает, что "Волга давно знакома русскому племени", что "русские удальцы и промышленники" появлялись здесь еще до "татарского нашествия". Говоря о русской колонизации края после XVI в., он между прочим отмечает, что в ней участвовали не только великорусы, но и малорусы[32].

На западных окраинах националистический дискурс акцентировал восточнославянский характер нации и, объявляя малорусов и белорусов русскими, в отношении всех остальных групп был в этническом отношении скорее исключающим, чем включающим. В дебатах со своими польскими противниками русские националисты подчеркивали общность этнического происхождения восточных славян и, если не отрицали вовсе, то во всяком случае никак не акцентировали неславянские составляющие русского народа.

В очень разнообразном по этническому составу Поволжье в XIX в. русские в результате миграций уже составляли чуть более половины населения и в городах, и в целом по сельской местности. Здесь открытость к неславянскому, в особенности угро-финскому элементу[33], подчеркивалась. Пыпин пишет, что великорусское племя "не чисто славянское, а смешанное", и говорит о его "славяно-финской основе"[34]. Власти и русский национализм не только не видели ничего дурного в смешанных браках, но воспринимали такое этническое смешение как неотъемлемую часть процесса формирования русской нации[35].

"Мне кажется, что обрусение или слияние чуваш с русским народом может быть достигнуто только трояким путем: первый, и самый главный, это через усвоение ими православия, конечно, небезызвестно всякому, какое значение имеет в глазах наших простолюдинов различие веры; второе, путем брачных союзов и третье, через усвоение русского языка чувашами", – пишет в 1870 г. студент Казанского университета чуваш И.Я. Яковлев в докладной записке попечителю Казанского учебного округа П.Д. Шестакову. Совершенно очевидно, что у Яковлева нет ни малейшего сомнения в том, что не только усвоение языка и веры, но и брачные союзы чувашей с русскими не могут вызвать у его адресата никаких возражений[36].

Сравнительно небольшие по численности, лишенные модернизированных элит, народы Поволжья не воспринимались как серьезная угроза русскому национальному проекту, единству русской национальной территории. "Я полагаю, что такие мелкие разрозненные народности не могут прочно существовать и в конце концов они сольются с русским народом самим историческим ходом жизни. Теперь, например, замечено, что получившие образование инородцы женятся на русских, значит роднятся с русскими, без всякого с той или другой стороны сомнения", – писал Н.И. Ильминский К.П. Победоносцеву 21 апреля 1891 г.[37]

Однако уже в 1850-е годы Ильминский под влиянием В.В. Григорьева осознает рост влияния татарских элит и ислама в Поволжье и Приуралье как серьезный вызов русскому проекту национального строительства, как альтернативный проект исламско-татарской общности[38]. В рамках новой националистической оптики посредническая роль татар в отношениях с восточными народами империи, которую власти прежде поощряли, теперь виделась как источник угрозы. Считая, и не без основания, что русско-православный ассимиляторский проект на данный момент слабее татарско-исламского, Ильминский и его последователи прибегают к тактике поддержки отдельных, особых этнических идентичностей народов Поволжья и Приуралья, разрабатывают для каждого из них собственную письменность. Даже сохранение ими языческих верований в этом контексте выступает как предпочтительный вариант по сравнению с возможной исламизацией[39].

В последнее время ряд исследователей отмечал структурное сходство конфликтов в Западном крае, остзейском крае и волжско-уральском регионе – везде власти и русские националисты были озабочены соперничеством с этническими группами, обладавшими мощным ассимиляторским потенциалом и способными осуществить собственные экспансионистские проекты национального строительства. Это были поляки в Западном крае, немцы в Прибалтике, татары в Поволжье. Такой подход действительно позволяет

лучше понять историю этих окраин империи. Но следует учитывать и различия, которые имели эти конфликты с перспективами русского национализма. Русский националистический проект в Западном крае включал большую часть его территории, в Поволжье – весь регион, а остзейский край не включал практически вовсе. Можно сказать, что принятие тактики Ильминского в Поволжье давалось с особенным трудом. В Западном крае стремление предотвратить формирование отдельных национальных идентичностей белорусов и украинцев, равно как и поощрение формирования особой литовской национальной идентичности, вполне логично вытекало из проекта общерусской нации. В остзейском крае, который весь не включался в образ русской национальной территории, поддержка формированию латышской и эстонской идентичностей ради того, чтобы заблокировать угрозу "онемечивания", также давалась сравнительно легко. Поволжье же целиком включалось в образ русской национальной территории, и здесь парадоксальная логика Григорьева и Ильминского, предполагавшая упрочение на время идентичностей малых народов ради борьбы с более активным татарско-исламским проектом, вызывала много непонимания и критики[40].

Если демографическая ситуация в Поволжье была результатом длительного, многовекового процесса колонизации, то ряд территорий как раз в тех регионах, которые в русский образ национальной территории не включались, заселялся русскими уже в XIX в. На Северо-Западном Кавказе и в Центральной Азии власти прибегали к тактике "демографического завоевания" отдельных районов, которое было прежде всего мотивировано логикой военно-стратегического соперничества великих держав или логикой удержания в повиновении населения завоеванных территорий[41]. Эта "имперская" по своей логике и задачам русификация пространства в некоторых случаях вела со временем к включению этих территорий в символическую географию русского национализма, в некоторых – нет. Как и с каким лагом во времени свежие плоды имперской демографической политики, которая создавала преобладание русского населения на определенных территориях в результате целенаправленного насильственного переселения или вытеснения вообще за пределы империи прежнего населения, постепенно "присваивались" средствами воображаемой географии как русская национальная территория? Этот вопрос еще ждет своего исследователя.

Во всяком случае очевидно, что включение той или иной территории в империю и даже заселение ее русскими сами по себе не означали, что это пространство в категориях символической географии автоматически становилось частью русской национальной территории. При этом тактика "националистического присвоения" определенной части имперской территории различалась в зависимости от ситуации и вызовов. В Западном крае она предполагала включение огромного массива коренного населения как "русского", в Поволжье – фрагментацию инородческих идентичностей, чтобы закрепить доминирующее положение живших в регионе русских. В отношении к Сибири произошла, причем довольно поздно, уже в XX в., смена статуса территории от колониального к "родному". (Достаточно почитать письма А.П. Чехова из его поездки на Сахалин, чтобы в этом убедиться.) В Сибири региональная идентичность местных русских имела серьезный потенциал перерастания в версию колониального национализма, сходную с

сепаратизмом белых колоний Британии. Власти знали об этой угрозе и всерьез с ней боролись[42].

Из XXI в. трудно оценивать, насколько успешным и далеко продвинувшимся был проект консолидации русской национальной территории в том виде, в котором он осуществлялся русским национализмом[43]. Результаты этих усилий были подвергнуты серьезным испытаниям в ходе Первой мировой войны, революции и гражданских войн на территории империи, а затем были в некоторых случаях "отменены", а в некоторых случаях упрочены в рамках советской политики территориализации этничности[44]. Как бы то ни было, "ментальные карты" русского и конкурирующих национализмов в империи Романовых требуют внимательного изучения.

МНОГООБРАЗИЕ РУСИФИКАЦИЙ

Термином "русификация" историки обозначают целую палитру различных процессов. Мы до сих пор рассмотрели, пожалуй, наименее изученный аспект темы – русификацию пространства и отметили, что и в колонизации, и в символическом освоении пространства националистическая и имперская мотивация порой сочетались, а подчас выступали независимо друг от друга и даже вступали в противоречия[45].

В еще большей степени эта дихотомия имперских целей и задач нациостроительства видна в религиозной, языковой и культурной политике, т.е. в той сфере, к которой понятие русификации чаще всего и применяется. Кажется, первым, кто предпринял попытку классификации руссификаций, был Эдвард Таден. Он различал спонтанную русификацию элит, "административную русификацию" как часть политики абсолютистской централизации второй половины XVIII в. и, наконец, насильственную русификацию (стремление насадить русский язык и православие) в XIX и начале XX в.[46] В этой классификации лишь последний вариант, т.е. целенаправленная русификация в позднеимперский период, справедливо трактовался Таденом, а вслед за ним и большинством исследователей как именно националистическая политика.

Однако эта степень детализации и концептуализации уже недостаточна, что не раз отмечалось различными исследователями в последнее время. Например, в изданной в 2001 г. книге "Окно на Восток", где речь идет о Поволжье и Приуралье, Роберт Джераси вполне справедливо вновь констатирует крайнюю неопределенность понятия "русификация". Он не пытается предлагать какие-то готовые решения проблемы, но верно намечает некоторые "проблемные поля", где эти решения нужно искать. В частности, он предлагает обратиться к Begriffsgeschichte, т.е. к анализу исторических значений той большой группы терминов, которые использовались для обозначения процессов формирования идентичностей и механизмов идентификации в империи Романовых, в том числе русификации[47]. "Христианизация", "ассимиляция", "сближение", "слияние", "цивилизация", "обрусение" – перечисляет он эти термины[48]. Предложение Джераси безусловно плодотворно, но нужно отдавать себе отчет и в ограниченности возможностей такого исследования. Можно уже сейчас уверенно сформулировать один из основных

его выводов: о неопределенности перечисленных понятий, неточности и противоречивости их употребления современниками. Однако уже сейчас очевидно, что многие из этих терминов обозначают такие процессы или формы политики властей, которые совсем не обязательно были элементами националистической стратегии. Даже понятие "обрусение" часто использовалось, в особенности в XVIII в., для обозначения административной унификации, в том числе в отношении тех окраин, которые никогда не включались в образ русской национальной территории.

Вообще следует учитывать, что политика в вопросах идентичности в империях несколько сложнее и гибче, чем в национальных государствах. Власти империй меньше, чем власти национальных государств, озабочены культурной и языковой однородностью населения, в особенности на окраинах. Их больше волнует, насколько та или иная версия этнической идентичности совместима с лояльностью династии и империи. Различение национального и имперско-цивилизационного фактора в политике властей не всегда можно провести достаточно четко, но оно заслуживает подробного обсуждения. Образ Российской империи как особого цивилизационного пространства, где окраины лояльны центру не только как центру власти, но и как центру цивилизационного притяжения, безусловно, существовал как идеал в умах имперской элиты. Часто используемый в XIX в. термин "сближение" далеко не всегда означал русификацию в националистическом смысле, т.е. ассимиляцию и внедрение русской национальной идентичности. Но надежда утвердить, например, даже среди поляков такую версию *польской* идентичности, которая сочеталась бы с лояльностью империи и династии, не оставляла умы российской бюрократии не только после 1830 г., но даже и после январского восстания 1863 г. В период между восстаниями Николай I именно в этом духе, а не как шаг к языковой русификации, обсуждал со своими сановниками возможность перевода польского языка на кириллицу[49]. После восстания 1863 г. возглавлявший гражданскую администрацию в бывшем Царстве Польском Николай Милютин уже не рассчитывал на примирение с польской шляхтой, но надеялся воспитать в духе лояльности польского крестьянина. Однако доминировало в политике властей в течение всего периода после восстания 1830–1831 гг. стремление максимально ограничить пространство польского влияния в империи.

Часто эта борьба осмысливалась в категориях соревнования цивилизаций. Например, когда в циркуляре 1859 г. о запрете использования латиницы для украинского и белорусского языка говорилось о запрете на "печатание азбук, содержащих в себе применение польского алфавита к русскому языку", очевидно, что в этой формуле отразились и соревнование двух проектов нациестроительства (русского и польского), и цивилизационный фактор. А вот когда после восстания 1863–1864 гг. запретили печатание латиницей изданий на литовском, безусловно преобладала цивилизационная логика, потому что литовцы, в отличие от малорусов и белорусов, в проект большой русской нации не включались и задача их ассимиляции в русскую нацию не ставилась[50].

Важный аспект темы – взаимоотношение религиозного и этнического фактора в дискурсе русского национализма. На западных окраинах, в контексте русско-польского соперничества, акцент на противостоянии право-

славия и католицизма был очень сильным. В то же время можно заметить, как постепенно в националистической риторике религиозный фактор уступает первенство этническому. Уже в царствование Александра II власти начинают склоняться к пропагандируемой Катковым точке зрения, что даже белорусы католического исповедания принадлежат русской нации[51]. Накануне второй оккупации Галиции во время Первой мировой войны Особый политический отдел МИД разработал инструкции, согласно которым российские власти в Галиции не должны были вообще показывать, что делают какое-либо различие между православными и греко-католиками[52].

Другое измерение этой проблемы – отношение к староверам и сектантам. В разных условиях и в разное время они трактовались либо как раскольники не только в религиозном, но и в национальном смысле, либо как вполне русские люди, иногда даже как лучший вариант русского человека. Проблемную группу составляли и казаки, в особенности на Дону, который в XIX в. перестал быть окраиной империи. Здесь развивались идеи, во многом сходные с сибирским областничеством, в том числе и в попытках сформулировать особую версию идентичности[53].

Другая проблема с этническими великороссами состояла в том, что нередко на окраинах империи они вместо того, чтобы выступать агентами ассимиляции, ассимилировались сами. Особенно характерно это явление было для Сибири[54].

Важная и еще плохо изученная сторона ассимиляционных процессов – это различная высота "барьера отторжения" в отношении разных русифицирующихся групп и индивидов. Такого барьера практически не было в отношении малороссов и белорусов – если они хотели считаться русскими, великорусы никогда против этого не возражали. Этот барьер был довольно низок в отношении финно-угорских групп. Но что касается поляков, евреев, отчасти немцев, барьер был высок и со временем становился выше. Крайне правые русские националисты в начале XX в. довели эту проблему до предела. Они, с одной стороны, выступали за максимально жесткую и всеохватывающую русификацию, а с другой, трактовали русскую нацию в сугубо этническом ключе, отрицая право даже вполне русифицированных "инородцев" претендовать на членство в русской нации. По мере утверждения, как и всюду в Европе начала XX в., интегрального этнического национализма клеймо "инородец" (а к тому времени термин из сугубо юридического превратился именно в клеймо) применялось уже практически ко всем невеликорусским группам населения, за исключением малорусов и белорусов[55].

Немногочисленные сторонники концепции политической полиэтнической российской нации, которая должна была охватить всю империю, например, П.Б. Струве, делали акцент на расширении политического участия и воспитании гражданской лояльности империи, что превращало в объект такой "политической россиизации" среди прочих и массы великорусского населения.

Многие историки писали о различных типах и функциях русского национализма, о многообразии трактовок самой концепции русской нации[56]. Однако в целом можно констатировать, что проблематика русского национализма, особенно в первые десятилетия XX в., исследована совершенно недостаточно. Специального внимания заслуживают целый ряд сюжетов.

Во-первых, это взаимоотношения русского национализма как общественного движения с властями империи, формы их сотрудничества и взаимовлияния, но также их расхождения и конфликты. Во-вторых, это многообразие идеологических версий русского национализма, различных трактовок понятий "русский", "русская нация", "русская национальная территория"[57]. В-третьих, это региональные особенности русского национализма, формы его взаимодействия с другими националистическими движениями в империи. Наконец, это проблема массового сознания. Нам еще только предстоит выяснить, когда, как[58] и насколько широко и глубоко националистические идеи проникали в различные социальные группы населения, как они соотносились с классовым дискурсом, как менялся социальный состав идейных лидеров и политических активистов. Все эти вопросы должны рассматриваться в динамике. Важно выяснить, как влияли на эти процессы великие реформы, утверждение национализма как официального источника легитимации власти при Александре III, скачок в развитии начального и среднего образования при Николае II, война с Японией и революция 1905–1907 гг., Дума и, наконец, беспрецедентная по своему характеру и масштабу Первая мировая война и последовавшие за ней революционные события. Все эти исследования могут быть успешны лишь в том случае, если будут опираться на сравнительный подход и тот методологический инструментарий, который разрабатывается в исследованиях национализма последних трех десятилетий – начиная от Э. Геллнера и Б. Андерсона и заканчивая Дж. Холлом, Р. Брубейкером и другими современными исследователями как за рубежом, так и в нашей стране.

[1] *Brubaker R.* Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism // The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism / Ed. J.A. Hall. Cambridge, 1998. P. 302.

[2] *Rowley D.* Imperial versus national discourse: the case of Russia // Nations and Nationalism. 2000. N 1. P. 24, 25.

[3] *Kaiser R.J.* The Geography of Nationalism in Russia and the USSR. Princeton; New Jersey, 1994. P. 85.

[4] *Hosking G.* Russia. People and Empire. 1552–1917. Glasgow, 1997. P. XIX, XXI.

[5] *Tolz V.* Inventing the Nation. Russia. L., 2001. P. 155.

[6] Терминами "национальная территория" и "идеальное отечество" я обозначаю националистическое представление о том, какое пространство должно принадлежать данной нации "по праву" именно как нации, как "наша земля", а не подвластная территория. Аргументы в пользу такой принадлежности могут быть самыми разными – от фактической демографической ситуации на данный момент до "исторического права" ("наши предки здесь жили"), геополитических резонов ("выход к морю", "жизненное пространство"), ссылок на кровь, пролитую "нашими" солдатами на эту землю, и т.д. См.: *Миллер А.* Конфликт "идеальных отечеств" // Родина. 1999. № 8. С. 79–82.

[7] См.: *Weber E.* Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870–1914. Stanford Cal., 1976.

[8] *Colley L.* Britons: Forging a Nation, 1707–1837. L., 1992. См. также: *Kamen H.* Spain's Road to Empire. The Making of a World Power (The Penguin Press, 2002), где подчеркивается, что испанская нация была продуктом империи. "Мы привыкли к идее, что Испания создала свою империю, но полезнее работать с идеей, что империя создала Испанию" (цит. по: *Wright R.* For a wild surmise // TLS. 2002. December 20. № 5202. P. 3).

[9] О неприменимости геллнеровской модели к британскому случаю см.: *Wellings B.* National and imperial discourses in England // Nations and Nationalism. 2002. № 1. P. 95–109.

[10] Трактовка понятия "русский" была далеко неоднозначной, и споры вокруг этого понятия составляли один из важных элементов русского националистического дискурса.

[11] См.: *Hobsbawm E.J.* Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality. N.Y., 1990; *Anderson B.* Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L., 1991. 2nd ed.

[12] О понятии "официальный национализм" династий см.: *Anderson B.* Op. cit.

[13] См., например: *Миллер А.* Украинский вопрос в политике властей и русском общественном мнении (Вторая половина XIX в.). СПб., 2000. Гл. 4, 5. Об отражении идей русского национализма в сценариях власти Романовых см.: *Уортман Р.* Сценарии власти. М., 2005. Т. 1.

[14] *Уортман Р.* Национализм, народность и российское государство // Неприкосновенный запас. 2001. № 17(3).

[15] Вот как пишет об этом направлении в начале 1870-х годов М. Драгоманов, из собственных соображений склонный преувеличивать его влияние: «Это по-настоящему и есть наша ультрарусская партия, довольно многочисленная среди образованных людей в столицах и в Великой России; этот новый род "великорусских сепаратистов" говорит: да Бог с ними, с этими окраинами; нас, несомненных русских, на несомненной русской земле все-таки 30–40 миллионов, будем заниматься своими делами, а окраины пусть живут как хотят! Конечно, останься эти "ультрарусские" без Риги и Варшавы, и чего доброго без Вильно и Киева, они бы почувствовали себя не совсем ловко... Но этот ультрарусский сепаратизм людей середины России совершенно понятен и естественен как реакция направлению, которое заботится так неловко об обрусении и перерусении племен» (*Драгоманов М.* Восточная политика Германии и обрусение // Вестник Европы. 1872. Май. С. 239.) Драгоманов был не русским, а украинским националистом, но при этом националистом-федералистом, и, судя по всему, он даже был искренен, когда выступал за целостность империи, которую он в 1870-е годы стремился "реформировать вместе с великоруссами". (*Студинський К.* Листи Драгоманова до Навроцького // За сто літ. Харків; Київ. 1927. № 1. С. 135).

[16] О формировании в это время пространства русского националистического дискурса через развитие прессы см: *Renner A.* Russischer Nationalismus und Öffentlichkeit im Zarenreich. Köln, 2000.

[17] См.: *Martin T.* The Affirmative Action Empire. Cornell UP, 2001; *Slezkine J.* The USSR as a Communal Appartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // Slavic Review. 1994. Summer. Vol. 53. № 2. P. 414–452; *Kaiser R.J.* The Georgraphy of Nationalism in Russia and the USSR. Princeton; New Jork, 1994. В отличие от некоторых историков, которые делают акцент на преемственности процесса территориализации этничности в имперской России и СССР (см.: *Brower D., Lazzerini E.* Introduction // Russia's Orient / Ed. D. Brower, E. Lazzerini. Bloomington, 1997. P. XIX), я считал бы важным подчеркнуть как раз принципиальное различие между политикой поздней империи и русским националистическим дискурсом территориальности, с одной стороны, и советской политикой территориализации и институализации этничности, с другой.

[18] Насколько я могу судить, пионером в этом отношении выступил Марк Бассин в начале 1990-х годов.

[19] Подробнее см.: *Миллер А.* Украинский вопрос… С. 6–37.

[20] Полный текст см.: *Карамзин Н.М.* О древней и новой России. Избранная проза и публицистика. М., 2002. С. 436–438.

[21] Русская беседа. 1856. Кн. 4. С. 137.

[22] Стоит в этой связи отметить весьма показательный разнобой в цитированных работах Р. Кайзера, Дж. Хоскинга и Д. Роули. Как об оппозиции империи первый пишет о "земле предков" (неясно, имеет ли он в виду Московское княжество или все-таки Киевскую Русь русского национального мифа); второй – о "Руси", взятой из цитаты Г. Гачева, где на самом деле речь в славянофильском духе идет о прерыве "московской традиции" петровскими реформами; а третий – о территории, заселенной русскими, которая, даже если под русскими понимать только великорусов, с одной стороны, не была компактной, а с другой, к XIX в. простиралась далеко за Урал.

[23] ГАРФ. Ф. 109. Оп. 38, 1863 г. Д. 23. Ч. 175.

[24] В итоге эти рассуждения сводились к выводу о невозможности такой меры именно из-за требования поляками границ 1772 г., т.е. из-за непримиримого конфликта образов "идеальных отечеств". Но адресаты и частный характер этих писем позволяют предположить, что

эти рассуждения не были полемической уловкой империалиста, не готового поступиться ничем из имперских владений и ищущего этому "приличное объяснение". Ни Александра II, ни, тем более, Александра III не надо было убеждать, что Царство Польское это их владение. Скорее, это рассуждения русского националиста, который при определенных условиях готов был бы пожертвовать частью имперских территорий для создания более благоприятных условий реализации русского националистического проекта.

[25] *Пыпин А.* Волга и Киев // Вестник Европы. 1885. Июль. С. 211.

[26] Такими видел в 60-е годы Иван Аксаков Левобережную Украину и Новороссию, предлагая присоединять к их губерниям отдельные уезды юго-западного края для их "оздоровления" (См.: *Аксаков И.* Об изменении границ Западного края // *Аксаков И.С.* Соч. Т. 3: Польский вопрос и западно-русское дело. Еврейский вопрос. 1860–1886. СПб., 1900. С. 265–266). Аналогичные меры он предлагал и для северо-западного края. Причем он все время аргументирует свои предложения именно в рамках националистического дискурса – его главный критерий – "более русской общественной стихии" (с. 267). (Впервые опубликовано: День. 1863. 26 окт.).

[27] Государственная Дума. 3-й созыв. Стенографические отчеты 1911 г. Сессия V, часть I. Заседание 30, 25 декабря 1911 г. СПб., 1911. С. 2745.

[28] Там же. С. 2746.

[29] Русская мысль. 1914. № 12. С. 176–180.

[30] *Струве П.Б.* Общерусская культура и украинский партикуляризм // Русская мысль. 1912. № 1. С. 68, 82.

[31] См.: *Miller A.* A Testament of the All-Russian Idea: Foreign Ministry Memoranda to the Imperial, Provisional and Bolshevik Governments // Extending the Borders of Russian History. Essays in Honor of Alfred Rieber / Ed. M. Siefert. Budapest, 2003.

[32] *Пыпин А.* Указ. соч. С. 190–191. Впоследствии в русском дискурсе появляется тема колонизации как инструмента строительства нации в том смысле, что различия между великорусами и малорусами в новых условиях отступали на второй план, а черты общности в иноплеменной среде актуализировались. См.: *Bizzilli P.* Geopolitical Conditions of the Evolution of Russian Nationality // The Gournal of Modern History. 1930. № 1. P. 27–36 (Вообще теоретические замечания Бицилли о национализме и формировании наций заслуживают особенного внимания. Его подход во многом предвосхитил исследования национализма 1980–1990-х годов).

[33] Об особом позитивном образе угро-финских народов в русском дискурсе см.: *Geraci R.P.* Window to the East. National and Imperial identities in late Tsarist Russia. Ithaca; London, 2001. Особенно гл. 2.

[34] *Пыпин А.* Указ. соч. С. 191.

[35] См., например: *Knight N.* On Russian Orientalism: A Response to Adeeb Khalid // Kritika. Bloomington. 2000. New Series. Vol. 1. № 4. P. 708.

[36] Аграрный вопрос и крестьянское движение 50–70-х годов XIX в. Материалы по истории народов СССР. Вып. 6. М.; Л., 1936. С. 333. "Обстоятельства сделали меня русским, и я горжусь этим именем, однако нисколько не гнушаясь именем чувашина и не забывая своего происхождения. Будучи христианином, любя Россию и веруя в ее великую будущность, я от души желал бы, чтобы чуваши, мои единоплеменники, были просвещены светом Евангелия и слились в одно целое с великим русским народом", – пишет о себе Яковлев (Там же. С. 331–332).

[37] Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего синода К.П. Победоносцеву. Казань, 1895. С. 399.

[38] См.: *Dowler W.* Classroom and Empire: The Politics of Schooling Russia's Eastern Nationalities, 1860–1917. Toronto, 2001, в частности P. 21–28, 66–68, 83–84; *Geraci R.P.* Op. cit.; *Миллер А.* Российская империя, ориентализм и процессы формирования наций в Поволжье // Ab Imperio. 2003. № 4. См также: Письма Н.И. Ильминского... С. 2, 3, 53, 63, 64, 74.

[39] Осознание распространения ислама как угрозы было связано и с внешнеполитическими обстоятельствами, а именно с проявлением симпатий российских мусульман к Османской империи в ходе Крымской войны. Позднее, с появлением панисламизма, и в особенности пантюркизма, связь внутриимперской политики с внешнеполитической ситуацией стала особенно актуальна.

[40] См.: *Dowler W.* Op. cit.; *Geraci R.P.* Op. cit.

[41] См.: *Holquist P.* To Count, To Extract, and to Exterminate. Population Statistics and Population Politics in Late Imperial and Soviet Russia // A State of Nations. Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin / Ed. R.G. Suny, T. Martin. Oxford, 2001. P. 111–144, особенно P. 117 (о Кавказе) и 122 (о Средней Азии).

[42] О некоторых аспектах воображения Сибири см. работы Марка Бассина, в частности: *Bassin M.* Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographic Space // Slavic Review. 1991. № 50. P. 1–17. В последние годы интересные статьи на эту тему опубликовал *Ремнев А.В.*: Западные истоки сибирского областничества // Русская эмиграция до 1917 года – лаборатория либеральной и революционной мысли. СПб., 1997. С. 142–156; У истоков российской имперской геополитики: азиатские "пограничные пространства" в исследованиях М.И. Венюкова // Исторические записки. 2001. Т. 4 (122). С. 344–369. Целый ряд работ по этой теме опубликован немецкой исследовательницей Susi Frank, которая и сейчас продолжает активно заниматься этой темой. См., в частности: Sibirien. Peripherie und Anderes der russischen Kultur // Wiener Slawistischer Almanach. 1997. Sonderband; Dostoevskij, Jadrincev und Cechov als Geokulturologen Sibiriens // Gedachtnis und Phantasma. Festschrift für Renate Lachmann. München, 2002. S. 32–47. Готовится к защите диссертация о сибирском регионализме начала XX в.: *Stuch S.* Regionalismus in Sibirien im Fruhen 20. Jahrhundert. (Я благодарен Андреасу Капеллеру за информацию о немецких работах.)

[43] Например, если считать, что Москва решала проблемы консолидации и гомогенизации объединяемых вплоть до XVI в. феодальных государств, то можно утверждать, что с этой проблемой она справилась даже лучше, чем "католические короли" и их наследники после Реконкисты в Королевстве Испании. Менее очевидны успехи в позднейшее время, но и здесь наряду с поражениями националистического проекта на западных окраинах были серьезные достижения на востоке. Впрочем, и на западных окраинах империи достижения русского националистического проекта до сих пор составляют серьезную проблему для новых государств.

[44] См.: *Martin T.* Op. cit.

[45] Только с националистической точки зрения можно было защищать идею предоставления независимости Польше в ее этнографических границах, и этот подход очевидно противоречил той имперской и династической логике, которая заставила Романовых "взять" Царство Польское на Венском конгрессе и потом упорно отстаивать свой контроль над ним.

[46] Russification in the Baltic Provinces and Finland / Ed. E.C. Thaden. Princeton, N.J., 1981. P. 8–9; *Thaden E.C.* Russification in Tsarist Russia // *Thaden E.C., Thaden M.F.* Interpreting History: Collective Essays on Russia's Relations with Europe. New York; Boulder, 1990. P. 211–220.

[47] См.: *Brubaker R., Cooper F.* Beyond "identity" // Theory and Society. 2000. № 29. P. 1–47. Авторы производят применительно к слишком общему понятию "идентичность" операцию, отчасти похожую на то, что сделал применительно к понятию "национализм" Д. Холл, предложивший оставить попытки построения всеобъемлющей модели национализма и сосредоточиться на изучении его разнообразных проявлений. См.: *Hall J.* Nationalisms: Classified and Explained // Daedalus. 1993. Summer.

[48] *Geraci R.P.* Op. cit. P. 9.

[49] См.: *Успенский Б.А.* Николай I и польский язык. (Языковая политика Российской империи в отношении Царства Польского: вопросы графики и орфографии) / Die Welt der Slaven. 2004. XLIX. P. 1–38.

[50] См.: *Миллер А.* Язык, идентичность и лояльность в политике властей Российской империи. Россия и Балтия // Остзейские губернии и Северо-Западный край в политике реформ Российской империи. Вторая половина XVIII–XX в. М., 2004.

[51] См.: *Weeks Th.* Religion and Russification: Russian Language in the Catholic Churches of the Northwest provinces after 1863 // Kritika. 2001. Vol. 2. № 1. P. 87–110; *Викс Т.* Мы или они? Белорусы и официальная Россия, 1863–1914 // Российская империя в зарубежной историографии / Сост. П. Верт, П. Кабытов, А. Миллер. М., 2005; *Сталюнас Д.* Может ли католик быть русским? (О введении русского языка в католическое богослужение в 60-е годы XIX в. // Там же.

[52] *Miller A.* A Testament of the All-Russian Idea...

[53] См.: *Маркедонов С.* От истории к конструированию национальной идентичности (исторические воззрения участников "вольноказачьего движения") // Ab Imperio. 2001. № 3.

С. 527–557; *Он же*. Государевы слуги или бунтари-разрушители? (К вопросу о политических отношениях донского казачества и Российского государства // Консерватизм и традиционализм на юге России: Сб. научных статей. Ростов-на-Дону, 2002. Вып. 9. С. 130–160.

[54] См.: *Sunderland W*. Russians into Iakuts? "Going Native" and the Problem of Russian National Identity in the Siberian North, 1870–1914 // Slavic Review. 1996. Vol. 55. № 4 (1996). P. 806–826.

[55] *Slocum J.W*. Who and When, Were the *Inorodtsy*? The Evolution of the Category of "Aliens" in Imperial Russia // The Russian Review. 1998. April.

[56] *Thaden E.C*. Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia. Seattle, 1964; *Kappeler A*. Einleitung // Die Russen. Ihr Nationalbewustsein in Geschichte und Gegenwart / Hg. A. Kappeler. Köln, 1990. S. 9; *Geyer D*. Funktionen des russischen Nationalismus // Nationalismus / Hg. H.A. Winkler. Königstein, 1978. S. 173–1864; *Kappeler A*. Bemerkungen zur Nationalbildung der Russen // Die Russen. Ihr Nationalbewustsein in Geschichte und Gegenwart / Hg. A Kappeler. Köln, 1990. S. 21.

[57] Публикация в последние годы целого ряда томов партийных документов издательством РОССПЕН создает, наконец, необходимую источниковую базу для исследования этой темы.

[58] У нас до сих пор почти нет исследований того, как различные институты (пресса, школа, армия) влияли на распространение националистических идей и утверждение национальной идентичности.

С.Н. Абашин

ЗАРОЖДЕНИЕ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ СРЕДНЕАЗИАТСКИХ НАЦИОНАЛИЗМОВ

Я начну свою статью с одного эпизода, который описал в своих воспоминаниях Нуриддин Мухиддинов, член Политбюро ЦК КПСС в 1950-е годы. Возвращаясь из поездки в Индию в декабре 1955 г., самолет ИЛ-14, на котором летела советская делегация во главе с Председателем Совета министров СССР Н.А. Булганиным и членом Президиума Верховного Совета СССР Н.С. Хрущевым, сделал промежуточную посадку в Ташкенте. Руководство Узбекистана встретило лидеров страны у трапа, после чего делегация, уставшая от тяжелого перелета, отправилась на митинг, который был организован на центральной площади города. Дальше процитирую автора воспоминаний:

«...Прибыли на площадь. Свыше трехсот тысяч человек. У многих транспаранты, портреты. Со всех сторон раздаются приветствия в адрес Никиты Сергеевича, гостей, здравицы в честь партии и государства. Слышны возгласы: "Добро пожаловать, Никита Сергеевич!" Увидев все это, Хрущев говорит: "Нет, друзья, я буду выступать. Не могу молчать перед такими замечательными людьми..."

…Приветственной речью открыл митинг первый секретарь Ташкентского комитета партии С.Н. Нурутдинов. Он представил Никиту Сергеевича, Николая Александровича и других. Грянуло мощное "Ура!" … дали слово Н.С. Хрущеву. Он придвинул микрофон к себе и начал говорить:

– Здравствуйте, дорогие мои таджики! Мы вам привезли сердечное приветствие от народов Индии, Бирмы, Афганистана, ваших соседей. Нас очень хорошо приняли там. Переговоры были успешными, подписаны поистине исторические соглашения.

Затем вдруг сказал: "Вы, таджики, молодцы, хорошо работаете, получаете высокие урожаи хлопка! А вот у ваших соседей узбеков дела идут неважно. Прежде всего у них есть антимеханизаторы среди руководителей"...

Мы остолбенели. Тут же говорю Н.А. Булганину: “Скажите, что вы находитесь в Узбекистане, перед вами – узбеки!” А он мне: “Сам и скажи”. Потихоньку приблизился к Н.С. Хрущеву, хотел сказать об этом, но он вошел в азарт и не обращал внимания. Через пару минут снова подошел и говорю: “Никита Сергеевич! Находящиеся перед вами жители Ташкента и всего Узбекистана внимательно, с интересом слушают Вас”.

Он резко повернул голову в мою сторону: “Что вы сказали?” Повторил: “Вас слушают узбеки”. А он в ответ: “Почему раньше не сказали?” – и тут же, повернувшись к микрофону, продолжил речь: “Дорогие жители Ташкента и Узбекистана! Решил устроить проверку: публично критиковал, чтобы посмотреть, какая будет реакция. А вы, дорогие ташкентцы, правильно поняли мою шутку, внимательно слушали. Спасибо вам за это!”

Дружные аплодисменты!...»[1]

В этой анекдотической истории отразились основные коллизии взаимоотношений Москвы со своими среднеазиатскими окраинами. Во-первых, очевидное непонимание высшими руководителями СССР в 1950-е годы (а я бы осмелился сказать, что не только в эти годы), чем отличаются узбеки от таджиков, а Узбекистан от Таджикистана. Они, с точки зрения руководителя большой страны, все на одно лицо! Во-вторых, автоматически сработанный политический и бюрократический инстинкт – противопоставить узбеков и таджиков друг другу. Еще не совсем понятно, какая между Узбекистаном и Таджикистаном разница, но они уже воспринимаются как антиподы. На такого рода “сдержках и балансах” держалось все многоэтажное здание Советского Союза.

Убеждение, что узбеки и таджики находятся в конфликте, после распада СССР не только не смягчилось, но, наоборот, усилилось. Политики, журналисты, политологи, эксперты не устают говорить и писать, что два соседних среднеазиатских государства находятся в состоянии незаметной войны, рады при случае продемонстрировать свою неприязнь друг к другу, озабочены тем, как досадить сопернику. Тонны бумаги исписаны, чтобы найти причины этого конфликта в древней истории. Я попробую добавить к этим рассуждениям свои размышления о природе узбекского и таджикского национализмов.

РАННЕСОВЕТСКИЕ НАЦИОНАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ

Нация рождает национализм или национализм формирует нацию? Спор между сторонниками двух точек зрения не утихает до сих пор. Самое большое количество примеров в пользу идеи о вторичной природе наций историки и этнографы черпают из азиатского и африканского материала. Искусственный характер нациестроительства на этих континентах мало у кого вызывает сомнение. “...Задуманная и полностью разработанная в Европе, – писал еще в 1971 г. Э. Кедури, – она (нация, национальная идея. – *С.А.*) знала на протяжении девятнадцатого столетия огромную популярность в самой Европе, была перенесена и распространилась в Азии и Африке, где ее популярность стала такой же большой, как и в Европе...”[2] Бывшие советские среднеазиатские республики в данном отношении не являются исключением, а напротив, служат одним из наиболее часто повторяемых аргументов.

К началу XX в. Средняя Азия представляла собой крайне фрагментированное общество, которое состояло из множества коалиций, созданных на различных принципах. Эти коалиции быстро возникали, отчаянно боролись

за выживание, трансформировались и часто гибли в соперничестве между собой, исчезая во взаимной конкуренции или подчиняясь друг другу[3]. В начале XX в. в среднеазиатском обществе возникло сильное общественное движение джадидов, которое включало в себя элементы как мусульманского интеграционного проекта, так и националистического пантюркистского[4]. Это движение питалось из многих источников[5]. Главными из них были татарско-тюркская общественная мысль в Российской империи и идеология младотюрков Османской империи. Часто проводниками идей пантюркизма в Средней Азии были казахские (или как говорили на рубеже XIX–XX вв. – киргизские) националисты. Определенное влияние на умы джадидов оказывали также реформистские взгляды индийских и афганских мусульман, но пантюркизм, безусловно, играл основную роль. Политическим идеалом зарождающегося среднеазиатского национализма был проект "Большого Туркестана", который мог включать в себя и Туркестанский край, и Степной край, и Бухару с Хивой. Среднеазиатская элита предпочитала называться "тюрками", реже – "узбеками", которые считались восточной ветвью "тюрок".

Итак, зафиксирую важный момент: к 1917 г. существовал только проект "Туркестана". Он не имел выраженного этнического и языкового характера. Быть "тюрком" не означало автоматически говорить только на "тюркском языке". Ни проекта "Узбекистана", ни проекта "Таджикистана" не было[6]. Оба эти проекта зародились в 1920-е годы, после распада Российской империи и захвата власти большевиками. История строительства наций в Средней Азии в 1920-е годы – особая тема, которая заслуживает самостоятельного и большого исследования. В данной статье я лишь кратко прослежу основные этапы становления узбекского и таджикского национализмов.

С 1917 г., после падения монархии, проект "Большого Туркестана" стал активно реализовываться среднеазиатской элитой. Уже весной усилиями партии "Шурои-Исламия", куда первоначально входили все политически активные силы Туркестана, был проведен 1-й Всетуркестанский съезд мусульман и в регионе был создан, параллельно к Туркестанскому комитету – органу Временного правительства, Туркестанский краевой мусульманский совет. Во главе Краймуссовета стоял казах-чингизид М. Чокаев, секретарем был татаро-башкир А.З. Валидов. Оба были социалистами по убеждениям. Члены Краймуссовета входили в состав Туркомитета. Уже тогда многие младотуркестанцы провозгласили националистический лозунг "Туркестан принадлежит тюркам". Летом 1917 г. образовалась новая партия "Шурои-Уламо", которая представляла более консервативную часть местной элиты, скорее ориентирующуюся на исламские ценности, нежели национальные. Во главе этой партии стоял казах Серали Лапин. Осенью влияние этой партии стало возрастать. Состоявшийся в сентябре 1917 г. съезд туркестанских и казахских (!!) мусульман провозгласил необходимость создания "Туркестанской федеративной республики" в составе Российской республики.

В начале ноября Туркестанский комитет был отстранен от власти, тогда же на основе Краевого Совета рабочих, солдатских и крестьянских депутатов был создан Совнарком Туркестанского края. В том же ноябре в г. Коканде прошел 4-й Чрезвычайный краевой мусульманский съезд, который провозгласил образование Туркестанской автономии в составе Российской

республики и избрал, несмотря на разногласия между левыми джадидами и консерваторами, свой временный орган управления – Туркестанский временный совет. Правительство возглавил казах (эсер) М. Тынышпаев (бывший член российской Госдумы), которого позднее заменил М. Чокаев. Его заместителем стал татарин и социал-демократ И. Шагиахметов. В документах съезда всячески подчеркивался общетуркестанский характер новой власти (в правительство даже вошел еврей С. Герцфельд в качестве министра финансов).

Однако Туркестанской автономии не удалось объединить все силы. В феврале 1918 г. большевики с помощью военной силы захватили Коканд. В апреле была провозглашена Туркестанская советская республика, осенью принята ее первая Конституция, которая скорее подчеркивала классовые моменты, нежели национальные. В 1918–1919 гг. регион погрузился в хаос междоусобной войны, и идеологические лозунги отошли на второй план.

В январе 1920 г. председателем Туркестанского Центрального исполнительного комитета избрали казаха Т. Рыскулова, который выступил с идеей создания Тюркской советской республики (или Республики тюркских народов), т.е. по сути дела с проектом "Большого Туркестана". Он считал, что "Туркестан по своему этнографическому составу и многим другим положениям является Тюркской национальной республикой"[7]. На краевой партконференции было заявлено: "...В интересах интернационального объединения трудящихся и угнетенных народов провести путем коммунистической агитации идею уничтожения стремления тюркских народностей делиться по существу и названию: на татар, киргиз, башкир, узбеков и т.д. и составлять отдельные мелкие республики, а объединить в целях сплоченности и привлечения других тюркских народностей, не входящих в состав РСФСР, вокруг Тюркской Советской республики..."[8] У этого проекта были свои резоны, один из них, который упоминается в вышеприведенной цитате, – продвижение революции в глубь Востока, что, конечно, было легче делать от имени Тюркской республики, нежели из столицы бывшей империи.

Присланная из Москвы Туркестанская комиссия, которую возглавлял М.В. Фрунзе, тем не менее, идею Тюркской республики отвергла. Тогда же, в противовес коммунистическому пантюркизму, появился план разделения Туркестана на национальные территории. В марте 1920 г. ЦК РКП(б) и ВЦИК РСФСР приняли новое Положение об автономии Туркестана, в котором говорилось, что Туркестан – республика "основных народов, его населяющих: туркмен, узбеков, киргизов, с областным делением по существующим национальным группировкам, экономическому и бытовому укладу"[9]. В 1920 г. при ЦК Компартии Туркестана были созданы три соответствующие национальные секции, при Туркестанском ЦИК – три национальных отдела (в 1921 г. они были переподчинены Наркомнацу Туркестана). Т. Рыскулова и его единомышленников сняли со своих должностей[10].

Впрочем, с реализацией плана национального размежевания Центр не спешил[11]. Летом 1920 г. Ленин написал свою известную резолюцию: "...1) Поручить составить карту (этнографическую и проч.) Туркестана с подразделением на Узбекию, Киргизию и Туркмению. 2) Детальнее выяснить условия слияния или разделения этих 3 частей..."[12] Однако результатом обсуждения данной темы стало решение о преждевременности каких-либо

радикальных шагов в этом направлении. Ситуация была заморожена. Последовало объявление о создании Туркестанской Советской Социалистической Республики в составе РСФСР, утверждение "второй" Конституции Туркестана, в которой "коренными национальностями" признавались киргизы, узбеки и туркмены[13].

В сентябре 1920 г. пал Бухарский эмират и на его территории провозглашена Бухарская Народная Советская Республика, в 1921 г. принята Конституция БНСР[14]. Всебухарский ревком возглавил А. Мухитдинов, Совет назиров – Ф. Ходжаев. Оба представляли разные бухарские группировки левых джадидов. В правительство вошли многие другие видные джадиды. Джадидская партия стала открыто ориентироваться на пример реформ в Турции: в республике делопроизводство было переведено на тюркский язык, копировались многие турецкие культурные программы и т.д. В деятельности нового бухарского правительства активную роль играли как турки, так и татаро-башкирские политики. Возник новый центр лоббирования пантюркистских идей.

В 1921 г. большевики, пытавшиеся использовать в своих интересах пантюркские настроения[15], столкнулись с проблемой пантюркизма как оппозиционной и враждебной силы. В Средней Азии появился один из идеологов этого течения, турецкий политик, один из главных лидеров младотюрков Энвер-паша, который до этого числился союзником Советов. Энвер-паша писал: "...Туркестан для меня не является чужой страной, мои предки – выходцы из Туркестана. Кровь, которая течет в жилах туркестанцев, такая же, как и моя..."[16] Энвер-паша стал главнокомандующим всеми повстанческими силами, что придало движению сопротивления очевидный пантюркистский оттенок.

Тогда же А.З. Валидов, с которым большевики сотрудничали в 1919–1920-х годах, покинул ряды большевистской партии и бежал в Среднюю Азию, чтобы там развернуть борьбу под знаменем "тюркского единства". При его активном участии был создан "Национальный союз Туркестана" (или "Национальная федерация Туркестана"), налажены связи между различными басмаческими лидерами. Наряду с социалистическими пунктами в программе "Национального союза" звучали открытые пантюркистские тезисы: "...Нация опирается на единство языка, религии, традиций, литературы и обычаев...", "...Нетюркские народы Туркестана также пользуются гражданскими правами. Они вместе с тюрками стремятся усилить тюркский элемент в культуре Туркестана..."[17]

Пантюркизм стал быстро превращаться, как казалось большевикам, в идеологию басмаческого сопротивления с мощной зарубежной поддержкой. Большевики боялись не только объединения внешних противников, но и предательства внутри своих рядов. И не без оснований. На сторону басмачей в 1921 г. перешли целый ряд высших руководителей Бухарской республики: председатель ЦИК У. Пулатходжаев, военный министр А. Арифов, командующий первой бухарской армией М. Кулмухамедов и др. Негласные контакты с Валидовым поддерживали самые видные коммунисты "туземного" происхождения – А. Мухитдинов, Ф. Ходжаев, Т. Рыскулов, М. Тынышпаев, А. Букейханов, А. Байтурсунов, которые в начале 1920-х годов занимали высшие посты в Туркестане и Бухаре[18].

Большевики вынуждены были мобилизовать дополнительные силы на борьбу с Энвер-пашой. В Среднюю Азию прибыли новые части и все военное руководство России – Л. Троцкий, С. Каменев, М. Буденный. Против басмачества провели крупномасштабную военную операцию. Летом 1922 г. Энвер-паша был убит в бою с красноармейцами. Главнокомандующим стал турок Селим-паша. В 1923 г. развернулись ожесточенные бои с басмачами. Хотя победу одержала Красная Армия и Селим-паша даже ушел в Афганистан, большевики были очень озабочены происходящим.

Летом 1923 г. в Москве прошло несколько совещаний, на которых Сталин объяснял активизацию басмачества тайными связями с ними ведущих руководителей – Т. Рыскулова, Ф. Ходжаева, С. Ходжанова[19]. В правительстве Бухары была проведена чистка, в результате которой своих постов лишились видные деятели джадидов – министр просвещения Фитрат, министр иностранных дел А. Пулатходжаев (родной брат бежавшего к басмачам У. Пулатходжаева), министр финансов С. Ходжаев и др.[20] Для "усиления" в Бухару прибыли "опытные советские работники", но и среди них находились те, кому не были чужды пантюркистские настроения, например, один из видных деятелей нового поколения "туземных" большевиков, бывший левый джадид А. Рахимбаев, как он признавался потом, тоже когда-то сторонник создания "буржуазно-демократического тюрко-татарского государства"[21].

Именно на фоне всех этих событий в самом начале 1924 г. в ЦК РКП(б) вновь встал вопрос о национально-территориальном размежевании Туркестана, Бухары и Хорезма. Весной это решение активно обсуждалось элитой Бухары и Туркестана. Были приняты резолюции, в которых говорилось, что "противоположность интересов как культурно-национального, так и экономического характера" между разными народностями порождает трения и вражду, вместе с тем сохранение "разделенных" между разными республиками народностей "могло бы задержать развитие сил каждого народа и способствовать их замкнутости и культурной отсталости", что созрели предпосылки объединения однородной "как по национальному признаку, так и по формам хозяйства и быта" каждой народности "в отдельную самостоятельную единицу, политически и экономически представляющую одно целое"[22]. Возник, точнее был реанимирован, план создания в Средней Азии трех национальных республик – Узбекской, Туркменской и Киргизской (Казахской). Только в этот раз реформа должна была охватить кроме Туркестана Бухару и Хорезм[23].

Какие стратегические мотивы, кроме требований – явных или мнимых – узбеков, туркмен и казахов, были у власти для такого "передела"? Можно назвать несколько. Во-первых, инерция общей национальной политики большевиков. Эта политика формировалась большевиками в западных районах страны – на Украине (отчасти в Закавказье и Поволжье), где националистические идеи и националистические политические партии были сильными. Принципы, которые вырабатывались в Москве применительно к одним регионам, затем почти автоматически переносились на другие. Таким образом, национальное размежевание диктовалось не только собственно среднеазиатскими условиями, но и логикой развития советского режима в целом. Во-вторых, в большевистской политике очень важным был внешне-

политический аспект. Средняя Азия рассматривалась как мост на Восток, где большевики ждали и всячески стремились подталкивать национальные революции, а также как некий форпост противостояния Великобритании. Национальная идеология являлась экспортным товаром, который помогал Советской России играть на всем международном пространстве.

Центральным в этом проекте размежевания становился "Узбекистан", своего рода "Малый Туркестан" (хотя по своим размерам он не только не уступал, но даже превосходил бывшую Туркестанскую республику), что было одновременно и уступкой джадидам, и способом расколоть пантюркистские настроения элиты на различные этнические элементы[24]. Создание "Узбекистана" было одним из способов борьбы с пантюркскими настроениями, особенно среди туркестанской (в том числе казахской) элиты. Вместе с тем национальное размежевание создало ситуацию, в которой джадиды попытались реализовать узбекский проект в форме, наиболее близкой к прежнему тюркскому (или туркестанскому) проекту[25]. Сам термин "узбек" отражал этот компромисс: для большевиков было важно, что пантюркские мотивы уходят на второй план, для бывших джадидов это название сохраняло связь с пантюркской идеологией[26].

Проект "Малого Туркестан" ("Узбекистана"), следуя проекту "Большого Туркестана", предполагал превращение населения в более или менее однородную нацию. Эта цель была достигнута во время переписи 1926 г., когда большая часть населения проектируемого "Узбекистана" была объявлена "узбеками"[27]. При этом среди узбеков преобладали сарты, особая категория населения, которая, согласно российским статистическим источникам, составляла от $^1/_2$ до $^1/_3$ всех жителей бывшего Туркестанского края[28]. Кроме сартов к узбекам присоединили небольшие группы – курама, тюрки, кашгарцы (часть кашгарцев была записана уйгурами), арабы, какая-то часть таджиков и др. При этом власть не ставила перед собой задачу немедленной языковой и культурной унификации. Каждая группа сохраняла свои особенности. Задача состояла в том, чтобы распространить узбекскую идентичность и сформировать на этом уровне лояльность по отношению к новому государству.

На возражения некоторых востоковедов в искусственном поощрении узбекской идентичности советские чиновники дали такой ответ: "...Национальное самосознание, тем более стремление к национальному самоопределению, не есть готовый продукт самого факта наличия купно живущих людей, говорящих на одном языке, исповедующих одну религию и принадлежащих к одному племени или одной группе племен..."[29] Появление "нации" – это не только результат научного анализа каких-то объективных признаков, но и политический выбор, который не может и не должен быть ограничен какими-то формальными критериями (такими, как язык, и пр.).

Еще одна интересная деталь узбекского проекта – перенос столицы в Самарканд, ближе к Бухаре. Этот акт имел сразу несколько символических пластов. Во-первых, тем самым подчеркивалась роль бухарской элиты в создании Узбекистана, роль же ташкентской и ферганской элит снижалась, равным образом утрачивалось значение Ташкента как бывшего центра русской имперской власти. Во-вторых, имея в виду широкое распространение таджикского языка среди самаркандцев, власть демонстрировала свою гиб-

кость в отношении языков и культур разных групп. В-третьих, возрождались исторические ассоциации с эпохой Тимуридов, чьей столицей был Самарканд. Все это наложило свой отпечаток на будущее развитие узбекского национализма.

В момент проведения национального размежевания в рамках узбекского проекта по сути впервые возникла таджикская тема. В 1924 г. Таджикистан планировался лишь в качестве автономной области, но в результате была создана автономная республика в составе Узбекской ССР (автономной областью таджикской республики стал Памир). Территория "первого" Таджикистана охватывала земли бывшей Восточной Бухары, самой отсталой и удаленной от городов территории бывшего Бухарского эмирата. Во время активной борьбы с басмачеством в Восточной Бухаре были созданы свои автономные органы власти (в 1923 г. Реввоенсовет, с 1924 г. – Восточно-Бухарский областной исполком во главе с Н. Лутфуллаевым[30]). Переименование Восточной Бухары в Таджикистан, хотя и имело какой-то этнический или национальный оттенок, но скорее отражало восприятие термина "таджик" как "выходец с гор", "дикарь", "шиит", в последнюю очередь – "говорящий на персидском языке"[31]. В то время в Узбекистане таджикский язык рассматривался как бесполезный и лишний и всячески поощрялся переход на тюркский[32].

При обсуждении таджикской темы в 1924 г. возникли предложения о создании самостоятельного Таджикистана[33]. В "Тезисах по вопросу о положении таджиков" А. Ходжибаев, член Президиума ЦИК Туркестанской республики и член Таджикской подкомиссии по национально-территориальному размежеванию (потом Таджикской территориальной комиссии) писал, что джадидизм, имея перед собой пример Турции, "принял характер пантюркизма", часть джадидов (в том числе таджиков) приняла революцию, но не изменила своей пантюрксистской идеологии. Скоро, писал Ходжибаев, вместо мусульман и тюрок появились узбеки, киргизы, туркмены, уйгуры и таджики, при этом особенно проявили себя киргизы, туркмены и узбеки, тогда как таджики "не осмеливались резко выдвигать свои культурные и некоторые экономические требования", что давало возможность многим партийным и советским работникам утверждать, что таджиков как народности нет, либо что они должны ассимилироваться узбеками. На самом деле таджики, утверждал Ходжибаев, древний народ, имеющий богатую культуру и свой особый язык, которые нуждаются в поддержке[34].

А. Ходжибаев, таким образом, сформулировал основные положения самостоятельного таджикского проекта, главным смыслом которого было противостояние пантюркизму, что соответствовало тому настрою, с которым проводилось все национальное размежевание. И хотя Таджикская подкомиссия, куда входил Ходжибаев, была очень скромной в своих территориальных претензиях[35], включение в состав ТАССР городов Пенджикент и Ура-Тюбе уже позволяло рассматривать таджиков не только как отсталых горцев. Впрочем, в 1923–1924 гг. было множество самых разнообразных проектов административного (территориально-национального и территориально-экономического) передела Средней Азии. На этом фоне таджикский проект был всего лишь одним из множества планов. Его мало кто заметил.

Проект "Большого Таджикистана" вызрел в 1926–1929 гг. Этот план включал в себя две составляющие: расширение территории Таджикистана и усиление его статуса вплоть до союзной республики. Инструментом этого плана было переоформление большинства населения региона (прежде всего бывших сартов) в таджиков, наподобие того, как это было сделано до того с узбеками.

Таджикские работники засыпали центральные органы жалобами на притеснение со стороны узбеков. Развернулось довольно активное обсуждение таджикского проекта. Была создана Комиссия по таджикским вопросам, в которую поступало огромное число инспирированных заявлений от жителей кишлаков, членов организаций и т.д. с жалобами, что их насильно записали в узбеки, что они раньше "стеснялись" признать себя таджиками, что им не дают изучать свой язык и пр.[36] Сторонники таджикского проекта формулировали самые разнообразные требования, из которых минимальное заключалось в том, чтобы включить в состав Таджикистана Ходжентский округ. Вставал также вопрос о передаче Таджикистану Бухары, Самарканда, Сурхандарьинской и Кашкадарьинской областей[37]. Узбекистан мог бы остаться только с Ташкентом, Хорезмом и частью Ферганы. В этом случае Таджикистан превращался в главную среднеазиатскую республику.

Аргументация сводилась главным образом к вопросам языка, культуры и истории. Таджикская сторона обильно цитировала российских востоковедов[38]. На свет были вытащены всевозможные рукописи – подлинные и поддельные, которые доказывали древность иранского языка (представитель узбекской стороны в дискуссии отмечал: "...Но зачем нам история за 500 или 1000 лет. Изучение истории вещь хорошая, не отрицаю, но повторяю, что она не... даст нам тех данных, из которых надо исходить для разрешения нашего вопроса..."[39]). Жесткой критике была подвергнута перепись 1926 г., результаты которой таджикской стороной были отвергнуты[40].

В эти годы наблюдался интересный процесс – переход многих бывших сторонников пантюркизма в число его критиков и активных лоббистов таджикского проекта. Многие ведущие деятели, которые еще недавно отстаивали идею "Великого Туркестана" и стояли у истоков создания "Узбекского государства", объявили себя таджиками и выступили с саморазоблачительными статьями. Среди них был, в частности, А. Мухитдинов, бывший бухарский джадид, а потом председатель Совнаркома Таджикской АССР[41]. Высланный на работу в бывшую Восточную Бухару в результате поражения во внутренней борьбе разных фракций (а работа в Таджикистане тогда рассматривалась как ссылка[42]), он теперь попытался использовать свои прежние связи в Центре для лоббирования идеи "Большого Таджикистана".

А. Мухитдинов писал в 1928 г. в статье "Таджики или узбеки населяют город Бухару и его окрестности" (с подзаголовком "в порядке обсуждения"), что жители Бухары издревле говорили по-персидски, вся официальная переписка и документы писались по-таджикски, преподавание было на таджикском, но с 1920 г. официальным языком и языком преподавания стал узбекский. Мухитдинов обвинил в тюркизации бухарцев бывших военнопленных турков, работников из числа ташкентских и ферганских джадидов, а также бухарских джадидов, которые "получили свое первое политическое воспитание и развитие в момент развития пантюркизма и панисламизма в Сред-

ней Азии и сами были под полным влиянием пантюркистской и панисламистской идеологии..."[43] Бухарские джадиды, по словам новоиспеченного таджика, верили, что все группы с тюркским языком составляют "одну вольную нацию", а таджики "в действительности узбеки", которые "забыли свой язык и народность, нужно их опять сделать тюрками"[44]. "...При таком состоянии произошло и национальное размежевание...", – писал Мухитдинов. Господство пантюркистских идей перешло по наследству к Узбекистану: "...Теперь уже считается преступлением считать население Бухары и ее окрестностей таджиками..."; "...Хотя влияние пантюркизма и панисламизма уменьшилось, но на их место встало новое националистическое течение – узбекизм..."[45] В конце статьи делался вывод: "...Мы, которые начали это преступное дело, – признаем свою ошибку, хотим, чтобы она была исправлена..."[46] Что в действительности руководило Мухитдиновым – вдруг проснувшееся таджикское самосознание или расчет на политический реванш у своего соперника Ф. Ходжаева?

Конечно, Центр понимал корысть таких саморазоблачений. Над "перебежчиками" часто насмехались. Я думаю, не эти жалобы поколебали Центр, хотя и они сыграли свою роль. Других, более важных, причин роста интереса Центра к таджикскому проекту было несколько[47]. Назову некоторые.

Во-первых, это страх перед пантюркизмом и идеей "Большого Туркестана", которая, видимо, продолжала витать в воздухе и после создания "Малого Туркестана". На одном из обсуждений в 1929 г. повторялось: "...Почему все закрывают глаза, что... в Бухаре развиваются панисламизм и пантюркизм?.."[48] Этот страх подогревался и деятельностью разного рода зарубежных центров, и неутихающими попытками бухарского эмира и басмачей во главе с Ибрагим-беком и Файзулла-махсумом поднять новое восстание в Средней Азии (причем главным направлением военных действий была Восточная Бухара, откуда оба лидера были родом).

Во-вторых, это стремление создать на рубеже Афганистана и Персии своеобразный плацдарм для импорта идей революции (этот политический трюк большевики использовали вплоть до Великой Отечественной войны)[49]. Лоббисты таджикского проекта не забывали этот аргумент: "...выделение Таджикской республики не является вопросом внутрисоюзного характера. Вопрос о Таджикистане – вопрос международный. Политбюро ЦК ВКП(б), выделяя Таджикистан, имело в виду революционизировать трудящиеся массы Востока, и потому Бухара является частью Таджикистана...", – говорил А. Ходжибаев в 1929 г.[50] Совсем неслучайным, видимо, является и тот факт, что активное обсуждение таджикского проекта и таджикской проблемы совпало со смутой в Афганистане, где в результате восстания к власти в Кабуле в январе 1929 г. пришел таджик Хабибуллахан (известный как Бачаи-Сакао)[51]. Весной того же года отряды Красной Армии, поддержав бывшего афганского правителя Амануллохана, вторглись в северные районы Афганистана. Поход закончился неудачно, но сама попытка взять под контроль часть афганской территории говорит о том, что власти всерьез рассматривали самые радикальные планы переустройства границ на Среднем Востоке[52].

В июне 1929 г. ЦК ВКП(б) постановило создать Таджикскую Советскую Социалистическую Республику, в октябре того же года самостоятельный Таджикистан превратился в реальность. Новой среднеазиатской республике

были переданы г. Ходжент и весь Ходжентский округ. Однако споры о территориальных изменениях продолжались. В начале 1930 г. было принято решение Президиума ЦИК СССР присоединить к Таджикской ССР "Сурхандарьинский округ", но через 10 дней это решение было приостановлено, и в дальнейшем оно так и не было реализовано[53]. В 1933 г. основные руководители Таджикистана (и лоббисты таджикского проекта) были отстранены от своих должностей[54]. Проект "Большого Таджикистана" был окончательно похоронен[55].

Неудача проекта "Большого Таджикистана" была во многом закономерна. Главная причина – неуверенность власти в целесообразности такого передела и сильная инерция уже принятых решений. Большую роль сыграло сопротивление сформировавшейся узбекской элиты, которая не стала без боя сдавать свой привилегированный статус. Кроме того, были созданы символические ресурсы "узбекскости", от которых теперь было трудно отказаться. Повторить всю ту процедуру смены идентичности, которую прошли узбеки, и перезаписать узбеков в таджиков теперь, видимо, было невозможно. В самом Узбекистане тоже произошли изменения: в 1930 г. столица Узбекистана была перенесена из Самарканда в Ташкент, представители ташкентской и ферганской элит заняли многие важные должности, тогда как бухарская элита, которая могла легче расстаться со своей "узбекскостью" (как показал пример многих бухарских деятелей), постепенно утеряла свои прежние позиции. На рубеже 1920–1930-х годов недавно появившаяся власть все еще была способна к самым радикальным переменам, схожим с теми, что были в начале 1920-х годов, но уже накопленные этой властью опыт и ресурсы становились внутренними ограничителями для новых реформ.

Несмотря на провал, само обсуждение проекта "Большого Таджикистана" не прошло бесследно. В результате был создан "Малый Таджикистан", который представлял собой нечто среднее между бывшей Восточной Бухарой, всего лишь отсталым и труднодоступным регионом, и "Большим Таджикистаном". По территории он больше напоминал Восточную Бухару, но по статусу (отдельная союзная республика) и способу обоснования (этничность) сохранил все элементы планируемого "Большого Таджикистана". Передача в состав республики г. Ходжента и западной Ферганы легитимировало важный факт: таджики – это не только горные жители далекой окраины, но и оседлое население равнин, жители крупных городов, потомки письменной цивилизации. Претензии таджикского проекта получили материальное воплощение и подтверждение, но не были удовлетворены полностью. Именно в этой конструкции стал формироваться таджикский национализм.

ПОСТСОВЕТСКИЕ НАЦИОНАЛИЗМЫ

Национализм повсеместно возникает при некоторых схожих обстоятельствах: экономическая модернизация, развитие массовой культуры и "печатного капитализма", свержение или десакрализация монархий, снижение роли религии и т.д. Перечень этот может быть разным в зависимости от предпочтений того или иного автора. Даже признание того факта, что нация возникает на какой-то более ранней этнической основе, не подвергает сом-

нению все перечисленные выше факторы, благодаря которым аморфная этничность преобразуется в национальное сообщество[56]. Почему же, если условия возникновения национализма везде примерно одинаковые, сами национализмы порой весьма существенно друг от друга отличаются? Имеется множество попыток классифицировать типы национализмов (и типы наций) и объяснить различие между ними. Впрочем, любые попытки создать какую-то обобщающую типологию пока приводят лишь к новым сомнениям и разногласиям.

Не претендуя на какие-то далеко идущие выводы, я попробую сравнить между собой узбекский и таджикский национализмы. Очень редко кто из исследователей обращает внимание на то, что эти два национализма не просто различаются, но и асимметричны, противоположны, образуют два полюса, которые одновременно отталкиваются друг от друга и притягиваются обратно. Чаще исследователи подчеркивают общие черты среднеазиатских национализмов. Назову некоторые из этих черт: изначальное восприятие государственности как "национальной"; описание нации в этнических терминах, связанных с советской марксистской традицией и "теорией этноса"; особое внимание к проблемам национального языка; интерес к историческим корням и древней истории и т.д.[57] Все это позволяет квалифицировать среднеазиатские национализмы как этнонационализмы[58]. Однако в действительности дело обстоит не так просто. Между узбекским и таджикским национализмами, при их внешнем сходстве, есть довольно существенные отличия, которые являются результатом той "родовой травмы", которую эти национализмы пережили в 1920-е годы.

УЗБЕКСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ

Узбекский проект был реализован в 1920-е годы как усеченный вариант туркестанского проекта. Современный узбекский национализм до сих пор несет на себе отпечаток идеи пантюркизма[59]. Это выразилось в 1990-е годы в стремлении узбекских властей копировать турецкую модель политического устройства и развития, которая подразумевает сугубо светский характер государства, ориентацию на просвещенный авторитаризм, модернизационную риторику. Причем Узбекистан ("Малый Туркестан") попытался стать не просто частью "тюркского мира" (символом чего стал переход от кириллицы к латинице), но и одним из центров этого мира. Узбекский президент И. Каримов провозгласил идею регионального союза "Туркестан – наш общий дом", что означало реанимацию джадидской идеи "Большого Туркестана". Правда, со временем отношения с Турцией охладели, а "общий дом Туркестан", подразумевающий региональную узбекскую гегемонию, у соседей восторга не вызвал. Тем не менее элементы стратегии, из которых складывался когда-то проект "Большого Туркестана", продолжают оказывать заметное влияние на национальную идеологию современного Узбекистана.

Главное внутреннее противоречие узбекского национализма – это противоречие между этнической интерпретацией нации и ее фактической неэтнической природой. На него нанизываются все прочие элементы националь-



Памятник Амиру Тимуру в Ташкенте

ной идеологии: отношение к джадидам и национальному размежеванию, проблема узбекской диаспоры и этнических меньшинств, двусмысленное отношение к таджикам и пр.

Возьмем труд Каримова "Узбекистан на пороге XXI века"[60], который изучают в школах в институтах. При его чтении возникает странное ощущение: различные его части, посвященные истории, как будто написаны разными людьми и для разных целей. С одной стороны, президент Узбекистана пространно пишет о древности "узбекского народа" и о возрождении "узбекской государственности", предваряя эти рассуждения вполне логичным для данного этнонационалистического тезиса утверждением: "...Современные коренные этносы ... прошли сложный и своеобразный путь формирования как нации, корни которых были заложены в прошлом..."[61] С другой – высокопоставленный автор критикует политику, "которую вела Российская империя и продолжала вести Советская власть по созданию территориально-административных границ республик в Центральной Азии"[62]. Из отдельных частей книги можно понять, что Каримова больше устраивает ситуация, когда этносы были не разделены национальными границами и существовали в своеобразном симбиозе друг с другом: "...в Туркестане существовало смешанное расселение племен и народов... тесно свя-

занное общностью культуры и языков. Такой мозаичности этнической карты региона способствовала и этнокультурная, и религиозная близость населяющих его народов..."[63]

Между этими двумя позициями существует очевидный конфликт: либо закономерным итогом развития "узбекской государственности" является Узбекистан, образованный, напомню, при большевиках в 1924–1925 гг., либо большевики, напротив, нарушили логику развития "государственности" в Средней Азии и навязали ей национальное деление, тогда как должен был возникнуть "многоэтничный" Туркестан? Или одно, или другое.

Чувство недоумения усиливается при ознакомлении с трудами Института истории АН Республики Узбекистан, который после встречи своих сотрудников с И. Каримовым в 1998 г. взял на себя обязательство "создать историю узбекской государственности". В книге "Очерки по истории государственности Узбекистана", которая предваряет планируемый многотомный фундаментальный труд "История государственности Узбекистана", говорится о "факте самостоятельного возникновения, становления и развития национальной государственности на протяжении нескольких тысячелетий"[64], об "автохтонной этнокультурной основе" и "традиционности существования узбекской государственности"[65]. Там же упоминается "генетическая память узбекского народа", в которой живет "корневой стержень государственности"[66]. И при этом, разумеется, "история становления государственности Узбекистана берет свое начало со II тысячелетия до н.э., с эпохи бронзы" и, соответственно, речь идет о "трехтысячелетней истории национальной государственности узбекского народа"[67]. Однако, когда говорится о борьбе за "национальную автономию Туркестана" и за "национально-территориальное самоопределение" в начале XX в., авторы почти ни разу не упоминают термин "узбеки" и заменяют его словом "туркестанцы".

Такая "забывчивость" объясняется в другой книге, выпущенной тем же Институтом истории, – "Туркестан в начале XX века". Здесь также много повествуется об "узбекском народе", но когда речь заходит о национально-государственном размежевании в Средней Азии в 1924 г., авторы сочувственно начинают цитировать утверждения о том, что "различные народности Средней Азии живут чересполосно", что "сильное смешение племен и народностей должно было само по себе вести их к постепенному слиянию и сближению", что "культура Средней Азии является культурой единой"[68]. В книге недвусмысленно заявлено, что национальное размежевание было задумано для борьбы с национально-освободительным движением, национальное размежевание прервало "тысячелетнюю историю среднеазиатской (а не узбекской!!! – *С.А.*) государственности", в которой "сложившаяся полиэтничность ее населения" сочеталась с "общностью хозяйственной, бытовой, религиозной, духовно-культурной жизни", где "каждый этнос, занимая определенную нишу, оставался составной, неизменно равноценной частью этой общности", а в результате размежевания ей на смену пришли "ранжирование, дифференциация этносов"[69].

Итак, с одной стороны, "узбекский этнос" и "узбекская государственность" насчитывают по меньшей мере три тысячелетия и "возрождаются" спустя десятилетия российско-советского колониализма, с другой – идеалом является "полиэтническое государство", в котором различия между

“этносами” максимально нивелированы. Это противоречие пытается объяснить “сторонник Ислама Каримова”, бывший советский чиновник, а ныне германский эксперт и беспощадный критик советских ученых Л. Левитин в книге “Узбекистан на историческом повороте”[70]. Мнение Левитина заслуживает отдельного внимания потому, что он выполняет роль “официального рупора” Каримова для западной публики. Соответственно, он позволяет себе более свободно излагать официальную точку зрения и, может быть, высказывать то, что власти Узбекистана думают, но не решаются сказать публично.

Левитин пишет: “Узбекистан не может рассматриваться изолированно, в пределах его сегодняшних границ, поскольку он является центральной, интегрирующей частью более крупного культурного пространства”, “духовная и материальная культура Узбекистана является в то же время сердцевиной духовной и материальной культуры этого региона”[71]. Из этого вытекает, что “узбекский народ”, который имеет древние корни, должен включать в себя не только тюрков, но и тесно связанных с ними культурно оседлых таджиков[72]. Левитин даже упоминает единый “узбекско-таджикский этнос”[73]. Соответственно национально-государственное размежевание 1920-х годов стало разделением на искусственно созданные “новые нации” узбеков и таджиков (испугавшись своей смелости, автор добавляет, что так считают “некоторые ученые”)[74]. Правда, за этим следует уточнение: “...объединение большей части населения Средней Азии в одну узбекскую нацию имело веские объективные историко-культурные основания”, и нынешние узбеки теперь – это “сложившийся этнос”, тогда как равнинные таджики в нацию не превратились[75]. Тем не менее, если бы советская власть не “отделила таджиков от узбеков”, то сегодня могла бы возникнуть “уникальная двуязычная нация”[76].

Президент Каримов в одном из своих выступлений, повторяя Левитина, говорил: “...в основе мы один народ, который говорит на двух языках, таджикском и узбекском...”[77] Эта идея не получила какого-то теоретического обоснования у узбекских идеологов, но фактически превратилась в полуофициальную идеологему. При этом я хочу обратить внимание, что призыв “мы с вами одной крови” обращен скорее к таджикам или ираноязычному населению самого Узбекистана, нежели к таджикам вообще или таджикам Таджикистана. Узбекских лидеров интересует в первую очередь единство государства, для которого языковые и культурные различия могут представлять угрозу. Единственным инструментом сохранения государства является игнорирование этих различий и одновременно активная политика ассимиляции и интеграции мелких групп в единую общность.

Внимание узбекского национализма к государству, а не культуре предопределяет и отношение Узбекистана к узбекским диаспорам в других государствах, точнее, отсутствие какого-либо отношения к ним. Каримов говорит: “...в мире одна узбекская нация, нет национальных различий между хорезмийцем, ферганцем, сурхандарьинцем – все они узбеки...”[78] В этом перечислении все узбеки, которые живут за пределами Узбекистана, “забыты” – они вольно или невольно исключены из “узбекской нации”. Проект “Малого Туркестана” самодостаточен, поэтому амбиции узбекских идеологов не выходят за границы созданного государства.

ТАДЖИКСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ

Таджикский национализм является зеркальным отражением узбекского национализма. Претензии таджикской нации идентичны претензиям узбекской нации, но "Малый Таджикистан" в том виде и в тех границах, в которых он существует, удовлетворить этим претензиям никак не может. Гипертрофированное внимание таджикского национализма к языку, культуре и истории компенсирует его небольшой интерес к маленькому и слабому государству.

Президент Таджикистана Э. Рахмонов свою книгу "Таджики в зеркале истории" начинает с вопросов: "...Кто мы, откуда, из каких корней произросли? Кто были наши первые предки, из каких краев они пришли, в каких пределах жили?.."[79] Автор подчеркивает огромную роль истории для таджикского самосознания: "...один из главных источников истинного национального самосознания – это постоянное обращение к героическому прошлому своего народа..."[80] Не находя в современности желаемого "Большого Таджикистана", таджикский национализм ищет его в прошлом и размышляет над вопросом, почему нынешний Таджикистан не соответствует национальному идеалу.

Идея "Большого Таджикистана" была сформулирована в виде концепции "Исторического Таджикистана", которую одним из первых обосновал таджикский историк Н. Негматов. "Исторический Таджикистан", согласно его определению, «занимал западные подножия высочайших хребтов "Высокой Азии" – горного узла Гималаев и Тибета, полностью Тяньшань, Памиро-Алай, Гиндукуш, Иранское нагорье, Аму-Сырдарьинский и Мургабо-Герирудский бассейны»[81], т.е. всю территорию Узбекистана и Таджикистана, значительную часть территорий Кыргызстана и Туркменистана, часть территории Казахстана, Китая, Афганистана и Ирана! Это "прошлая территория этнического формирования таджикского народа" или "этнокультурная территория исторического расселения таджикского народа в I тыс. н.э."[82]. На центральной площади таджикской столицы Душанбе, на месте, где когда-то стоял памятник Ленину, был сооружен комплекс, посвященный памяти Исмаила Самани, основателя государства Саманидов в IX в., когда территория "Исторического Таджикистана" приобрела государственные границы. Около памятника властителю появилась каменная карта, которая демонстрирует очертания "Большого Таджикистана"[83].

Идея "Исторического Таджикистана" ставит перед таджикским национализмом целый ряд сложных вопросов[84]. Первый из них – чем таджики отличаются от иранцев, которые также вправе претендовать на наследство "Исторического Таджикистана". Некоторые идеологи предлагают считать таджиков частью "большой иранской нации", что скорее подрывает основы современной таджикской государственности. Задача же защитить "таджикскость" и не дать ей раствориться в "иранскости" вызывает большие проблемы, поскольку различия между таджиками и иранцами носят в большей степени религиозный (первые сунниты, вторые шииты), нежели культурный или языковой характер[85]. Однако такой религиозный акцент вызывает новые опасения. Во-первых, "исламскость" и суннизм скорее



Комплекс, посвященный памяти Исмаила Самани в Душанбе

провоцируют антинациональные настроения и создают совершенно другие лояльности и альянсы. Во-вторых, внутри "таджикской нации" (на территории Таджикистана) существуют группы, которые придерживаются несуннитского толка, – это, в частности, памирцы-исмаилиты (есть также таджики-исмаилиты и таджики-шииты), по отношению к которым таджикский национализм должен скрывать свою исламско-суннитскую окраску[86].

Второй сложный вопрос таджикского национализма – отношение к таджикской диаспоре. Проект "Большого Таджикистана" в 1920-е годы включал в себя все ираноязычное и все смешанное (двуязычное – ирано-тюркоговорящее) население бывшего Туркестанского края, Бухарского эмирата и Хивинского ханства. Оседлые жители этих регионов должны были, как счи-

тают идеологи таджикского национализма, стать таджиками, но в большинстве своем превратились в узбеков. Проект претендовал также на тюркоязычных сартов, культура и история которых могла быть интерпретирована как культура и история таджиков, "забывших" таджикский язык (случись так, таджикский и узбекский национализмы сегодня поменялись бы местами). Но не имея особых надежд вернуться к идее создания "Большого Таджикистана" как отдельного государства, лидеры и глашатаи таджикского национализма не оставляют надежд создать "Большой Таджикистан" как конгломерат таджикских "диаспор" вокруг "Малого Таджикистана"[87].

Стратегия по отношению к диаспорам состоит в том, чтобы "напомнить" таджикам, которые записаны узбеками, что они являются на самом деле таджиками. В "Обращении к ученым и творческой интеллигенции братского Узбекистана" в 1997 г. таджикские деятели писали: "...Как помочь людям избавиться от заблуждений, от национального нигилизма, от опасения называть свою подлинную национальность, испытываемого жителями Бухары и Самарканда на протяжении десятилетий? Можно ли ожидать, что сейчас они сразу признают себя таджиками? По нашему мнению, необходимо развернуть разъяснительную работу среди населения Бухары и Самарканда с помощью средств массовой информации – телевидения, радио, газет, а также посредством лекционной работы специалистов-обществоведов..."[88] Этничность, к которой апеллируют таджикские националисты, является подчеркнуто объективистской: не имеет значения, как таджики себя в данный момент ощущают и называют (а они, как правило, именуют себя узбеками), важно, знают ли они таджикский язык и говорят ли на нем, имеют ли они европеоидные черты лица, насколько оседлой является их культура и быт – при этих условиях они являются таджиками. Взоры таджикского национализма направлены прежде всего в сторону Бухары и чуть меньше – Самарканда. "Священная" земля Бухары символически даже присутствует в комплексе Исмаила Самани в Душанбе. При этом "потенциальные" таджики Ферганской долины, Кыргызстана, Казахстана интересуют меньше. Не существует активной дискуссии и по поводу таджиков Афганистана, хотя таджикская диаспора в этом государстве могла бы насчитывать несколько миллионов человек.

С проблемой, каким должен был быть "Большой Таджикистан", связан вопрос о том, почему проект "Большого Таджикистана" не состоялся. Вопрос "кто виноват" тоже стал частью национальной идеологии. Красной нитью через весь текст книги "Таджики в зеркале истории" проходят рассуждения о "натиске чужеземных завоевателей", о выживании "под игом империй", о "самоотрицании и возвеличивании чужого". Рахмонов настойчиво использует понятие "культ чужого": даже сегодня "преклонение перед чужеродным проявляется вновь, но теперь уже в новом одеянии", достижения таджикской истории приписываются "соседним народам и странам", "расцениваются как общие достижения таджикского и других соседних народов"; "...Враги нашей нации очень старались стереть со скрижалей истории само имя таджика. Но таджикская нация, пройдя через многочисленные тяготы и невзгоды, сумела в кровопролитных войнах отстоять и защитить свою национальную самобытность, сберечь свое имя, язык, культуру, старинные обычаи, традиции и верования..."[89]



Памятник Исмаилу Самани

Нетрудно догадаться, что "чужие" – это тюрки, точнее узбеки. Рахмонов намекает на это, но такой идеолог таджикского национализма, как Р. Масов (директор Института истории), не стесняясь в выражениях, прямо пишет об этом в серии своих работ ("История топорного разделения", «Таджики: под грифом "секретно"», "Таджики: вытеснение и ассимиляция")[90]. Р. Масов сформулировал несколько ключевых тезисов: революция 1917 г. была "величайшим событием" в истории таджикского народа, национально-государственное размежевание было исторически правомерно и необходимо; но задуманное Советской властью было реализовано неправильно, "начало геноциду в отношении таджикского народа" положили пантюркисты ("великоузбекские шовинисты")[91].

Узбеки (тюрки) вытеснили таджиков в горы, ассимилировали таджиков, отняли у них земли, присвоили себе их культуру и достижения, уничтожили "Исторический Таджикистан", а в 1920-е годы всячески препятствовали созданию Таджикского государства. "Во всем виноваты узбеки" – это один из главных принципов таджикского национализма[92]. Любопытно, что, допустим, афганские таджики таких чувств по отношению к тюркам не испытывают и их историческими соперниками являются скорее пуштуны. Это означает, что антиузбекизм – вовсе не изначальная черта таджикского национализма, а благоприобретенная при вполне определенных исторических обстоятельствах, о которых я писал в первой части статьи.

Еще один парадокс заключается в том, что едва ли не большинство пантюркистов, которые создавали Узбекистан, могли бы легко стать таджиками (и многие таджиками стали), сложись ситуация в 1920-е годы иначе. Поэтому тема узбекской агрессии обязательно сочетается с темой предательства. Ее повторяет Э. Рахмонов: "...Некоторые из таджикских деятелей ста-

ли пособниками и орудием в руках пантюркистских шовинистов...”[93] Тему предательства обязательно сопровождает поиск “подлинных” этнических корней. Причем, что характерно, поиск таджикских корней у лидеров и деятелей Узбекистана (начиная с Файзуллы Ходжаева и заканчивая Исламом Каримовым) сочетается с поиском тюркских корней у лидеров и деятелей Таджикистана. Ни один из таджикских руководителей последних двух десятилетий, включая Р. Набиева и заканчивая Э. Рахмоновым, не избежал таких подозрений и обвинений.

Таджикский национализм, внутри которого в 1920-е годы было заложено стремление вырваться за рамки Восточной Бухары и создать “Большой Таджикистан”, по-прежнему остается языковым и культурным национализмом, для которого то небольшое государство, которое сегодня называется “Таджикистаном”, не является главной ценностью. Возможно, именно это в итоге привело к гражданской войне 1992–1997 гг., которую все эксперты назвали “кризисом таджикской идентичности”. Факт остается фактом: внутренне сложный и иерархичный узбекский национализм оказался устойчивее к потрясениям, нежели более культурно гомогенный, но менее гражданский таджикский национализм.

* * *

В настоящей статье я не ставил своей целью обсудить все спорные вопросы, касающиеся истории формирования среднеазиатских национализмов. За рамками анализа остался, например, такой важный вопрос: являются ли среднеазиатские национализмы массовым стихийным движением, обретают ли национальные символы эмоциональную силу вне политических проектов и идеологических конструкций, становится ли национальная идентичность со всеми своими внутренними противоречиями принадлежностью каждого отдельного человека? Одни специалисты полагают, что на протяжении XX столетия проекты создания “узбекской нации” и “таджикской нации” были воплощены в реальность, благодаря целому арсеналу задействованных в этом процессе инструментов, включая переписи, паспортную систему, систему образования, прессу и т.д. Другие, напротив, считают, что оба проекта остались политическими и интеллектуальными конструкциями, тогда как в реальной жизни население Средней Азии сохраняет множество самых разнообразных идентичностей, которые имеют в повседневной жизни и политике гораздо более важное значение, чем принадлежность к узбекам и таджикам.

Я пока не готов однозначно встать на ту или другую позицию. Не вызывает сомнения лишь тот факт, что национализм и националистический образ мысли является сегодня мощной силой в среднеазиатском обществе, силой, которая способна и удержать новые государства от дезинтеграции, и ввергнуть их в пучину конфликтов.

[1] *Мухитдинов Н.* Годы, проведенные в Кремле. Ташкент, 1994. С. 162–163.
[2] *Kedourie E.* Introduction // Nationalism in Asia and Africa / Ed. E. Kedourie. L., 1971. P. 28.
[3] См.: *Абашин С.Н.* О самосознании народов Средней Азии // Восток. 1999. № 4.
[4] Подробно см.: *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley; Los Angeles; London, 1998.

[5] Важным аспектом для понимания эволюции среднеазиатских национализмов является влияние на них таких разнообразных течений, как либерализм, социализм и т.д., но я оставляю его за рамками настоящей статьи.

[6] С проектом "Туркестана" отчасти конкурировал более старый проект "Алаш-орды" (или проект "Казакстана"), который активно продвигался некоторыми лидерами казахской элиты.

[7] Туркестан в начале XX века: к истории истоков национальной независимости. Ташкент, 2000. С. 153.

[8] Там же. С. 154.

[9] Известия ТуркЦИК. 1920. 24 марта (Цит. по: *Гордиенко А.А.* Создание советской национальной государственности в Средней Азии. М., 1959. С.93).

[10] Уже в 1922 г. Т. Рыскулов, "осознавший" свои ошибки, стал председателем Совнаркома ТАССР.

[11] *Carlisle D.S.* Soviet Uzbekistan: State and Nation in Historical Perspective // Central Asia in Historical Perspective / Ed. B.F. Manz. Boulder; San Francisco; Oxford, 1996. P. 108.

[12] Цит. по: *Гордиенко А.А.* Указ. соч. С. 150.

[13] Влиятельный советский чиновник Г. Сафаров писал в 1921 г., что киргизы, узбеки и туркмены составляют "три основные национальные группы в Туркестане ...Правда, эти нации далеко еще не сложились в прочные объединения людей, говорящих на одном языке, живущих на одной территории, связанных общим экономическим оборотом и культурной общностью. Их оформление еще предстоит..." (*Сафаров Г.* Очередные вопросы национальной политики. Ташкент, 1921. С. 8). Надо добавить, что в официальных документах Туркестанской республики национальные имена звучали не слишком часто, их нередко заменяло описательное определение "коренное население" (См.: Сборник важнейших декретов, постановлений и распоряжений правительства ТССР за 1917–1922 гг. Ташкент, 1923).

[14] Весной 1920 г. пало Хивинское ханство и провозглашена Хорезмская Народная Советская Республика, в 1923 г. переименованная в Хорезмскую Советскую Социалистическую Республику.

[15] А.З. Валидов довольно подробно описывает в своих воспоминаниях, как большевики привлекли его для борьбы с Колчаком. Апофеозом международного союза с пантюркскими силами стал организованный большевиками знаменитый Съезд народов Востока в Баку в 1920 г. (См.: *Заки Валиди Тоган.* Воспоминания. Борьба мусульман Туркестана и других восточных тюрок за национальное существование и культуру. М., 1997).

[16] Туркестан в начале XX века… С. 538.

[17] *Заки Валиди Тоган.* Указ. соч. С. 295.

[18] Там же. С. 305, 311, 352. А.З. Валидов, например, называл того же Рыскулова легальным деятелем Национальной федерации Туркестана.

[19] Туркестан в начале XX века... С. 547–548.

[20] Там же. С. 549.

[21] *Масов Р.* История топорного разделения. Душанбе, 1991. С. 36–37. В 1923 г. одной из тем обсуждений в ЦК РКП(б) было так называемое "дело Султан-Галиева", коммуниста-татарина, которого подозревали в тайной подрывной работе и связях с Валидовым (См.: Тайны национальной политики ЦК РКП. Стенографический отчет секретного IV совещания ЦК РКП, 1923 г. М., 1992). Это "дело" отражает тот страх, который существовал в этот момент у большевистской верхушки перед явными и неявными проявлениями "пантюркизма".

[22] Туркестан в начале XX века... С. 643.

[23] Сначала планировалось размежевать Туркестан и Бухарскую республику, Хорезмская же республика должна была сохранить свой статус. Однако едва ли не в последний момент было решено и Хорезм включить в процесс национального размежевания.

[24] Д. Карлайл полагает, что проект "Узбекистан" был в действительности проектом "Большой Бухары", в котором национальный элемент играл второстепенную роль (*Carlisle D.S.* Op. cit. P. 111, 114–115). Однако и в "туркестанизме" этнический аспект не был основополагающим, поэтому "Узбекистан" вполне может быть назван "Малым Туркестаном".

[25] См.: *Fragner B.G.* The nationalization of the Uzbeks and Tajiks // Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics and Opposition in the Former Soviet

Union and Yugoslavia / Ed. A. Kappeler, G. Simon, G. Brunner, E. Allworth. Durham; London. 1994. P. 21.

[26] Я не рассматриваю все варианты размежевания в Средней Азии, которые обсуждались. Тот вариант, который был реализован, видимо, отражал наиболее широкие интересы. Однако и он был в какой-то мере случайным. Например, часть туркестанских лидеров выступила против создания национальных республик и выдвигала проект создания единого государственного образования в Средней Азии по примеру Закавказской федеративной республики (с включением в нее Казахстана). Часть предлагала провести размежевание только внутри Туркестанской республики.

[27] См.: *Abramson D.* Identity counts: the Soviet legacy and the census in Uzbekistan // Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses / Ed. D.I. Kertzer, D. Arel. Cambridge, 2001. P. 187–196.

[28] См.: *Ильхамов А.* Археология узбекской идентичности // Этнический атлас Узбекистана. Ташкент, 2002; *Абашин С.А.* Население Ферганской долины (к становлению этнографической номенклатуры в конце XIX – начале XX века) // Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты. М., 2004.

[29] *Немченко М.* Национальное размежевание Средней Азии. М., 1925. С. 3.

[30] Н. Лутфуллаев (Насратулла Махсум) в 1926–1929 гг. был председателем ЦИК ТАССР, в 1929–1933 гг. – председателем ЦИК ТССР, в 1933 г. освобожден от постов и в конце 30-х годов репрессирован.

[31] В число "таджиков" были включены все памирские народности, которые являются исмаилитами и говорят на своих особых языках.

[32] *Масов Р.* Указ. соч. С. 34.

[33] С такими предложениями выступил Н. Лутфуллаев (Там же. С. 50–51; *Масов Р.* Таджики: вытеснение и ассимиляция. Душанбе, 2004. С. 64).

[35] *Масов Р.* История топорного разделения. С. 53–60.

[36] Такая "скромность" вызвала ироническую перепалку членов таджикской подкомиссии с казахом С. Ходжановым, который пытался как-то обострить дискуссию и предлагал включить себя в число таджиков (*Масов Р.* История топорного разделения. С. 42–47). Вообще же Ходжанов считал названия "узбек" и "туркмен" фикциями и был противником национального размежевания (*Турсунов Х.Т.* Образование Узбекской Советской Социалистической Республики. Ташкент, 1957. С. 118).

[36] *Масов Р.* История топорного разделения. С. 140–145.

[37] Там же. С. 115–126.

[38] Кстати, многие из них позже, в эпоху гонений и репрессий, получили защиту от Таджикистана.

[39] *Масов Р.* История топорного разделения. С. 132.

[40] Полный набор таких аргументов был изложен в Докладной записке в комиссию по разрешению пограничных споров между Узбекской ССР и Таджикской ССР Н. Мухамедовым от 29 декабря 1929 г. (См.: Там же. С. 174–189).

[41] Там же. С. 146–151. Мухитдинов принадлежал к богатой купеческой бухарской семье. Глава этой семьи – Мухитдин Мансуров – и все ее члены составили костяк антиэмирской оппозиции (См.: *Генис В.* Вице-консул Введенский. Служба в Персии и Бухарском ханстве (1906–1920 гг.). Российская дипломатия в судьбах. М., 2003. С. 313–318). В 1920 г., после свержения эмира, А. Мухитдинов, один из сыновей Мансурова, стал председателем Ревкома БНСР, в 1921 г. он был с этой должности фактически снят (его считали сторонником Энвер-паши), но возглавил не менее важную должность назира торговли и промышленности БНСР, в 1923 г. стал зампредсовназиров и главой Бухарского экономического совета, с декабря 1924 г. – заместитель Председателя Ревкома ТАССР, председатель Госплана ТАССР, нарком внутренней торговли, с декабря 1926 по январь 1929 г. – председатель СНК Таджикской АССР. Родственники Мухитдинова возглавляли крупные предприятия в Узбекистане.

[42] *Масов Р.* История топорного разделения. С. 71.

[43] Там же. С. 149. А.З. Валидов в своих "Воспоминаниях" задним числом называл Мухитдинова "таджиком по происхождению", который "хорошо усвоил тюркский дух Туркестана" (*Заки Валиди Тоган.* Указ. соч. С. 287). Валидов то ли с иронией, то ли с восхищением вспоминает, что в 1920 г. глава Бухарской республики Мирза Абдулкадыр Мухитдинов наи-

зусть читал валидовскую статью "Богатство духовной культуры Туркестана" (Там же. С. 130).

[44] *Масов Р.* История топорного разделения. С. 149.

[45] Там же. С. 150, 151.

[46] Там же. С. 151.

[47] Кстати, лоббистами "таджикского проекта" был целый ряд академических ученых. Еще в 1920 г., после своей поездки в Туркестан, востоковед В.В. Бартольд протестовал против того, что власть поддерживает узбеков, киргизов и туркмен, тогда как "древнейшие жители края, таджики, были забыты" (*Бартольд В.В.* Таджики: Исторический очерк // *Бартольд В.В.* Соч. Т. 2. Ч. 1. М., 1963. С. 468; см. также: *Бартольд В.В.* О национальном размежевании в Средней Азии // Восток. 1991. № 5). В 1925 г. были изданы две книги – "Таджикистан" и "По Таджикистану". Особое отношение к иранской культуре было связано помимо прочего с интересом к "арийской теме", которая увлекла российских ученых еще в конце XIX в. (*Ларюэль М.* Умозрительная Центральная Азия: поиски прародины арийцев в России и на Западе // Вестник Евразии. 2003. № 4(23)).

[48] *Масов Р.* История топорного разделения. С. 125.

[49] Р. Масов утверждает, что министр иностранных дел СССР Б. Чичерин поддержал план "Большого Таджикистана". Правда, доказательств этому не существует.

[50] *Масов Р.* История топорного разделения. С. 120.

[51] Власти размышляли, нужно ли поддерживать Бачаи-Сакао или не нужно, и в конце концов решили сделать ставку на его противников. Хабибуллахан пришел к власти в январе 1929 г., а уже осенью того же года был свергнут Надир-ханом. Поражение Бачаи-Сакао совпало с угасанием интереса у центрального руководства к "таджикскому проекту". Впрочем, эта тема нуждается в дальнейшем изучении.

[52] Любопытно, что среди готовых поддержать Бачаи-Сакао были ГПУ и Коминтерн, тогда как Народный комиссариат иностранных дел выступал против (См.: *Бойко В.С.* Советский Союз, Коминтерн и Афганистан в конце 1920-х – начале 1930-х годов // Восток. 1998. № 4).

[53] *Масов Р.* История топорного разделения. С. 99–100. Надо иметь в виду, что в это время все еще обсуждались разные проекты передела Средней Азии. В частности, по-прежнему вполне серьезно лоббировался проект создания единой "Среднеазиатской федерации".

[54] А. Мухитдинов был снят со своей должности еще в 1929 г. На смену прежним лидерам приходят новые – ходжентцы, которые в 1920-е годы занимали высокие должности в Туркестанской республике и Узбекской ССР (А. Рахимбаев, А. Мавлянбеков и др.). Все они из "узбеков" превращаются в "таджиков".

[55] В 1929–1930-е годы Москва потеряла интерес к "национальному вопросу" и переключилась на классовую борьбу в деревне и коллективизацию. Возможно, это тоже один из внешних факторов, который воспрепятствовал проекту "Большого Таджикистана".

[56] См.: *Smith A.* National Identity. Reno; Las Vegas; London; 1991.

[57] См.: *Smith G.* Post-colonialism and borderland identities // Nation-building in the Post-Soviet Borderlands. The Politics of national Identities / Ed. G. Smith, V. Law, A. Wilson, A. Bohr, E. Allworth. Cambridge, 1998. P. 15–16; *Roy O.* The New Central Asia: The Creation of Nations. L., 2000. P. 161–189.

[58] См.: *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 года. СПб., 1998. С. 162.

[59] О пантюркистских настроениях среди узбекской элиты в начале 1990-х годов см.: *Hyman A.* Turkistan and pan-Turkism revisited // Central Asian Survey. 1997. № 16(3).

[60] *Каримов И.* Узбекистан на пороге XXI века: угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса. Ташкент, 1997.

[61] Там же. С. 69.

[62] Там же. С. 72–73.

[63] Там же. С. 73.

[64] Очерки по истории государственности Узбекистана. Ташкент, 2001. С. 3.

[65] Там же. С. 5.

[66] Там же.

[67] Там же. С. 13, 189.

[68] Туркестан в начале XX века… С. 648–649.

[69] Там же. С. 666, 668.

[70] *Левитин Л.* Узбекистан на историческом повороте. Критические заметки сторонника президента Ислама Каримова. М., 2001.
[71] Там же. С. 61.
[72] Там же. С. 77–82, 104.
[73] Там же. С. 113.
[74] Там же. С. 116.
[75] Там же.
[76] Там же. С. 117.
[77] Правда Востока. 1998. 1 дек. См. также: *Djumaev A.* Nation-Building, Culture, and Problems of Ethnocultural Identity in Central Asia: The Case of Uzbekistan // Can Liberal Pluralism Be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe / Ed. W. Kymlicka, M. Opalska. Oxford; New York, 2001. P. 338–340. Сам И. Каримов родом из Самарканда и является по происхождению, как убеждены многие в Узбекистане, этническим таджиком. Выходцы из Самарканда и Джизака, которые пришли к власти вместе с Каримовым, считаются таджиками или ирони (потомки персиян). Однако в общественном мнении это один из кланов внутри узбеков, а не "чужеземцы".
[78] *Каримов И.* Указ. соч. С. 99.
[79] *Рахмонов Э.* Таджики в зеркале истории. Кн. 1: От арийцев до Саманидов. L., б.г. С. 125.
[80] Там же.
[81] *Негматов Н.Н.* Таджикский феномен: теория и история. Душанбе, 1997. С. 21–22.
[82] Там же. С. 71.
[83] Героем узбекской национально-исторической мифологии стал эмир Тимур (XIV), чей памятник украсил столицу государства. "Индустрия Тимура" напоминает о былом величии, в том числе размерах, "узбекского государства", которое было при Тимуре (См., например: *March A.F.* The use and abuse of history: "national ideology" as transcendental object in Islam Karimov's "ideology of national independence" // Central Asian Survey. 2002. № 21(4)). Узбекская идеология пытается не замечать хорошо известного всем факта, что Тимур не называл себя "узбеком", а "узбеками" были пришельцы с севера, которые в XVI в. уничтожили государство Тимуридов.
[84] См. также: *Roy O.* Op. cit. P. 122.
[85] Одним из вариантов сменить акценты и передвинуть центр внутри иранской общности от иранцев к таджикам является попытка опереться на символы зороастризма, местом происхождения которого считается Средняя Азия. Отсылки к зороастризму позволяют также включить в национальную идеологию богатую доисламскую мифологическую традицию, а кроме того – противодействовать исламскому антинационализму. Зороастризм также протягивает нить к арийской тематике, которая является одним из важных символических ресурсов таджикского национализма.
[86] Способы, которыми таджикский национализм пытается сделать "таджиками" памирцев, говорящих на своих особых языках и имеющих особую культуру, – это отдельная тема для анализа (См., например, дискуссию в: Советская этнография. 1989. № 5). Могу лишь сказать, что в данном случае таджикский национализм становится очень похожим на узбекский в вопросе о роли языка и культуры для определения нации.
[87] В этом таджикский национализм становится похожим на еврейский и армянский национализмы, о чем Э. Рахмонов прямо пишет в книге "Таджики в зеркале истории".
[88] Джунбиш. 1997. № 6 (октябрь). См. также: *Рахимов Р.Р.* К вопросу о современных таджикско-узбекских межнациональных отношениях // Советская этнография. 1991. № 1.
[89] *Рахмонов Э.* Указ. соч. С. 128, 210.
[90] См.: *Масов Р.* История топорного разделения; *Он же.* Таджики: под грифом "секретно". Душанбе, 1995; *Он же.* Таджики: вытеснение и ассимиляция.
[91] *Масов Р.* История топорного разделения. С. 11–12. Есть определенная ирония истории в том, что Москва, которая когда-то создавала сильный и большой Узбекистан как свой форпост в Средней Азии, в 1990-е годы своим главным союзником в регионе вынуждена была признать слабый и маленький Таджикистан, который теперь помогает сдерживать узбекскую гегемонию.
[92] См.: *Абашин С.Н.* Регионализм в Таджикистане: становление "этнического языка" // Расизм в языке социальных наук. СПб., 2002.
[93] *Рахмонов Э.* Указ. соч. С. 218.

Часть 3

НАЦИОНАЛИЗМ КАК СИМВОЛИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

О.В. Хаванова

ВЕНГЕРСКИЙ МИЛЛЕНИУМ 1896 ГОДА: МЕЖДУ "ПОТЕМКИНСКОЙ ДЕРЕВНЕЙ" И "ГРАДОМ КИТЕЖЕМ"

За последние сто лет Венгрия трижды справляла условные, но символически значимые в своей истории даты: в 1896, 1996 и 2000 г. В 1896 г. страна с невиданным доселе размахом отпраздновала тысячелетний юбилей прихода союза венгерских племен в бассейн Карпат[1], век спустя, в 1996 г., "по инерции" отмечался куда более скромный по масштабам торжеств и месту в общественном сознании тысячестолетний юбилей, и, наконец, 2000 г. прошел под знаком "христианского Миллениума" – тысячелетия принятия христианства (в 1000 г. крестился впоследствии канонизированный первый венгерский король Иштван I Святой).

Все последующие попытки имитировать "тот самый Миллениум" (необходимо признать, что по сравнению с торжествами конца XIX в. празднования 1996 и 2000 гг. отличались некоторой вторичностью) лишь показали невозможность дважды войти в одну реку. По сравнению с Венгрией конца XIX столетия, находившейся на пике экономической мощи и социальной стабильности, Венгрия рубежа XX–XXI вв. недавно сменила навязанный ей извне коммунистический режим на буржуазную парламентскую республику и перестраивала экономику и общественно-политическое устройство "на капиталистический лад". Страна не располагала ни желаемыми финансовыми ресурсами (поэтому о крупном строительстве не могло быть и речи), ни четкой концепцией (если не считать мотива возвращения в Европу после десятилетий коммунистического диктата), которую бы разделяли, поддерживали, пропагандировали научные и художественные круги. Иными словами, Миллениум 1896 г. так и остался непревзойденным по замыслу и исполнению триумфом венгерской нации, находившейся на вершине своей, тогда казалось, непреходящей славы и непоколебимого могущества.

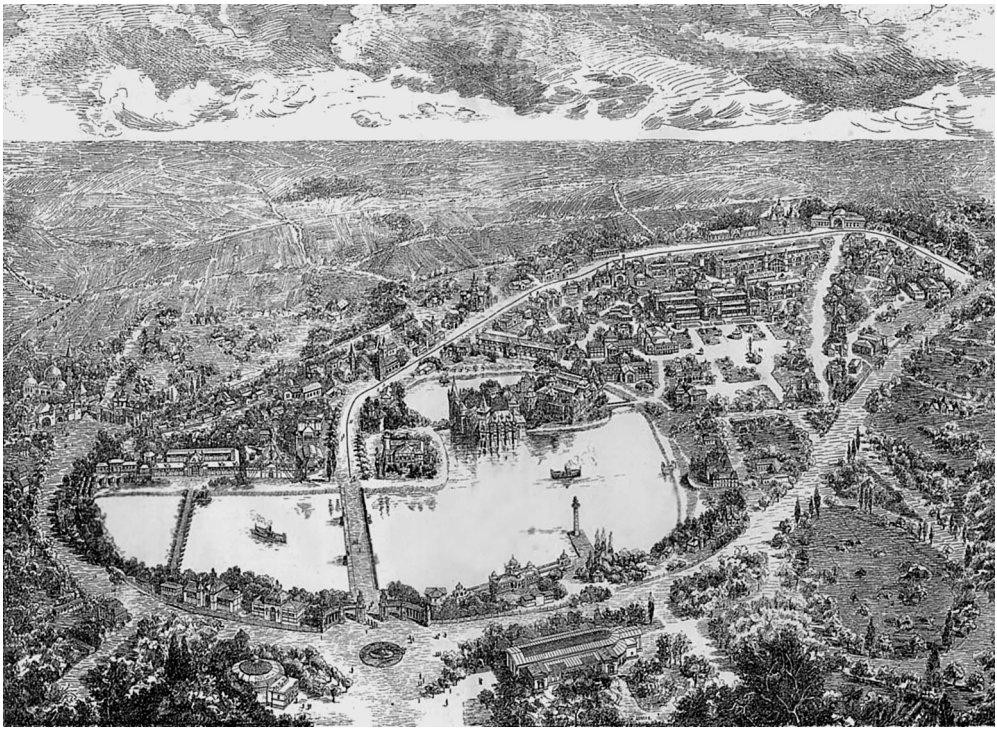
Чтобы приблизиться к пониманию этого периода, его роли в формировании национального самосознания, сотворении кумиров, внедрении в массовое сознание устойчивых стереотипов, рассмотрим, как проходило празд-

нование Миллениума, в чем состояла концепция венгерской истории, предложенная историками обществу в 90-е годы XIX в., кто входил в национальный пантеон и что из наследия той эпохи стало в будущем составной частью венгерской культуры и национальной идентичности.

ВЕНГЕРСКИЙ МИЛЛЕНИУМ – НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТРИУМФ В ЗЕНИТЕ СЛАВЫ

Вторая половина XIX в. началась для Венгрии с поражения революции и освободительной борьбы 1848–1849 гг., но уже в 1867 г. венгерская политическая элита сумела добиться федерализации империи Габсбургов, обеспечив Венгрии равные с Австрией права во вновь созданной двуединой монархии. Последовавшие затем тридцать лет стали временем бурного экономического развития, буржуазных преобразований государства и общества, высоких достижений в области литературы и науки. Даже если первые уверенные шаги венгерского капитализма сопровождались дальнейшим обнищанием беднейших слоев населения, предпочитавших прозябанию на родине эмиграцию в Новый Свет, а рост национальных движений невенгерских народностей удавалось сдерживать только с помощью более авторитарной, чем в Цислейтании, политики, отрицать успехи модернизации было невозможно. Через год после пышного празднования первого тысячелетия в Европе, в 1897 г., когда пришло время перезаключить договор о доле Венгрии и Австрии в общих расходах на ближайшие десять лет, в Вене сочли, что бурный экономический рост и прирост населения служат достаточными основаниями для того, чтобы взнос Венгрии был увеличен с 31,5 до 42%[2].

Эпоху, когда две великие идеи XIX в. – либерализм и национализм – столь зримо восторжествовали в Венгрии, необходимо было прославить в глазах современников и увековечить в памяти потомков. Тысячелетний юбилей прихода мадьярских племен в бассейн Карпат представлялся наиболее подходящим поводом. Учитывая принципиальную важность вопроса, венгерское правительство загодя, еще в 1882 г., поручило Венгерской академии наук вычислить достоверную дату "обретения родины" (по-венгерски – honfoglalás)[3]. После жарких споров, так и не придя к согласию, ученые заявили: "Судя по имеющимся в нашем распоряжении данным, с полной уверенностью можно утверждать лишь то, что территория современной Венгрии не была заселена мадьярами до 888 г. и овладение ею завершилось к 900 г." В 1892 г. правительство назначило празднование Миллениума на 1895 г., но поскольку уже через год стало очевидно отставание от намеченного графика, торжества перенесли на 1896 г.[3] В многотомном лексиконе "Паллас", издание которого пришлось на время подготовки и проведения празднеств, в частности, говорилось: "Правительство и общество всеми силами и средствами стремились к тому, чтобы венгерский Миллениум стал заметным событием и со всех концов света к нам съехались толпы иностранных гостей, которые увидели бы истинное положение дел, узнали правду о великом прошлом венгерской нации и ее вселяющем оптимизм будущем"[4].



Вид на парк Варошлигет в Будапеште. Гравюра из лексикона “Паллас”. Конец XIX в. Фото автора

Масштаб развернувшегося строительства был впечатляющ[5]. Тысячелетний юбилей придал венгерской столице, Будапешту, ее современный облик. В Будайской крепости реконструировали и существенно расширили (нео)готическую церковь Богородицы, также известную как церковь Матяша. Крутой берег Дуная украсил Рыбацкий бастион, названный так в память о находившейся на этом месте в средние века гильдии рыбаков, оборонявших Буду от турок. В Пеште пустили подземную трамвайную линию – первое на континенте метро, возвели здание верховного королевского суда (ныне Этнографический музей), близилось к завершению строительство парламента. От центра города к парку Варошлигет был проложен широкий проспект, символично названный в честь графа Дюлы Андраши (1823–1890) – революционера, в 1849 г. заочно приговоренного к смертной казни и ставшего в 1867 г. первым министром иностранных дел двуединой монархии.

Проспект Андраши завершался архитектурно-скульптурным комплексом площади Героев с музеем изобразительных искусств и выставочным залом. Далее, на территории парка Варошлигет, разбитого на месте Ракошского поля, где в древности проводились сословные собрания, воздвигли выставочные павильоны, представлявшие достижения в сельском хозяйстве, промышленности, торговле, народном образовании, на транспорте и т.п. Чтобы подчеркнуть целостность территории и единство исторической судьбы Венгрии, в одном из уголков Варошлигета возвели точные копии знаме-

нитых архитектурных сооружений (или их отдельных элементов) различных архитектурных стилей из разных частей страны, в том числе романо-готического портала католического храма в Яке (Западная Венгрия) и позднеренессансного замка Вайдахуняд в Трансильвании.

Историческая экспозиция рисовала наиболее яркие страницы тысячелетней национальной истории. Момент вступления мадьяр на территорию новой родины воспроизводила большая круговая панорама, написанная Арпадом Фести после консультаций с ведущими историками и тщательного изучения археологических и этнографических свидетельств эпохи. Выставка делилась на семь разделов: "Эпоха обретения родины: от племенных вождей до Иштвана Святого", "От Иштвана Святого до прекращения династии Арпадов (1000–1301)", "Эпоха разных династий, до катастрофы при Мохаче (1301–1526)", "От Мохача до изгнания турок (1526–1699)", "Новое время до наступления засилья западных влияний (1700–1750)", "От эпохи западных влияний до графа Иштвана Сечени (1750–1825)", "Эпоха национального пробуждения, борьбы за свободу, восстановления конституции (1825–1867)" и "Эпоха конституционализма, до юбилея коронации Франца Иосифа (1867–1892)"[6].

В основе подобной периодизации лежал мотив борьбы за национально-государственную свободу и конституцию. Первые шесть с лишним веков истории Венгрии как суверенного королевства были представлены в экспозиции по династическому принципу, однако после утери государственной независимости и территориальной целостности в битве с османами при Мохаче главным становился мотив освобождения: сначала от турок, затем от "западных влияний", под которыми прежде всего подразумевался габсбургский абсолютизм. Соглашение 1867 г., по которому Венгрия обрела максимально возможный в рамках двуединой монархии государственный суверенитет, неслучайно связывалось с "восстановлением" конституции. Венгрия, как и Англия, не имела писаной конституции[7]. Ее начала символически возводились к "скрепленному кровью договору" вождей семи племен во главе с Арпадом. В средние века и Новое время конституция включала в себя комплекс так и не сведенных воедино законодательных актов. Таким образом, свободолюбивые мадьяры в конце XIX в., как и тысячу лет назад, вновь жили по своим законам и были хозяевами собственной судьбы.

В хронологии национальной истории, как она была представлена на выставке, обнаруживается несомненное влияние истории национальной литературы. Так, период "засилья западных влияний" в политике (1750–1825) соответствовал "эпохе упадка" в литературе, длившегося от заключения Сатмарского мира* в 1711 г. до выхода в свет пьесы Д. Бешенеи** на венгерском

---

* Сатмарский мир 1711 г. положил конец освободительной войне 1703–1711 гг. под предводительством князя Ференца II Ракоци. Суть договора заключалась в прекращении вооруженной борьбы в обмен на отказ Габсбургов от насильственных методов инкорпорации Венгрии во владения дома. Договор был подписан повстанческим генералом Шандором Каройи в отсутствие Ракоци, который счел договор предательством.

** Дёрдь Бешенеи (1747–1811) – венгерский писатель, переводчик, просветитель. В молодости служил в венгерской дворянской лейб-гвардии, где вместе с единомышленниками создал кружок для изучения и распространения на родине идей французского Просвещения. Вынашивал планы создания академии наук.

языке “Трагедия Агиса” в 1772 г. Начавшийся в конце XVIII в. расцвет венгерской литературы, в свою очередь, к 1825 г.* подготовил пробуждение и освобождение нации от “засилья западных влияний”. Имя графа Иштвана Сечени (1791–1860) – выдающегося мыслителя, политического деятеля, мецената, верившего, что свободы и процветания Венгрия сможет достичь только в союзе с династией, связывалось организаторами выставки с обретением свободы и конституции. Это лишний раз подчеркивало их политические идеалы: парламентские формы борьбы в “эпоху реформ”, конституционный период революции 1848 г. (когда лично Сечени входил в правительство, назначенное императором)[8], наконец, торжество идей Сечени в Соглашении 1867 г. Мотив противостояния с правящей династией был, напротив, сглажен. Антигабсбургские походы трансильванских князей во второй половине XVII в. стали частью периода борьбы с османами, освободительная война под предводительством Ференца II Ракоци (1676–1735) пришлась на безвременье “до наступления засилья западных влияний”, а “эпоха борьбы за свободу” вобрала инициированное тогдашним главой правительства Лайошем Кошутом (1802–1894) низложение Габсбургов в 1849 г.

С точки зрения прославления идеалов венгерской свободы показательно, как на выставке, например, была представлена, а точнее, не отражена реформаторская деятельность императора Иосифа II (1780–1790). Этот государь вступил на престол с благородным намерением покончить с пережитками феодализма, будь то налоговый иммунитет дворянства, социальное неполноправие зависимого крестьянства, религиозная нетерпимость или церковный контроль над цензурой. Его конфликт с венгерской политической элитой (и даже политически активной частью общества в целом) коренился в пренебрежении императора к древним государственно-правовым и культурным традициям королевства, отказе короноваться и санкционировать свои разумные и полезные декреты на сословном Государственном собрании, как того требовали законы страны. Иосиф, столкнувшийся с оппозицией своему курсу реформ, перед смертью в 1790 г. отменил большинство распоряжений в отношении Венгрии, сам же он превратился в массовом сознании в нарицательный пример того, как не надо управлять этой страной. Интересно, что наследовавший ему Леопольд II (1790–1792), мастер политической интриги, узаконил многие из реформ старшего брата, пойдя на долгую и многотрудную процедуру их утверждения Государственным собранием.

У экспозиции была не только развлекательная, но и дидактико-просветительская функция. Лучшим способом показать историческую неправоту Иосифа II было как можно реже упоминать о его правлении[9]. Так, вслед за залами, посвященными Марии Терезии (1740–1780), следовали залы, прославлявшие венгерское оружие в годы наполеоновских войн. В зале № 40 выставлялась мемориальная кровать, на которой почивала великая импера-

* Период с 1825 по 1848 г. в венгерской истории принято называть “эпохой реформ”. Он начинается с созыва (после 11-летнего перерыва) Государственного собрания, на котором была сформулирована задача реформирования всех областей общественной жизни. Лидер умеренной оппозиции граф Иштван Сечени объявил о пожертвовании средств на создание Венгерской академии наук.

трица во время своего визита в Эстерхазу, в зале № 46 висел парадный конный портрет Марии Терезии в одеянии венгерского короля, в зале № 47 представлены карты, оружие, награды, штандарты времен войны за "австрийское наследство" и тут же экспонаты, связанные с последним созывом венгерского дворянского ополчения в годы наполеоновских войн (1809). Имя императора-реформатора встречается лишь в контексте принятия Леопольдом II в 1792 г. закона о веротерпимости (хотя декрет о веротерпимости издал именно Иосиф), а также в разделе о народном образовании: вниманию посетителей предлагались подарки государя различным учебным заведениям – восковые муляжи из анатомического кабинета Будайского университета, громоотвод из коллегиума в Дебрецене и микроскоп из гимназии в Шарошпатаке[10].

Государственной символикой и пафосом прославления многовековой венгерской истории были проникнуты фрески, украшающие здание парламента. Оно построено в неоготическом стиле с элементами неоренессанса, что служило напоминанием о величии и могуществе средневековой Венгрии. Силуэт венгерского парламента не был, конечно же, точной копией английского, но единство архитектурного стиля вызывало в памяти недвусмысленные параллели между неписанными конституциями обеих стран и укрепляло веру в родство венгерской и английской политической культуры. Внутри здание украшали полотна, фрески, витражи и скульптуры на сюжеты из национальной истории и изображения гербов городов Венгерского королевства. Возведение внушительного по размерам и причудливо орнаментированного парламента затянулось до 1902 г., поэтому торжественное заседание обеих палат летом 1896 г. пришлось проводить в купольном зале незавершенного строения.

Можно предположить, если бы на конец XIX в. не приходился тысячелетний юбилей "обретения венграми родины", то эту дату несомненно следовало бы выдумать. Эпохе необходимо было воздвигнуть памятник и одновременно идеологически оформить официальную концепцию национальной истории как истории одного из европейских народов, показать всему миру величие венгерской (а по сути мадьярской) нации, ее неоспоримое право на государственный суверенитет (пусть формально несколько ограниченный) и само собой разумеющуюся культурную гегемонию над невенгерскими народами королевства. Что же представляла из себя венгерская нация и объединяющая ее национальная идея на рубеже XIX–XX вв.?

ЯЗЫК И СВОБОДА

Возможно, любой историк может сказать, что изучаемый им народ не вписывается в абстрактные дихотомические схемы гражданской и этнической нации. Энтони Д. Смит неоднократно подчеркивал, что идеальные типы горизонтальной и вертикальной нации в реально существующих национальных сообществах представлены в динамически меняющихся пропорциях. С точки зрения смешения государственно-политической и этнокультурной компонент, венгерский национализм представляет собой непростой и заслуживающий особого рассмотрения случай.

В Новое время – в эпоху образования современных наций в Европе – полиэтничное Венгерское королевство обладало ограниченным суверенитетом в рамках монархии Габсбургов, а значит, венгерская национальная идеология формировалась и как ответ на ассимиляторские устремления Вены, и как реакция на набиравшие силу национальные движения невенгерских народов внутри самого королевства. Аргументы из арсенала "государственных" и "культурных" наций (если обратиться к этой ныне устаревшей терминологии) использовались в зависимости от ситуации. В ответ на централизаторскую политику австрийского двора венгры регулярно приводили довод о своей древней конституции, но могли демонстративно облачаться в "национальные костюмы" (вплоть до распада двуединой монархии политическая элита Венгрии в дни государственных торжеств появлялась на публике в непременных ментике и доломане). В борьбе с национальными устремлениями словаков, сербов, румын, в свою очередь, использовалась риторика о государственно-правовом единстве земель святой венгерской короны, но мог прозвучать топос, что вкушающий венгерский хлеб должен из благодарности выучить венгерский язык[11].

Нередко современные исследования по истории венгерского национализма и выводы о его природе, движущих силах и разрушительном эффекте по-прежнему создаются на основании дихотомии Ханса Кона[12], делившего национализмы на "западные" и "восточные", и значит, "прогрессивные" и "непрогрессивные", в зависимости от численности и политического веса третьего сословия[13]. Между тем венгерский национализм лишь постепенно обретал черты национализма мадьярского[14]. На протяжении всего XIX в. политическая элита страны мучительно и безуспешно искала пути сохранения многовековой государственности и формы удовлетворения чаяний невенгерских народов в той мере, в какой это не наносило бы ущерб территориальной целостности королевства[15].

В Венгрии раннего Нового времени мадьяры, славяне и немцы в идеологии и социальной политике элит не противопоставлялись, но сосуществовали не только в рамках средневековой венгерской нации (*natio Hungarica*), объединявшей господствующий класс, но и в контексте более широкого понятия *Hungari*, включавшего всех жителей королевства – подданных венгерского короля. Такое патриотическое чувство было связано не с этносом или языком, но с территорией. Люди писали, проповедовали и преподавали на двух–трех языках, за границей же, вне зависимости от родного языка, они называли себя *Hungari*[16]. Создатели "Системы воспитания и образования" 1777 г., известной как "*Ratio educationis*", полагали, что многоязычие должно быть сохранено, а ступени школьной системы приспособлены к существующей лингвистической ситуации. "В Венгрии живет много народностей и там, следовательно, говорят на многих языках, – отмечалось в "Системе", – поэтому то, что житель страны знает много языков, отечеству будет только на пользу"[17]. Современные историки справедливо считают, что в основе первых успехов национальных движений невенгерских народов королевства лежало терпимое, даже бережное отношение авторов "Системы" к языкам народов, проживавших на территории Венгрии[18].

Венгерское литературное движение, питавшееся идеями французского и немецкого Просвещения, началось в 70-е годы XVIII в. в Вене (с выхода в

свет упоминавшейся выше пьесы Д. Бешенеи) и вскоре обрело сподвижников во всех уголках страны. Патриотически настроенная интеллигенция включилась в составление словарей, издание книг и журналов, перевод на родной язык выдающихся произведений мировой литературы. Сочувствовавшие движению дворяне выступали в роли меценатов, открывали для широкой публики свои частные библиотеки, нередко сами брались за перо[19]. Сильнейшим импульсом к превращению вопроса о языке в политический стали реформы императора Иосифа II, который, чтобы повысить эффективность системы управления, в 1784 г. превратил немецкий язык в единственный официальный на всей территории монархии, в том числе в Венгрии. От этого число сторонников придания венгерскому языку статуса государственного только увеличилось.

Однако между желанием превратить венгерский в язык высокой культуры и требованием провозгласить его в качестве государственного было опасно ставить знак равенства. Венгерский, до сих пор не имевший стандартного правописания, лексика которого была отягощена латинизмами и германизмами, не мог в одночасье заменить латынь в делопроизводстве, суде, торговле, науке, образовании. Невенгерские народности королевства, которых устраивала латынь как язык межнационального общения, не были готовы перейти на венгерский язык, каковому еще только предстояло сформироваться как литературному и овладение которым представлялось им делом сколь многотрудным, столь и бесполезным. Дворянство, протестуя против введения немецкого языка, предлагало вернуться к мертвой латыни. В этой позиции было, возможно, мало мадьярского патриотизма, но много государственной мудрости.

Если для дворянства языковое движение оставалось инструментом сохранения политической независимости королевства и собственного статуса, то для широких слоев венгероязычной интеллигенции, т. е. для людей, главным богатством которых было владение родным языком, усилия, направленные на его возрождение, стали способом повышения собственного общественного веса. В первой половине XIX в. в стране окрепли силы, стремившиеся вслед за немецким философом-романтиком Й.Г. Гердером связать нацию, государство и язык. Для идеолога и духовного отца этого движения, литератора Ференца Казинци (1759–1831) величайшая служба отечеству состояла не в улучшении социальных и экономических условий для населения, но в совершенствовании образования и реформе венгерского языка. Его влияние на современников и на последующие поколения весьма значительно. Концепция венгерского национального государства, основным критерием которого был венгерский язык, не в последнюю очередь восходит именно к Казинци, и многочисленные венгерские шовинистические политики и деятели культуры позднее апеллировали именно к нему.

Анализируя причины, по которым восторжествовала мадьярская проекция нации, австрийский историк М. Чаки приходит к выводу, что "изоляционистский мадьярский национализм противоречил по сути своей либеральным принципам равенства и свободы, поскольку признавал единственным критерием гражданства язык". Государственный патриотизм *Hungari*, напротив, хотел придать значимость всем национальностям и языкам в соответствии с принципами либерализма. Но когда те, кто исповедовал либера-

лизм, возвели языковой национализм в свой программный принцип, это не могло не стать оправданием агрессивного национализма, принявшего репрессивные и антилиберальные формы. В результате "принципиальная несовместимость свободы, равенства и национализма неизбежно привели к закату либерализма"[20].

Идеалы "свободы" имели глубокие корни в венгерской политической культуре. Войны с османами и противостояние габсбургскому абсолютизму (в обоих процессах ведущая роль принадлежала дворянству) привели к тому, что свобода привилегированного сословия стала неотделима от свободы страны. Распространение философии Просвещения и либеральных учений в Венгрии шло по пути все более настойчивого требования – как со стороны передовых дворянских мыслителей, так и реформаторов недворянского происхождения – распространения прав, дарованных в качестве сословной привилегии исключительно дворянству, на все население королевства, превращения феодальной "дворянской нации" в национальное сообщество по образцу и примеру французского.

По мере того как в "эпоху реформ" в результате усилий по возрождению венгерского языка политическая элита обретала все более отчетливо выраженный мадьярский облик, в лидерах как умеренного, так и радикального направления в рамках либерального течения крепла уверенность, что с хорватами, сербами, словаками, румынами и лидерами их еще не окрепших национальных движений можно будет достичь взаимовыгодного компромисса, предложив им гражданские права в обмен на добровольную культурную ассимиляцию. Разница между этими политическими направлениями заключалась в том, что умеренные либералы (их иногда называют "либеральными консерваторами"), прежде всего И. Сечени, призывали с величайшим вниманием и уважением относиться к культурным потребностям и духовным устремлениям невенгерских народов королевства[21], в то время как радикалы во главе с Лайошем Кошутом видели в уступках национальностям угрозу территориальной целостности и источник ослабления реформаторского потенциала либерального центра.

Важно вслед за выдающимся венгерским историком Дюлой Секфю (1883–1955) подчеркнуть: венгры не подозревали, к чему приведет их желание сделать венгерский язык государственным в стране, где господствующий этнос не составлял и половины от общего числа жителей. Ведь и западноевропейские философы-рационалисты не предвидели пагубных последствий[22]. Б. Андерсон удачно сформулировал, что национализм – это изобретение, на которое нельзя выдать патент. Если французское революционное правительство к середине 90-х годов XVIII в. пришло к выводу о необходимости борьбы с провинциальным сепаратизмом путем искоренения *namya* и насаждения стандартизированного французского языка[23], то и венгерская политическая элита эмпирическим путем выбрала те же методы для достижения схожих целей. Так или иначе, в Венгрии XIX в. победил не толерантный вариант государственного патриотизма, представленного *Hungari,* но изоляционистский мадьяризаторский национализм, что не в последнюю очередь стало одной из причин кровавых столкновений в период революции 1848 г. и послужило источником внутриполитической нестабильности в эпоху дуализма.

"Хунгарская" идентичность не стала для народов Венгерского королевства тем, чем стала для англичан, шотландцев, уэльсцев, части ирландцев британская идентичность. Патриотизм, писала британский историк Л. Колли, неразрывно сопряжен с гражданским равноправием. Британцы лишь тогда стали нацией, когда осознали, что членство в этом сообществе несет им каждодневную и долгосрочную выгоду, будь то возможность сделать карьеру, желание получить прибыль или надежда на защиту от внешнего врага[23]. "Хунгарская" протонациональная общность прекратила свое существование, когда ее члены потеряли интерес к сохранению *status quo*. Однако навсегда утерянный межэтнический мир не означает отсутствия самой возможности выработать механизм сосуществования разных народов в рамках наднациональной территориальной общности[24].

Нация, которая сложилась в Венгрии во второй половине XIX в., сочетала либеральный принцип *венгерского* гражданства как подданства (государственной принадлежности) с этнически трактуемым членством в мадьярской нации на основе языка, культуры, общности исторической судьбы и цивилизационной миссии в регионе.

В 1868 г. венгерский парламент принял закон "О равноправии национальностей", разработанный под руководством видного венгерского либерала, участника революции 1848 г. барона Йожефа Этвеша (1813–1871). Авторами руководило желание сохранить административную и политическую целостность страны и одновременно гарантировать гражданские свободы индивида, поскольку, как гласил закон, "все граждане Венгрии в соответствии с основополагающими принципами конституции образуют, в политическом смысле, единую нацию, единую и неделимую венгерскую нацию, членом которой является каждый гражданин отечества, к какой бы национальности он ни принадлежал". Однако даже самые большие этнические группы (за исключением обладавших "историческим правом" хорватов) не были признаны коллективными субъектами. Закон предусматривал право гражданина использовать родной язык в суде и при письменных обращениях к властям, требовал назначать на места чиновников из рядов национальных меньшинств. Физические лица, церкви, общественные объединения получали право на любом языке открывать школы, основывать культурные и экономические общества[25].

Если лидеры национальных меньшинств поначалу протестовали против половинчатости закона, то вскоре – в атмосфере систематических нарушений и отступления от провозглашенных в нем принципов – им пришлось бороться за точное соблюдение буквы этого закона. Заключение соглашения 1867 г. фактически узаконило мадьярскую гегемонию в Транслейтании, и пришедшее к власти поколение политиков видело залог политической стабильности в сдерживании национальных движений. Либеральные идеи соединялись с идеями национальной исключительности и служили оправданием защиты территориальной целостности и духовно-культурных ценностей. На этом фоне школьное законодательство последней трети XIX в. превратилось в эффективный инструмент (уже не только добровольной) ассимиляции. "Если раньше венгерский национализм стремился к максимально полной политической независимости и свободе для всех, – пишет венгерский историк Л. Контлер – то теперь строился на убеждении, что венгерское насле-

дие и ответственность перед потомками обязывают его, используя положительные стороны австро-венгерского соглашения 1867 г., возрождать былое величие Венгрии путем достижений в области экономики, мадьяризации общества и усиления венгерской позиции в объединенном управлении империи, центр которой когда-нибудь переместится в Будапешт"[26].

В чем заключалась концепция венгерской нации и ее роли в тысячелетней истории страны в эпоху Миллениума? В те годы из-под пера авторов разных политических убеждений вышли в свет тома научных, публицистических, научно-популярных сочинений на эту тему. Лексикон "Паллас" удачно суммировал суть содержавшихся в них рассуждений. Мадьяры – это горсть кочевников, дошедшая до бассейна Карпат и чудом не растворившаяся в море завоеванных ими народов благодаря "национальной гордости", "рыцарственным добродетелям" и "культурному духу". Поскольку именно мадьяры основали государственность, защитили королевство с оружием в руках и дали стране "материальную и духовную аристократию", прочим народам, населявшим территорию Венгрии, не оставалось ничего иного, как "добровольно ассимилироваться". Читателя убеждали: "За тысячу лет мадьярство не только сохранило политическую гегемонию и добилось численного превосходства над подвластными ему инонациональными элементами, но, взяв на себя миссию духовного руководства, смело идет по пути государственных и политических реформ". Наконец, делался смелый вывод: "с политической точки зрения, мадьярство составляет в двуединой Австро-Венгерской монархии самую ценную и самую одаренную ее часть"[27].

Итак, венгерский национализм, как он пропагандировался его идеологами и воспринимался обществом, основывался в конце XIX в. на превратившейся в фикцию гражданской риторике единой политической нации и этнокультурном противопоставлении мадьярства остальным народам королевства. При этом государственно-правовые теории, такие, как учение о святой (священной) венгерской короне, служили оправданием сохранения территориальной целостности, а фразеология о "мадьярском национальном духе" помогала оправдывать фактическое неполноправие национальных меньшинств.

СВЯТАЯ ВЕНГЕРСКАЯ КОРОНА

В рамках торжеств по случаю венгерского Миллениума, 5 июня 1896 г., венгерскую корону и коронационные атрибуты (мантию, меч, державу) торжественно, с соблюдением всех предписываемых церемониалом формальностей, перенесли в церковь Матяша и выставили там для всеобщего обозрения на три дня. В чем было символическое значение этого мероприятия?

Венгерская корона в конце XIX в. прочно вошла в венгерское национальное сознание как хранительница и защитница нации[28]. Корона, а точнее не дошедший до наших дней прототип, была подарена в 1000 г. Иштвану I папой римским Сильвестром II. Дар косвенно подтверждал суверенитет венгерского государства и его правителя: как вассал папы, Иштван не мог быть принужден подчиняться императору Священной Римской империи. В том виде, в каком она дошла до наших дней, корона состоит из элемен-

тов, изготовленных в разное время и в разных местах независимо друг от друга. Нижняя ее часть – так называемая греческая корона – в 1074 г. была подарена королю Гезе I византийским императором Михаилом Дукой. Верхнюю часть, так называемую латинскую корону (долгое время считалось, что именно ее подарил папа Сильвестр II), изготовили в конце XI или XII в., где – неизвестно. Можно назвать лишь приблизительную дату, когда обе части святой венгерской короны были соединены воедино: не ранее конца XI – не позднее середины XIII в. В 1235 г. корона впервые была названа "святой".

С изменением прерогатив королевской власти менялось смысловое наполнение термина "корона". По мере ослабления центральной власти, возвышения феодальной аристократии, чередования правящих династий на престоле венгерская корона начинала обозначать как верховную власть и ее носителей, так и территорию страны, т.е. Венгерское королевство с присоединенными к нему частями. Получая долю реальной власти в стране и перераспределяя в свою пользу королевский домен, магнаты все чаще именовали себя "членами" святой венгерской короны.

С оформлением сословно-представительной монархии дворянство, добившееся права участвовать в управлении государством, также начало считать себя членами святой короны, что нашло свое отражение в самостоятельном учении, впервые сформулированном в частной кодификации венгерского феодального права – "Трипартитуме", составленном в 1514 г. Иштваном Вербёци (1458–1541). В его интерпретации территория государства стала территорией святой короны, королевские доходы и владения – владениями святой короны и все права собственности брали в ней свои начала, а владельцы свободных имений получили долю власти и именовались теперь членами святой короны. Особое значение приобретала церемония коронации, во время которой власть *по воле сословий* нисходила на вновь избранного короля, а тот, в свою очередь, в особой коронационной грамоте приносил торжественную клятву *соблюдать права и привилегии* дворянского сословия.

На самом деле, как показал современный венгерский историк права Л. Петер, несмотря на всю последующую риторику сословий о том, что корона принадлежит не королю (*corona regia*), а стране (*corona regni*), с формально-юридической точки зрения взаимоотношения короны и короля остались неизменны. Сословия включались в понятие короны лишь в том смысле, что у них была доля тех прерогатив, которыми в средние века располагал король. Но термин "корона королевства Венгрии", к которому так часто прибегали сословия, по-прежнему обозначал власть и достоинство короля. Корона могла принадлежать сословиям лишь в одном специфическом смысле: они обладали правом избирать короля, когда трон был свободен. Однако необходимо различать право заполнять вакантное место, с которым связаны определенные полномочия, предоставляемые короной, и право осуществлять власть в рамках этих полномочий[29].

Вне зависимости от сугубо правовых трактовок взаимоотношений господствующего класса и короля корона в венгерском общественном мнении все прочнее связывалась со страной и ее благополучием. Можно предположить, что вера, будто только святая корона делает власть вновь избранного



Святая венгерская корона и регалии. Рисунок из лексикона “Паллас”, Конец XIX в. Фото автора

короля законной, стала результатом веков феодальной раздробленности, политической нестабильности, смены правящих династий на венгерском престоле. Когда в 1551 г. Габсбурги вывезли корону в Вену, а затем в Прагу, что не запрещалось законом, это вызвало сильнейшее недовольство в среде венгерского дворянства. В 1608 г. сословия запретили вывозить корону из страны без их согласия. Если раньше ее охраняли наемные солдаты, то теперь было создано специальное войско, расходы по поддержанию которого несли и король, и сословия[30].

К началу XVII в. относится появление первого сочинения по истории короны – труд бывшего хранителя короны Петера Реваи. Он доказывал, что корона обладает притягательной силой, которая сильнее магнетической, что корона "сверхъестественным" образом влияет на судьбы Венгрии: пока корона в стране, венгров хранит Бог, когда же корона вывозится из страны или с ней обращаются небрежно – на них обрушиваются страшные несчастья[31]. Кстати, Реваи имел возможность собственными глазами видеть сокровище, и в то время крест на короне еще не был искривлен. Знаменитый наклон креста произошел, как недавно установил венгерский историк Геза Палфи, скорее всего, в 1638 г., когда в спешке, предшествовавшей коронации супруги Фердинанда III, Марии Анны, ларец с короной либо уронили, либо подвергли сильному механическому воздействию[32].

Последовавшие затем отмена выборности короля (1687) и признание права наследования по женской линии дома Габсбургов (1723) мало отразились на судьбе короны. Габсбурги официально признавали, что корона принадлежит государству, символизирует высшую власть и единство монарха и политической нации. Со своей стороны, сословия продолжали считать корону Иштвана Святого единственным источником легитимной королевской власти. Конфликт между королем и политической нацией разразился в годы правления Иосифа II, отказавшегося, как говорилось выше, короноваться, чтобы не подтверждать права и свободы сословий, которые намеревался отменить. За это он получил ироническое прозвище "король в шляпе", а когда (в нарушение закона) в 1784 г. император увез корону в Вену (где намеревался хранить регалии всех земель и провинций), по стране стала ходить гравюра, на которой изображалась несостоявшаяся в действительности коронация, где у Иосифа не было головы. Протесты венгерских комитатов не прекращались до конца 80-х годов, поэтому декретом от 28 января 1790 г. смертельно больному императору пришлось вернуть корону в Венгрию. Новость эта вызвала бурю ликования, которое не смогло ни омрачить, ни затмить известие о последовавшей вскоре кончине государя[33].

Подтверждением тому, что и в XIX столетии корона по-прежнему служила символом свободы и независимости страны, стали драматические события революции 1848–1849 гг. Покидая окруженный императорскими войсками Пешт, революционеры вывезли ларец с регалиями и спрятали в известном лишь ограниченному кругу лиц тайнике. Только в 1853 г. ларец был выкопан и по железной дороге отправлен в Вену. На всем пути следования архиепископ эстергомский, сопровождавший сокровища, показывал корону из окна поезда и благословлял тех, кто пришел собственными глазами посмотреть на святыню. В Вене, в дворцовой капелле, был отслужен торжественный молебен в присутствии императора Франца Иосифа I, после чего святая корона была возвращена в Буду. Церемония коронации состоялась лишь в 1867 г. в церкви Матяша как акт, увенчавший заключение соглашения о дуализации империи.

В Австро-Венгрии теория святой короны стала краеугольным камнем венгерского национализма и сыграла свою роль в идеологическом оформлении венгерской нации. Постепенно членство святой короны распространи-

лось на непривилегированные сословия королевства, и понятие "нация" стало обозначать все население страны безотносительно к сословным и этническим различиям. Правда, в условиях непрекращающихся конфликтов венгерского государства с национальными меньшинствами теория, служившая оправданием единства земель и народов, подвластных короне, косвенно способствовала росту центробежных тенденций.

Наиболее одиозными и наименее правдоподобными, хотя и крайне популярными трудами по истории святой короны в начале XX в. были сочинения правоведа Акоша Тимона (1850–1925), который испытал сильное влияние немецких идеалистических правовых теорий. К постулату о неделимости территории королевства он добавил идею об уникальности самой теории, которой, по его мнению, не было аналогов в европейской истории. Так в начале XX в. теория святой короны превратилась в символ исключительности и превосходства венгерского национального духа. Она служила для Тимона и его единомышленников зримым воплощением конституционной ментальности, которая (якобы) была свойственна венграм уже во времена скрепленного кровью договора вождей семи племен и с особой силой проявилась в средние века как реакция на феодальные теории, проникавшие в страну с Запада[34].

Взгляды Тимона, получившие поддержку венгерской политической элиты, разделяло большинство венгерских ученых. Одни – по искреннему убеждению, другие – из опасения подвергнуться остракизму. Лишь в 30-е годы XX в. венгерские историки Ференц Экхарт (1885–1957) и Эмма Бартониек (1894–1957) сумели подойти к изучению теории святой короны как к объекту исторического исследования, не абсолютизируя и не мифологизируя это явление юридической и исторической мысли. Экхарт писал, что ученые должны более пристально изучить социально-политическую историю страны, прежде чем экстраполировать правовые нормы прошлого на современное общественное развитие. Экхарт справедливо указывал на близость социальных систем и культурной традиции Венгрии с Польшей и особенно с Чехией, где в средние века сложилась схожая теория короны св. Вацлава[35]. Глубоко научный, аргументированный анализ теории святой короны, проведенный Экхартом, научное сообщество страны расценило как атаку на славное прошлое и единство венгерской нации. Патриотически настроенные ученики и последователи Тимона в университете, парламенте и прессе начали травлю ученого, который едва не лишился университетской кафедры, обвиненный в покушении на идею уникальности и непревзойденности венгерского конституционного развития.

Век XX лишь усилил веру в мистическую взаимосвязь между святой короной и охраняемой ею страной. В конце Второй мировой войны регалия таинственным образом исчезла из Венгрии, всплыла в Соединенных Штатах Америки и только в 1974 г. была возвращена правительству Яноша Кадара. С тех пор корона вместе с коронационными атрибутами выставлялась в специально отведенном зале Национального музея, пока в 2000 г. правительство не решило, что национальной святыне место в здании, олицетворяющем венгерскую государственность – парламенте, где она также доступна для обозрения в определенные для того часы.

"В ПРОШЛОМ – ИСТОЧНИК НАШЕЙ СИЛЫ"[36]

Следствием превращения венгерского языка в первой половине XIX столетия в суть и смысл национальных устремлений, стала преувеличенная роль литературы как хранителя национального самосознания. По меткому замечанию П. Давидхази, венгерские литературоведы XIX в. на свой манер писали национальный эпос, появления которого тщетно ждали от таких великих поэтов эпохи, как, например, Янош Арань (1817–1882)[37]. Показательна фигура отца-основателя венгерского литературоведения Ференца Толди (1805–1875). Этнический немец (урожденный Франц Шедель), он мог бы служить живым примером успехов добровольной ассимиляции. Овладев венгерским языком в гимназии и университете, Толди посвятил себя патриотическому служению венгерской нации в форме пропаганды ее величия через язык и литературу. Избранный им псевдоним (Toldy) перекликался с именем полулегендарного персонажа (Toldi) цикла героических сказаний, впервые записанных в XVI в. и впоследствии неоднократно вдохновлявших поэтов XIX в. Ф. Толди глубоко верил в социальную миссию и пропагандистскую функцию литературы – сохранять и передавать новым поколениям дух нации, и приравнивал власть слова к власти политической.

Критерием национального прогресса для Толди было состояние родного языка и литературы[38]. Гуманизм и Реформация, как и повсюду в Европе, стали мощным импульсом для развития национальных языков и расцвета национальных литератур. После катастрофы при Мохаче и в протестантской Трансильвании, и в возвращенной в католичество габсбургской Венгрии в раннее Новое время создавались литературные шедевры, если не сопоставимые, то достойные сопоставления с лучшими европейскими образцами. По этой причине период с 1526 по 1711 г. был для Толди "первым периодом расцвета". Напротив, после 1711 г. мирная (и во многом добровольная) инкорпорация освобожденной от османов и объединенной Венгрии во владения Габсбургского дома, сопровождавшаяся распространением "немецкого языка и обычаев", была в глазах историка литературы "анациональной" (*nemzetietlen*)[39]. Взгляды Толди на суть и формы политического и духовного развития нации прочно вошли в научную литературу и публицистику.

Консервативный политик и историк Бела Грюнвальд (1809–1891), сторонник мадьяризаторской политики в сфере образования, в 1888 г. писал: "После Сатмарского мира в истории венгерской нации начинается самая бесславная эпоха... Европейские идейные течения перестали оказывать на нацию свое освежающее, омолаживающее воздействие, влиять на перестройку ее мировоззрения и институтов; наступает время без человеческих и национальных идеалов, время отчуждения, когда забывается национальный язык, не возникает обиды от небрежения национальными интересами, пропадает желание воплощать в жизнь национальные цели"[40]. В 1894 г. литературовед Карой Сечи (1848–1906), автор биографии некогда крайне популярного в мелкодворянской среде поэта Йожефа Гвадани (1725–1801), рассуждал о XVIII столетии: «Национальная идея еще не пробудилась, даже напротив, национальная идея в политическом смысле еще не оказывала никакого воздействия ... вся венгерская аристократия породнилась с венскими

немцами, и от этого родства в их среде привились “изящные манеры”, а составленный из них двор впал в рабское состояние»[41].

Ведущий литературовед эпохи Миллениума, автор школьных учебников и методических пособий для учителей Жолт Бети (1848–1922), когда-то учившийся у Ф. Толди, превратил литературу из формы служения нации в инструмент шовинистической пропаганды превосходства мадьяр над другими народами. Центральное место в его концепции занял образ “волжского всадника” – праотца мадьяр, капля крови которого текла в жилах каждого венгра[42]. Возводя базовые ценности национального сообщества к первым векам его существования, произвольно интерпретируя историю, выхватывая из нее подходящие для его концепции примеры, Бёти творил миф о происхождении и, следуя заветам Толди, использовал прошлое как силу, легитимирующую настоящее.

Венгерское литературоведение, находившееся на протяжении всего XIX в. в центре общественного внимания, оказалось настолько пронизано национальным и националистическим пафосом, с таким жаром творило мифы и искало трансцендентные объяснения для вполне земных социальных и культурных процессов, что влияние этих тенденций не могла не испытать историческая наука. Вместе с тем, возможно, в Венгрии потому не было своего “историка нации”, подобного Ф. Палацкому или И. Лелевелю, что их миссию взяли на себя литературоведы. Зато первые нарративы создавались в Венгрии не профессиональными историками, а политическими деятелями либерального толка, такими, как Ласло Салаи и Михай Хорват.

Л. Салаи (1813–1864), дипломированный юрист, теоретик права и активный участник Государственных собраний “эпохи реформ”, принадлежал к умеренному крылу либеральной оппозиции, был дружен с Й. Этвешем. В революционном правительстве 1848 г. Салаи возглавлял работу по кодификации венгерского законодательства. После поражения революции и до 1855 г. он жил в Швейцарии, где и приступил к работе над многотомной “Историей Венгрии”[43]. За несколько лет до смерти Салаи вернулся в Венгрию и был избран в Государственное собрание от города Пешт. Михай Хорват (1809–1878)[44] – католический епископ с последовательными либеральными убеждениями. В течение трех месяцев в 1849 г. он занимал пост министра просвещения в революционном правительстве Берталана Семере. В эмиграции приступил к работе над “Историей Венгрии”[45], задуманной еще в предреволюционный период. Вернувшись из эмиграции после заключения Соглашения 1867 г., Хорват приветствовал новую политическую систему, узаконившую многие из институциональных и политико-правовых реформ революционного правительства.

Ныне историки редко обращаются к “Истории Венгрии” Л. Салаи, однако единодушно признают за ее автором взвешенный и объективный подход к изложению фактов, наличие четкой гражданской позиции и последовательных либеральных убеждений при отсутствии доктринерства, искреннее сопереживание судьбам родины[46]. Все сказанное выше в полной мере справедливо в отношении М. Хорвата, с той оговоркой, что его “История Венгрии” в силу расширения исследовательской проблематики и благодаря несомненному дару автора делать широкие научные обобщения до сих пор нередко используется как достоверный синтетический труд по национальной

истории. Нельзя также не упомянуть о научно-организационном вкладе Хорвата в профессионализацию исторической науки, об участии в создании национального архива, публикациях источников, основании Венгерского исторического общества.

Объективность, за которую Хорват удостоился немалых похвал, достигалась им за счет последовательного и беспристрастного изложения доводов "за" и "против". Автор никогда не навязывал читателю своего мнения, но ни у кого не оставалось сомнений, что сам историк принимал сторону тех, кто выбирал свободу. Духовно Хорвату были ближе мятежный князь Ференц II Ракоци и революционер Лайош Кошут (они предпочли эмиграцию предательству своих идеалов), чем архитектор Сатмарского мира 1711 г. Шандор Каройи (1669–1743) или генерал Артур Гергей (1818–1916), спасший страну от дальнейшего кровопролития ценой капитуляции революционной армии в 1849 г. Иными словами, Салаи и, главным образом, Хорват обогатили венгерскую историческую науку целостными, высоко профессиональными нарративами, недвусмысленно доказывавшими, что суть венгерской истории – вопрос об обретении свободы[47].

На смену либеральным "историям *Венгрии*" в последнее десятилетие XIX в. пришел программный коллективный труд, специально подготовленный к торжествам Миллениума – "История венгерской *нации*" в 10 томах под общей редакцией историка и источниковеда Шандора Силади (1827–1899)[48]. Повышенное внимание к национальному прошлому как легитимации настоящего, восторженное прославление исторического пути мадьяр, ставшие культурной доминантой тех лет, не могли не повлиять на общий тон труда, написанного лучшими историками своего времени по политическому и идеологическому заказу. Историк и венгерский примас Колош Васари во введении к "Истории венгерской нации" писал: "Где в мировой истории такая нация, которая, сколь бы ни была культурна или сильна, могла бы похвастаться столь же славным тысячелетием? Родина культуры, Эллада, не просуществовала тысячи лет. Рим – самое сильное изо всех прежде известных государств, просуществовав от силы восемь веков, при Августе вступил в пору упадка. А наша нация? За тысячу лет она не только не состарилась, но и с юношеской энергией вступает в свое второе тысячелетие"[49].

Десятитомный труд, содержание и идейная направленность которого перекликались со зрительным рядом юбилейной исторической выставки, представлял славный путь мадьяр, пришедших в бассейн Карпат как завоеватели, к обретению национальной и религиозной идентичности, созданию достойной их гения государственности, защите созданных ими политико-правовых и культурных ценностей. Христианство как духовная основа и государственный суверенитет, как залог великих политических деяний и впечатляющих культурных достижений позволили венграм не раствориться в море славянских и германских народов, не исчезнуть под натиском османов, но преодолеть все выпавшие на долю нации злоключения и вступить во второе тысячелетие своей истории, располагая политическим суверенитетом. На одной из первых иллюстраций символически изображалось добровольное покорение славян предводителю венгерских племен Арпаду. Десятый же том заканчивался изображением увенчанного лаврами императора

Франца Иосифа, при котором воплотились чаяния венгров о собственной государственности в исторических границах.

"История венгерской нации" не только вобрала в себя достижения во всех областях исторической науки (в том числе археологии, вспомогательных исторических дисциплинах, истории искусства) и предложила читающей публике детальное изложение событий прошлого, но и подарила венгерскому обществу героическую и драматическую версию национальной истории. Национально-романтический тон (кстати, чуждый авторам отдельных разделов) ощущается в содержательной части труда в гораздо меньшей степени. В рамках официальной концепции национальной истории ученые создали не лишенный порой идеализации, но занимательно написанный и фактически достоверный нарратив, вошедший в золотой фонд венгерской историографии.

Пересмотр господствовавшей в эпоху Миллениума концепции венгерской истории произойдет после распада двуединой монархии. Подписание в 1920 г. в Версале Трианонского мирного договора, по которому Венгрия лишилась двух третей своей территории, сказалось не только на внутриполитическом развитии страны и ее положении на международной арене, но и на духовной жизни венгерского общества, в том числе на исторической науке. Вопрос о причинах роковой цепи событий в конце Первой мировой войны снова и снова задавали себе лучшие умы Венгрии. Новые геополитические реалии и изменившаяся духовная атмосфера потребовали переосмысления исторического прошлого.

Понимая, что страдающее своеобразным посттравматическим синдромом общество нужно объединить вокруг общей идеи, хортистское руководство приступило к разработке положительной и созидательной концепции национализма, не замешанной на традиционных австро-венгерских противоречиях и враждебности Габсбургам. Под руководством министра просвещения и культов графа Куно Клебельсберга (1875–1932) был утвержден проект публикации архивных документов и материалов по важнейшим аспектам Новой истории Венгрии, пропагандировавший уникальность исторического опыта венгерской нации и ее культурное превосходство над соседними народами[50]. Клебельсберг провозгласил изучение истории Венгрии XVIII–XIX вв. приоритетным, поскольку считал, что именно там следует искать корни современных экономических, социально-политических и культурных явлений. Под патронатом ведомства Клебельсберга десятки талантливых и высококвалифицированных ученых, лишившихся возможности заниматься своей тематикой, потому что, например, их источники оказались на территориях соседних, в большинстве своем недружественно настроенных к Венгрии, государств, получили государственный заказ на научные исследования, комментированные публикации корпусов архивных источников и пр.

Важным событием в научной и духовной жизни общества стал выход в свет пятитомной "*Венгерской* истории" Балинта Хомана (1885–1951) и Дюлы Секфю. Медиевист Хоман написал историю средних веков, Секфю осветил период Ренессанса и Нового времени. Методологической основой этого фундаментального труда стала *Geistesgeschichte* ("история духа") – идеалистическое течение, прежде всего в немецкой исторической науке,

рассматривавшее историю как цепь проявлений человеческой души и отрицавшее влияние объективных законов на общественное развитие[51]. Как "историк духа", Секфю рассматривал исторический процесс в виде последовательной смены мировоззрений, форм духовности и стилей жизни: готика, Ренессанс, барокко, Просвещение, романтизм и так далее. Граф Иштван Сечени (искренний католик и либеральный консерватор) был для Секфю безусловным духовным и политическим идеалом. Трем либеральным поколениям в истории Венгрии[52], которые с конца XVIII в. разрушали чарующий мир барокко с его иррациональной религиозностью и, попав под ложное обаяние безбожного Просвещения, привили на венгерской почве чуждый западноевропейский либерализм, историк противопоставлял концепцию XVIII в. как времени социального мира и культурного расцвета, основанного на искренности веры и духовном единении народа с государем[53].

Чрезмерная идеализация XVIII в., распространение хронологических границ барокко на эпоху, в которой царило Просвещение, вызвали серьезную критику со стороны коллег. Однако труд Секфю ломал узкие рамки позитивизма и устаревшие схемы политической истории, ставил под вопрос священные для национальной историографии постулаты, обогащал исследовательскую проблематику, поэтому "Венгерская история" до сих пор остается читаемым и цитируемым нарративом, с которым аргументированно соглашаются или полемизируют.

РАКОЦИ И КОШУТ

Весной 1894 г., когда в стране полным ходом шла подготовка к празднованию Миллениума, из Турина пришло известие о смерти вождя венгерской революции 1848 г. Лайоша Кошута. К нему как нельзя лучше подходит определение "властитель дум". С первых лет своей публичной карьеры (в 1825 г. молодой юрист принял участие в работе Государственного собрания) он – пламенный оратор и блестящий журналист – приковывал к себе внимание современников, провоцировал на полемику политических оппонентов, вызывал раздражение австрийских властей. Кошут последовательно боролся за политическую независимость Венгрии, не останавливаясь ни перед чем, вплоть до низложения Габсбургов с венгерского престола в апреле 1849 г. После поражения революции, он удалился в эмиграцию, откуда не уставал клеймить систему дуализма и предрекать ее скорое крушение.

Эмиграция не только не способствовала забвению Кошута на родине, но и создала вокруг его личности ореол благоговейного поклонения. Его избрали почетным гражданином не одного десятка населенных пунктов, в редком городе на было улицы Кошута, о нем слагали стихи и песни, в народных массах его величали не иначе, как "батюшкой", а священники в проповедях сравнивали с Моисеем, приведшим народ Израиля к свободе. В биографической статье лексикона "Паллас", написанной вскоре после кончины революционера, говорилось: "Так, находясь далеко от родины, он превратился в мифическую фигуру, которая не участвует в мелких столкновениях повседнев-

ной политической жизни, но неизменно воплощает один единственный принцип: идеал свободы Венгрии"[54]. Неудивительно, что весть о кончине патриарха вызвала в стране волну антиправительственных выступлений.

Яркую харизматичность личности Кошута, его несомненное политическое чутье и умение безошибочно выбирать методы борьбы, к которым патриотически настроенные соотечественники будут охотно прибегать и после его смерти, демонстрирует следующее обстоятельство. Когда в 1897 г., как говорилось выше, венское правительство предложило существенное увеличение взноса Венгрии на общие расходы двуединой монархии, в стране поднялась волна общественного недовольства, явно имитировавшая формы экономического обструкционизма, впервые опробованные Кошутом. В октябре 1844 г., когда австро-венгерские отношения в очередной раз обострились, он организовал Союз защиты, учредители которого поклялись в течение десяти лет по возможности покупать только товары, произведенные в Венгрии, даже если они хуже по качеству и дороже. Теперь, в 1897 г., как полвека назад, по всей стране возникали общества защиты национальной промышленности, вновь стало модно и патриотично покупать товары венгерского производства. Иностранным производителям запрещалось использовать изображение тюльпана в торговых марках и ввозить в Венгрию товары в упаковке цветов венгерского национального флага. Члены этого движения носили в петлице или на корсаже платья тюльпан – символ Венгрии. Американский историк А. Мэй с иронией отзывается о "тюльпановом движении"[55], поскольку этот "истинно венгерский цветок" в страну завезли турки. Однако вне зависимости от времени и путей попадания этого цветка в Венгрию, в общественном мнении существовало убеждение, что изображение тюльпана встречается еще на коронационной мантии Иштвана Святого.

В венгерском научном сообществе самым страстным кошутистом был Кальман Тали (1839–1909) – видный историк и политик эпохи дуализма, заместитель председателя Венгерского исторического общества и в недавнем прошлом главный редактор авторитетного журнала "Századok" ("Столетия"). Представитель национально-романтического направления, он был неутомимым, хотя и некритичным публикатором источников по истории антигабсбургских освободительных движений XVII – начала XVIII в. и восторженным поклонником их предводителей, в особенности мятежного князя Ференца II Ракоци. Вслед за участниками антигабсбургских войн, именовавшихся "куруцами"*, такого прозвища удостоился сам Тали и его отнюдь немалочисленные единомышленники в кругах профессиональных историков. Научные предпочтения ученого сочетались с его политическими убеждениями. Горячий сторонник Лайоша Кошута, он был активным членом партии независимости, объединявшей непримиримых противников любых форм ассоциации Венгрии с Австрией.

---

* Слово возникло то ли от искаженного латинского "crux", т.е. крест, которым украшали себя участники крестового похода, переросшего в крестьянскую войну 1514 г., то ли от турецкого "khurudzs", что значило "повстанец". Солдат, сражавшихся против куруцев на стороне Габсбургов, именовали "лабанцами" (этимология слова до сих пор не выяснена), в конце XIX в. также стали называть историков прогабсбургской ориентации.

Не нужно было быть глубоким знатоком биографии князя Ференца II Ракоци, каким был Кальман Тали, чтобы обнаружить в ней параллели с этапами жизни Лайоша Кошута. Первый – отпрыск могущественного княжеского рода, второй – мелкий дворянин, но им обоим было суждено встать во главе широчайших народных движений, пережить то, что сами они назовут предательством соратников, и окончить дни на чужбине, в тщетной надежде увидеть родину свободной. Тем не менее именно Тали стал творцом культа Ракоци, в котором угадывались черты Лайоша Кошута, и способствовал процветанию культа Кошута, представавшего в его интерпретации духовным наследником великого изгнанника. Кстати, если прах Кошута был захоронен в Венгрии в 1894 г. по особому разрешению Франца Иосифа, после того как сын революционера Ференц Кошут (политик средних способностей) принес присягу верности, то торжественное перезахоронение останков Ракоци в 1902 г. в кафедральном соборе г. Кашша (ныне Кошице в Словакии) – административном центре так называемой Верхней Венгрии, где некогда сосредоточивались владения рода Ракоци – организовал именно Тали.

Масштаб мифологизации личности Кошута становится ясным из выступления К. Тали летом 1894 г. на заседании Венгерского генеалогического общества "Турул". В нем историк затронул вопрос о древнеримском происхождении дворянского рода, давшего стране самого ее пламенного революционера. В Венгрии, где изучение и преподавание латинского языка имело давние и глубокие корни, всякий образованный человек был знаком с классическими трудами античных авторов, в том числе читал "Жизнь двенадцати цезарей" Гая Светония Транквилла. Там в главе "Божественный Юлий" упоминалась некая Коссуция, с которой Цезарь был обручен в младенчестве, но по достижении шестнадцати лет расторг помолвку. Род Коссуциев принадлежал к всадническому сословию (это ли не аналог венгерского мелкого дворянства?), члены которого особенно прославились на ниве ваяния и зодчества. Лайош Кошут (возможно, в форме пересказываемого из поколения в поколения анекдота) знал о созвучии имен Kossuth и Cossutius, но, по словам Тали, "хотя и не верил в это, открыто не отрицал мифа о своем римском происхождении"[56].

В данном случае интересно не то, верил ли в это Кошут или сам Тали, а то, что легенда о древнеримских корнях мелкодворянского венгерского рода возносила Кошута на ту же высоту, что и "величайшего венгерского короля" (слова Тали) – Матяша Корвина (1458–1480). Сын выдающегося полководца, победившего османов в 1456 г. в битве при Белграде, и правителя страны Яноша Хуняди, юный Матяш в 15 лет был избран на венгерский престол, и его долгое правление стало символом могущества и процветания средневековой Венгрии. В ряду предков Матяша не было коронованных особ. В соответствии с традициями гуманистической учености придворные историографы-итальянцы принялись за поиск античных предков венгерского короля. Герб дворянского рода Хуняди украшал ворон с кольцом в клюве. Это и послужило достаточным основанием провозгласить Матяша потомком древнеримского рода Валериев Корвинов (на латыни corvinus – ворон). Таким образом, в силу своего мнимого древнеримского происхождения Кошут становился в один ряд с особо почитаемым венгерским королем.

Духовная связь между ними становилась еще теснее по той причине, что род Кошутов получил свой дворянский герб в 1479 г., т.е. именно в правление Матяша.

В стране, где прошлое оставалось легитимирующим источником власти, любые попытки критического анализа, например, освободительных движений раннего Нового времени воспринимались как антипатриотические, а их авторы подвергались остракизму. Крупнейший публичный скандал был связан с публикацией в канун Первой мировой войны монографии молодого историка с великим научным будущим Дюлы Секфю "Ракоци в изгнании"[57], в которой тот подверг систематической критике национально-романтическую концепцию Кальмана Тали и его менее талантливого ученика Шандора Марки. Вместо "князя свободы и христианской добродетели" перед читателем предстал усталый и глубоко разочарованный пожилой человек, который сошел с пьедестала славного и обожествляемого правителя, превратившись в обломок собственного застывшего прошлого. Недостоверным и некритично используемым источникам, сомнительной научной этике, не чуждой откровенным фальсификациям, Секфю противопоставил блестящее знание фактического материала, ясную логику аргументов и полное отсутствие ложного патриотического пафоса[58].

Своей книгой молодой историк не только подверг сомнению величие Ракоци, но и заставил современников задуматься о безупречности политического выбора и святости ореола самого Лайоша Кошута. Ангажированные оппоненты, которые сводили национальную традицию к антигабсбургской борьбе и "доверяли" представительство национальных интересов лишь инсургентам, будь то Ракоци или Кошут, усмотрели в книге Секфю апологию габсбургского владычества в Венгрии и обвинили автора в предательстве. Ведь считая Сатмарский мир 1711 г. благом для истерзанной гражданской войной страны, историк по сути оправдывал и Соглашение 1867 г., предоставившее Венгрии лишь частичный суверенитет. Те, кто пребывал в плену куруцских иллюзий, простить подобного "кощунства" не могли. Началась беспрецедентная травля ученого и в академических кругах, и в прессе. Секфю попрекали даже случайными опечатками, не говоря уже об искажении, доведении до абсурда высказываний историка.

Позицию своих хулителей он назвал "безответственным транжирством", потому что под предлогом защиты ложно понимаемых национальных идеалов они выбрасывали из национальной культуры все, что не могло быть использовано в их куруцской пропаганде. "В их глазах Шандор Каройи такой же ... предатель, как и Гергей, как Тамаш Надашди, как Баттяни или Батори*, избравшие королем не Яноша Запольяи**, а Фердинанда I, а значит про-

---

* Тамаш Надашди (1498–1652) – венгерский аристократ, поддержавший в 1527 г. избрание Фердинанда I Габсбурга на венгерский престол, был возведен в графское достоинство, занимал ключевые государственные посты, в 1554 г. назначен палатином (королевским наместником). Баттяни и Батори – венгерские аристократические семейства, также вставшие на сторону Габсбургов.

** Янош Запольяи (Ян Запольский, 1487–1540) – воевода Трансильвании, боровшийся с Фердинандом I за венгерскую корону, неоднократно заключавший с Габсбургами договоры об отказе от прав на венгерскую корону и впоследствии их нарушавший.

давшиеся Габсбургам, наконец, как Зрини, герой битвы при Сигетваре* или же верный слуга габсбургского государя Иштван Лошонци** – герой обороны Темешвара! Мы и прежде знали, что половина венгров, а именно: те, что жили в западных областях королевства и изо дня в день с оружием в руках защищали венгерскую землю от турка ... эти венгры в течение двух сотен лет были предателями, продавшимися чужеземному королю. Теперь же ... они заявляют, что с заключением [Сатмарского] мира вся нация стала анациональной"[59].

Здравый смысл и историческая справедливость были на стороне Секфю. С его появлением в науке, как уже говорилось выше, стала возможна принципиально иная, не сведенная к антигабсбургской риторике парадигма национального прошлого. Та парадигма, что он со всей полнотой развил в "Венгерской истории". Войдя в отечественную историческую науку с труда о Ракоци, на склоне дней Секфю написал эссе "Старый Кошут" о жизни изгнанника[60]. Драма Кошута, как ее показал историк, заключалась в том, что еще при жизни обожествленный современниками, революционер не находил ни достаточной поддержки для своих радикальных взглядов в венгерском обществе, ни глубокого понимания собственной политической программы в рядах довольно малочисленной партии 48-го года, прикрывавшейся его именем. Интересно наблюдение Секфю о том, что легенда о Кошуте существовала самостоятельно от культа Кошута. Если легенда жила в умах и сердцах простого народа, ждавшего его второго пришествия, то культ, преследуя свои политические цели, творила интеллигенция.

Что же касается Ракоци и Кошута, они оказались вновь востребованы официальной пропагандой после установления в Венгрии коммунистического режима. Смена политического строя нуждалась в легитимации поколениями революционеров, и вектор, уходивший в глубь веков от коммунистов XX в. к мятежным трансильванским князьям, встраивал иначе чуждую идеологию в национальный контекст. Символическая связь между Ракоци и Кошутом по сей день зримо воплощена в памятниках: в Будапеште соседствуют и близ здания парламента (установлены, соответственно в 1935 и 1962 г.), и в скульптурном ансамбле площади Героев. То, сколь экстравагантные формы принимал культ Кошута при коммунистическом режиме, удачно показал А. Герё в сборнике документальных свидетельств о праздновании столетнего юбилея революции 1848 г. "Огосударствленная революция". Так, в номере газеты "Miskolci Hírlap" ("Мишкольцская газета") от 2 февраля 1948 г. появилась заметка следующего содержания: «Три вождя племени ирокезов возложили венки к памятнику Кошута в

---

* Миклош Зрини (Никола Зринский, 1508–1566) – хорватско-венгерский аристократ, военачальник, прославившийся героической обороной крепости Сигетвар от численно превосходивших сил османов. Погиб при обороне. Его правнук Миклош Зрини (1620–1664) – выдающийся военачальник, государственный деятель, поэт – посвятил своему предку эпическую поэму "Сигетварское бедствие".

** Иштван Лошонци (ум. 1552) – венгерский аристократ, капитан крепости Темешвар, которую в течение месяца оборонял от османов и сдал по настоянию немецких и испанских наемников. Во время капитуляции был ранен, пленен и казнен османами.

Нью-Йорке. “Мы чтим дух Лайоша Кошута, ибо он был одним из величайших борцов за права человека, – заявили они. – “Мы знаем, что идеалы прав человека и свободы, которые он воплощал, продолжают жить повсюду в мире”»[61].

...И ДРУГИЕ ФИГУРЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ПАНТЕОНА

Иштван Святой как первый христианский король, несомненно, занимал почетное место в национальном пантеоне. Однако его образ как государя, советовавшего своим преемникам привлекать в страну представителей разных народов, ибо это должно способствовать процветанию державы, проигрывал (в глазах воинствующих националистов) предводителю “волжских всадников” – Арпаду. Иштвану Святому был поставлен памятник в Будайской крепости, перед церковью Матяша. Арпада же увековечили не только в скульптурном ансамбле на площади Героев в Будапеште и в монументе в Пустасере (близ Сегеда), воздвигнутом на том самом месте, где по преданию семь вождей скрепили союзный договор кровью. Памятники Арпаду установили по периметру естественных границ Великой Венгрии: в Брашшо (ныне Брашшов в Румынии), Мункаче (ныне Мукачево в Украине), Паннонхалме, Нитре и Девине (два последних – на территории современной Словакии). Выдающийся венгерский художник Михай Мункачи специально вернулся из Парижа, чтобы по заказу правительства создать монументальное полотно “Обретение родины Арпадом”, украсившее стены парламента. Картина была выставлена для всеобщего обозрения в 1894 г. и широко растиражирована на открытках.

История и литературоведение, как говорилось выше, развивались в Венгрии XIX в. в тесном взаимодействии: культ литературы как хранительницы национального духа побуждал писателей и поэтов обращаться к историческим сюжетам, а профессиональные историки видели свою миссию в распространении знаний о национальной истории, в том числе в научно-популярной, художественно-литературной форме. По мере превращения истории в научную дисциплину закономерно возрастал интерес ученых к роли личности в истории, не говоря уже о выигрышности преподнесения прошлого сквозь призму жизни и деятельности выдающейся личности. Национальная история, дававшая богатый материал для биографических исследований, сравнимых по накалу страстей с драматическими произведениями, и склонность многих венгерских историков XIX в. (да и XX) к образному изложению, казалось бы, даже самых прозаических страниц национального прошлого, предопределили популярность жанра биографии и в среде профессиональных историков, и у читающей публики.

Важным проектом конца XIX в. стала серия биографических монографий, написанных лучшими венгерскими историками – членами основанного (при активном участии М. Хорвата и К. Тали) Венгерского исторического общества – И. Ачади, Д. Андялом, Х. Марцали, Ш. Силади, В. Фракнои и др. Его члены справедливо полагали, что прошлое родной страны может и должно быть преподнесено (и даже преподано) нации через призму биографических исследований. Работа велась параллельно целым рядом истори-



М. Мункачи. **“Обретение родины Арпадом”. Фото автора**

ков, и патронируемая Обществом серия “Венгерские исторические биографии” скорее была возможностью для отдельных ученых представить плоды своих научных (прежде всего широкомасштабных архивных) изысканий, чем заранее спланированной и четко скоординированной пропагандистской акцией. Тем не менее, несмотря на зачастую случайный, субъективный выбор героев данных публикаций, общая направленность позволяет предположить, что вольно или невольно Венгерское историческое общество участвовало в формировании национального пантеона[62].

Серия открылась в 1885 г. биографией венгерской королевы Марии (1370–1395), которая, вступив в брак с Сигизмундом I, легитимировала преемственность между Анжуйской династией и Люксембургами[63]. Два последних тома (64-й и 65-й) вышли в свет уже в 1920 г., когда Трианонский мирный договор официально закрепил расчленение Великой Венгрии, и были посвящены либеральному политику “эпохи реформ” Иштвану Безереди[64]. Итак, 65 томов, посвященных 58 выдающимся фигурам в венгерской истории или личностям, по тем или иным соображениям заинтересовавшим авторов, стали коллективным ответом сообщества венгерских историков на естественную потребность общества персонифицировать национальное прошлое в его наиболее ярких действующих лицах.

Восприятие национального прошлого как образного художественного полотна и при этом соблюдение максимально возможной достоверности изложения – все это, несомненно, оказало влияние на выбор персонажей. Тем, что авторы опирались прежде всего на письменные архивные источники, можно объяснить, почему ранняя история венгров, реконструируемая прежде всего по данным археологии, осталась вне поля их зрения. Об Арпаде общество ждало скорее героический эпос, чем научное изыска-

ние. Такой эпос (точнее первая из трех задуманных частей) и в самом деле был создан к тысячелетнему юбилею нации поэтом Ласло Душем, но, по единодушному приговору критики, с художественной точки зрения поэма была крайне слаба и не отражала масштаба личности основателя венгерской государственности[65].

Средневековое величие Венгрии прославляли биографии двух выдающихся королей – Лайоша Великого и Матяша Корвина, при которых королевство с полным правом именовалось передовой европейской державой, находилось в апогее политического могущества и культурного расцвета. Эпоха правления "ренессансного государя" Матяша, как уже говорилось, была окружена ореолом благоговейного восхищения. Интерес к его фигуре обусловил внимание к его второй супруге – Беатрисе Арагонской, с которой в Венгрию пришла ренессансная культура; а также к внебрачному сыну короля – Яношу Корвину, не сумевшему захватить престол после смерти отца[66]. Фракнои, автор основанного на доскональном знании источников труда о Матяше Корвине, создал биографии двух важных фигур домохачской Венгрии. Один из них – крестьянский сын, возвысившийся до архиепископа эстергомского, Тамаш Бакоц (1442–1521) – выдающийся ренессансный мыслитель и политический деятель. Другой – упоминавшийся выше кодификатор дворянских вольностей и творец теории святой короны Иштван Вербёци[67].

Эпоха, наступившая после поражения от османов в 1526 г. в битве при Мохаче, отражена в жизнеописании супруги (и вдовы) Лайоша II – королевы Марии Габсбургской, окружившей себя гуманистами и покровительствовавшей наукам и искусствам[68]. Единственным правившим Габсбургом, включенным в серию исторических биографий, стала особо любимая венграми императрица Мария Терезия, сумевшая расположить к себе политическую нацию и примирить страну с династией, с которой еще за полвека до ее восшествия на престол венгры вели освободительные войны. Автор этого биографического исследования, выдающийся историк Хенрик Марцали (1856–1940), был едва ли не единственным, кто в то время увидел в "анациональном XVIII столетии" период восстановления и созидания[69].

Антигабсбургский пафос "куруцской" историографии способствовал более пристальному изучению истории Трансильванского княжества, сохранившего в отличие от Королевской Венгрии домохачскую государственность под протекторатом Османской Порты. Правители, государственные и церковные деятели, дипломаты Трансильванского княжества занимают в серии исторических биографий почетное место. Особо следует упомянуть двухтомник Д. Андяла об Имре Тёкёли – предводителе антигабсбургского восстания, призвавшего в союзники османов и умершего в изгнании[70], а также ряд биографических исследований Ш. Силади о князьях из семейства Ракоци. Речь идет о Дёрде I, прославившемся не только походами против Габсбургов, но и покровительством протестантской культуре, основанием знаменитого коллегиума в Шарошпатаке, и о двух его сыновьях – рано умершем Жигмонде и унаследовавшем трансильванский престол Дёрде II, вошедшем в историю авантюрным походом за польской короной в 1656 г.[71] Наконец, именно в данной серии вышла в свет биография Ференца II Ракоци (Ш. Марки), подвигнувшая Д. Секфю на создание "Ракоци в изгнании".

Королевская Венгрия в раннее Новое время освещена в серии куда скромнее и прежде всего теми, кто боролся с габсбургским абсолютизмом за воссоединение и освобождение родины, а именно: воином и поэтом Миклошем Зрини, побуждавшим Вену к войне с османами и на собственные средства возводившим пограничные крепости и силами созданных им отрядов отбивавшим вражеские набеги[72], а также образованнейшей женщиной своего времени Марией Сечи – супругой палатина графа Ференца Вешшелени, организовавшего антигабсбургский заговор[73]. Палатин князь Пал Эстерхази – политик, поэт и композитор, представитель венгерской аристократии, искавшей пути совмещения верности стране с верностью Габсбургской династии – оказался в этом ряду не в последнюю очередь по той причине, что автор исследования – Лайош Мерени – долгие годы работал архивистом у герцогов Эстерхази[74]. Наконец, об эпохе Реформации и последовавшей за ней Контрреформации – времени раскола венгерского общества по конфессиональному признаку – читатель узнавал из биографии выдающегося теолога, вернувшего королевство в лоно католичества, архиепископа Петера Пазманя[75].

Многовековая история Венгрии знала немало славных имен писателей, поэтов, мыслителей. Ренессанс представлял самый значительный поэт эпохи Балинт Балашши. Эпоху Просвещения авторы серии проиллюстрировали фигурами офицера и поэта-любителя средних дарований, прославившегося в первую очередь из-за переписки с Вольтером, Яноша Фекете (характерно, что о его отце – одном из ключевых политиков терезианской эпохи Дёрде Фекете – до сих пор нет отдельного исследования); за ним следует монах ордена св. Павла и поэт, прославившийся поэтическим памфлетом "Король в шляпе", Пал Аьош[76], а также упоминавшийся выше поэт Йожеф Гвадани. Особого внимания заслуживают два патриота и мецената – графы Ференц (основатель Венгерского национального музея) и Иштван (названный Кошутом "величайшим из венгров") Сечени[77]. Новейшая история Венгрии была показана на примере биографий барона Й. Этвеша и историка М. Хорвата[78].

Членам Венгерского исторического общества нельзя отказать в изобретательности: венгерская история с XIII по середину XIX в. оказалась представлена мужчинами и женщинами, королями и королевами, священнослужителями и политическими деятелями, военачальниками и литераторами. Поскольку публикация книг серии прекратилась после расчленения Венгерского государства, проект нельзя считать законченным. Пантеон национальных героев, занявших свое место в коллективной памяти венгерского общества в эпоху Миллениума, дополняется и корректируется целым рядом других популярных книжных серий и, конечно же, монументальной пропагандой, прежде всего знаменитыми скульптурными композициями на площади Героев[79].

Основными элементами композиции в центре были стела с фигурой архангела Гавриила и скульптурная конная группа вождей семи легендарных племен во главе с Арпадом, приведших мадьяр в бассейн Карпат. Позади, слева и справа, эту группу обрамляли две полукруглые колоннады с венчавшими их по краям триумфальными колесницами. В порталах колоннад предполагалось установить по шесть скульптур величайших государственных де-

ятелей. Их изготовление и монтаж продолжались до последних дней существования монархии.

Первоначальная констелляция включала в себя наиболее прославившихся правителей из династии Арпадов: Иштвана I Святого, обратившего Венгрию в христианство; Ласло I Святого (1077–1095), защитившего страну от разорительных набегов половцев; Кальмана Книжника (1095–1116), в правление которого в состав Венгрии вошли Хорватия и Славония; Эндре II (1197–1235), участвовавшего в крестовых походах и издавшего знаменитую "Золотую буллу" 1222 г. – источник дворянских свобод и важнейшую составную часть феодальной конституции; и его сына Белы IV (1235–1270), на годы правления которого пришлось монгольское вторжение в Венгрию. За ними следовали Карл-Роберт Анжуйский (1307–1342), превративший Венгрию в великую европейскую державу и его сын Лайош I Великий (1342–1382), при котором территориальная экспансия достигла своего апогея; полководец Янош Хуняди и "величайший венгерский король" Матяш Корвин. Габсбургов по праву представлял Фердинанд I, при котором Венгрия вошла в состав Габсбургской монархии, Карл III (как император – Карл VI, 1711–1740), подписавший Сатмарский мир, его великая дочь Мария Терезия и ее сын Леопольд II. Завершал этот ряд славных правителей здравствовавший в 1908 г. Франц Иосиф как живой символ политической системы дуализма, им созданной и в нем персонифицированной.

Таким образом, при всем государственническом и национально-патриотическом пафосе, преимущественном внимании к аристократии, высшему духовенству, литераторам и либеральным политикам – создателям современной политической системы, свойственном для "Венгерских исторических биографий", они все-таки выигрышно отличались разнообразием фигур. Площадь Героев, напротив, целенаправленно прославляла тех правителей, которые внесли наибольший вклад в расширение территории королевства, из Габсбургов же памятника удостоились те, кто умел находить общий язык с венгерской нацией и признавал венгерскую государственность.

После Второй мировой войны коммунистическое руководство решило убрать все до одной фигуры Габсбургских правителей и заменить их на героев антигабсбургских освободительных войн. Таким образом, Иштван Бочкаи (1557–1606), Габор Бетлен (1580–1629), Имре Тёкёли и Ференц II Ракоци – излюбленные в XIX в. персонажи венгерских историков-"куруцев" – оказались востребованы для установления преемственности между освободительными войнами и социальными революциями XX столетия. Место Франца Иосифа занял успешно инкорпорированный коммунистическими идеологами в пантеон пламенных революционеров Лайош Кошут. В таком виде площадь существует и сегодня.

О том, что и теперь площадь Героев выполняет функции символического национального пространства, конституирующего священные для национального сознания понятия, свидетельствует создание в центре площади могилы неизвестного солдата с приставленным к ней почетным караулом и проведение на этой площади торжеств по поводу Миллениума 1996 г. и вступления Венгрии в Европейский Союз в мае 2004 г.

* * *

Итак, эпоха Миллениума – понятие более широкое и емкое, чем собственно то время, которое заняли подготовка и проведение торжеств по случаю первого тысячелетия мадьяр в бассейне Карпат. Это были последние мирные и успешные годы в истории Австро-Венгрии и собственно Великой Венгрии в ее естественных, т.е. очерченных самой природой, границах. Совпадение объективных процессов оформления современной венгерской нации с периодом вокруг 1896 г. рождало в широких слоях венгерского общества неподдельный интерес к родной стране, побуждало научное сообщество к более глубокому изучению и комплексному освещению национального прошлого, но и позволяло властям поставить историю, рассказанную устами высокопрофессиональных историков, на службу насущным нуждам политики и идеологии.

Венгерский национализм в тех формах, которые он обрел в эпоху Миллениума, остается феноменом, который по-прежнему нуждается в более пристальном изучении и, по возможности, в сравнительной перспективе. Историк К. Кидд, исследователь британских идентичностей раннего Нового времени, пишет, что хамелеоновские качества "мифа об Англии" ускользают от современных определений национального самосознания. Как потомки свободолюбивых англосаксов, англичане обладали ярко выраженной *этнической* идентичностью, но им также была свойственна идентичность *институциональная,* основанная на древних законах, конституции королевства, его истории, в которой смешались и бритты, и саксы, и норманны[80]. Венгерский национализм можно назвать "хамелеоновским" с не меньшими основаниями. Так же, как и в Англии, мифологизированная венгерская конституция в конце XIX в. стала аргументом в пользу расового превосходства мадьяр над невенгерскими этносами. В то же время "миф о Венгрии" распространялся на всю территорию королевства и все населявшие его народы. Именно по этой причине после распада Австро-Венгрии на знаковые события венгерской истории и фигуры венгерского пантеона начали предъявлять претензии соседние национализмы: хорватский – на Миклоша Зрини (Николу Зринского), словацкий – на Матяша (Матеуша) Чака*, румынский – на Дёрдя (Георгиу) Дожу** и т.п.

В прославлении многовековой венгерской государственности в эпоху Миллениума было немало показной шумихи и ложного пафоса, что роднило празднества и сопровождавшую их всеобщую эйфорию с "потемкинскими деревнями", скрывавшими подлинный масштаб все углублявшихся противоречий (прежде всего национальных) и близившийся кризис господствовавших в исторической науке концепций. Однако то обстоятельство, что менее, чем через четверть века этот казавшийся незыблемым миропорядок

---

* Мате Чак (1260–1231) – могущественный феодал из Верхней Венгрии (территория современной Словакии), проводивший фактически независимую от венгерского короля политику. Словацкая историография XIX в. приписывала ему намерение создать самостоятельное словацкое государство.

** Дёрдь Дожа (1470–1514) – венгерский дворянин, предводитель крестьянской войны 1514 г. Происходил из Трансильвании и, скорее всего, был секеем (субэтнос венгерской нации).

рухнул в результате рокового соединения внутренних и внешних факторов, заставляет взглянуть на этот период как на своеобразный "град Китеж" – целостную и самобытную культуру, плод творческих усилий многих поколений, который вот-вот исчезнет навсегда.

[1] Az Ezerév / Szerk. Tarr L. Bp., 1979. Сравнительный анализ Миллениумов 1896 и 2000 гг. см.: *Gerö A.* Képzelt történelem. Fejezetek a magyar szimbolikus politika XIX–XX századi történetéböl. Bp., 2004. 181–199. old.

[2] *May A.J.* The Hapsburg Monarchy, 1867–1914. N.Y., 1968. P. 348–349.

[3] *Gerő A.* Modern Hungarian Society in the Making: The Unfinished Experience. Bp., 1995. P. 204.

[4] A Pallas Nagy Lexikona: az összes ismeretek, enciklopédiája. Bp., 1896. XII. k. II. old. (вклейка).

[5] Об облике Будапешта на рубеже XIX–XX вв. см.: *Siklóssy L.* Hogyan épült Budapest? Bp., 1931; *Lukacs J.* Budapest, 1900: város és kultúraja. Bp., 1996.

[6] *Matlekovics S.* Magyarország közgazdasági és közművelődési állapota ezeréves fennállásakor. Az 1896. évi ezredéves kiállítás eredménye. Bp., 1898. 5. köt. Történelmi kiállítás. Néprajz. 4–5. old.

[7] В лексиконе "Паллас", в статье "Происхождение венгров", утверждалось, что "свободная конституция Венгрии наряду с английской принадлежит к древнейшим конституциям Европы". Например, ведущий венгерский политик рубежа XIX–XX вв., премьер-министр в 1903–1905 и 1913–1917 гг., Иштван Тиса верил в генетическое родство английской и венгерской политической культуры. См.: *Vermes G.* Tisza István. Bp., 94–95. old.

[8] Первый период революции, до осени 1848 г., неслучайно назывался "конституционным". Император Фердинанд V, напуганный революционной стихией, захлестнувшей европейский континент, подтвердил легитимность первого ответственного венгерского правительства и проведенные им буржуазные реформы. Американский историк И. Деак намеренно озаглавил свою монографию "Законная революция". См.: *Deák I.* The Lawful Revolution: Luis Kossuth and the Hungarians, 1848–1849. New York; London, 1979.

[9] Подробнее см.: *Хаванова О.В.* К вопросу об отражении национального прошлого в венгерской публицистике 90-х годов XIX в. // Австро-Венгрия: интеграционные процессы и национальная специфика, 1867–1918. М., 1997. С. 142–150.

[10] *Matlekovics S.* Op. cit. P. 50–60.

[11] О корнях венгерской национальной идеологии в политической культуре XVIII в. см.: *Хаванова О.В.* Нация – отечество – патриотизм в венгерской политической культуре: движение 1790 г. М., 2000. Сопоставительный анализ генезиса и раннего этапа венгерского, чешского и польского национализма см.: *Ring É.* Államnemzet és kultúrnemzet válaszútján: A modern nemzetek születése Kelet-Közép-Európában. Bp., 2004.

[12] *Kohn H.* The Idea of Nationalism. N.Y., 1944; *Idem.* Nationalism. Its meaning and History. N.Y., 1966.

[13] В числе тех, кто в современной англоязычной историографии в рамках парадигмы Кона продолжает рассматривать венгерский национализм прежде всего как негативное явление, нередко сводя его к пропаганде идеи превосходства над другими народами, американский историк П. Шугар. См.: *Sugar P.F.* External and Domestic Roots of Eastern European Nationalism // Nationalism in Eastern Europe. Seattle (Wash.), D.C., 1969. P. 3–54; *Idem.* The More It Changes, the More Hungarian Nationalism Remains the Same // Austrian History Yearbook. 2000. Vol. 31. P. 127–155.

[14] Освободительные движения народов Австрийской империи: Возникновение и развитие. Конец XVIII в. – 1849 г. М., 1980.

[15] См., например: *Evans R.J.W.* Der ungarische Nationalismus im internationalen Vergleich // Nationalismen in Europa. West- und Osteuropa im Vergleich / Hrsg. von U. v. Horschhausen, J. Leonhard. Göttingen, 2001. S. 291–305.

[16] *Bíró F.* A felvilágosodas korának magyar irodalma. Bp., 1998. 117. old.

[17] Ratio educationis. Az 1777-i és az 1806-i kiadás magyar nyelvű fordítása. Bp., 1981. 76. old.

[18] *Melton J.V.H.* Absolutism and the Eighteenth-Century Origins of Compulsory Schooling in Prussia and Austria. Cambridge, 1988. P. 229.

[19] *Bíró F.* Op. cit. 128–129. old.

[20] *Csáky M.* Von der Aufklärung zum Liberalismus. Studien zum Frühliberalismus in Ungarn. Wien, 1981. S. 169.
[21] *Széchenyi I.* A magyar akadémia körül. Pest, 1842.
[22] *Szekfű Gy.* Nép, nemzet, állam. Válogatott tanulmányok. Bp., 2002. 312. old.
[23] Ibid. P. 371.
[24] *Хаванова О.В.* "Хунгарская" и "мадьярская" проекции венгерской нации в общественной жизни и системе образования в конце XVIII века // Славяноведение. 2003. № 4. С. 13.
[25] Подробнее о языковом аспекте закона см., например: *Evans R.J.W.* Language and Society in the Nineteenth Century: Some Comparisons // Language and Community in the Nineteenth Century. Cardiff, 1998. P. 397–424. На русском языке см.: История Европы. Т. 5: От Французской революции конца XVIII века до первой мировой войны. М., 2000. С. 430–431.
[26] *Контлер Л.* История Венгрии. Тысячелетие в центре Европы. М., 2002. С. 377–378.
[27] A Pallas Nagy Lexikona. XII. k. 71. old.
[28] *Ipólyi A.* A magyar szent korona és koronázási jelvények története és műéletrajza. Bp., 1886.
[29] *Péter L.* The Antecedents of the Nineteenth Century Hungarian State Concept: An Historical Analysis. The Background and the Creation of the Doctrine of the Holy Crown. 1965. P. 11–12 (рукопись).
[30] Подробнее на русском языке о теории святой короны см., например: *Гусарова Т.П.* Святая венгерская корона: теория и практика в XVI–XVII вв. // Средние века. М., 1995. Вып. 58. С. 163–170.
[31] *Bartoniek E.* A magyar királykoronázások története. Bp., 1939. 40. old.
[32] *Pálffy G.* Az elcsérélt kulcs // Magyar nemzet. 2004. 5. VI.
[33] Подробнее см.: *Хаванова О.В.* Нация – отечество – патриотизм... С. 42–54.
[34] *Timon Á.* A szent korona és a koronázás közjogi jelentősége. Bp., 1907. 13. old; *Idem.* Magyar alkotmény – és jogtörténet különös tekintettel a nyugati államok jogfejlődésére. Bp., 1919.
[35] *Eckhart F.* A szentkorona-eszme tortenete. Bp., 1941.
[36] Об анализе программного лозунга Ф. Толди "В прошлом – источник нашей силы", заимствованного из речи Б. Дизраэли ("The past is one of the elements of our power") см: *Dávidházi P.* "A múlt, hatalmunknak egyik elme": az irodalomtörténet használata Toldy jeligéje óta // Hatalom s kultúra. Plenáris előadások és kerekasztal vitaindítók. Jyväskylä, 2002. 5–32. old.
[37] *Dávidházi P.* A nemzeti nagyelbeszélés újjászületése: A narratív identitás műfajvándorlása irodalomtól tudományig // Nemzeti romantika és európai identitás. Janulmányok a romantikáról / Szerk. A. Cséve Bp., 1998. 155–199. old.
[38] *Toldy F.* A Magyar nemzeti irodalom története a legrégibb időktől a jelenkorig rövid előadásában. Pest, 1872–1873. 1–2. köt.
[39] *Tarnai A.* Szekfű és a "nemzetietlen kor" irodalomtörténete // Irodalomtörténeti Közlemények. 1960. 64. évf. 2. sz. 189. old.
[40] *Grünwald B.* A régi Magyarország, 1711–1825. Bp., 1888. 2 old.
[41] *Széchy K.* Gróf Gvadányi József, 1725–1801. Bp., 1894. 7, 11. old.
[42] *Beöthy Zs.* A magyar irodalom kis-tükre. Bp., 1920. 241–245. old.
[43] *Szalay L.* Magyarország története. Leipzig, 1852–1854. 1–6. kot.
[44] О научном наследии М. Хорвата см.: *Baár M.* The Intellectual Horizons of Liberal Nationalism in Hungary. The case of Mihály Horváth (1809–1878) // Nation-Building and Contested Identities: Romanian and Hungarian Case Studies. Budapest; Iaşi, 2001. P. 21–39; *Kontler L.* Historians from Periphery: William Robertson and Mihály Horváth // The Hungarian Quarterly. 2004 (Spring). Vol. XLV. № 173. P. 109–126.
[45] *Horváth M.* Magyarország történelme. Bp., 1871–1873. 1–8. kot.
[46] См., например: *Vardy S.B.* Modern Hungarian Historiography. N.Y., 1976. P. 35.
[47] *Szekfű Gy.* Op. cit. 93. old.
[48] A magyar nemzet története / Szerk. S. Szilágyi. Bp., 1892–1898. 1–10. köt.
[49] Ibid. 1. kot. 3–5. old.
[50] *Glatz F.* Nemzeti kultúra – kulturált nemzet, 1867–1987. Bp., 1988. 111-117. old. См. также: *Nagy P.T.* A húszás évek középiskola politikájának kialakulása // Századok, 2000. 134. évf. № 6. sz. 1313–1334. old.
[51] *Vardy S.B.* Modern Hungarian Historiography. N.Y., 1976. P. 62–63. См. также: *Hóman B., Szekfű Gy.* Magyar történet. Bp., 1927. I. köt. 10–11. old.

[52] “Три поколения” – заглавие знаменитой книги-памфлета Д. Секфю. См.: *Szekfű Gy.* Három nemzedék és ami utána következik. Bp., 1934.
[53] *Hóman B., Szekfű Gy.* Magyar történet. Bp., 1935. IV. kot. 366 old.
[54] A Pallas Nagy Lexikona. X. k. 829. old.
[55] *May A.J.* Op. cit. P. 348–349.
[56] *Thaly K.* Kossuth három vitéz őse és a család czimerlevele // Turul. 1894. 4. sz.
[57] *Szekfű Gy.* A száműzött Rákóczi. Bp., 1913.
[58] *Várkonyi A.* Thaly Kálmán és történetírása. Bp., 1961. 314. old.
[59] *Szekfű Gy.* Nép, nemzet, állam ... 38–39. old.
[60] Эссе было написано в 1952 г. для сборника трудов, посвященных 150-й годовщине со дня рождения Лайоша Кошута. См.: Emlékkönyv Kossuth Lajos születésének 150-dik évfordulójára. Bp., 1952. II. köt. 341–433.
[61] Цит. по: *Gerő A.* Az államosított forradalom: 1848 centenáriuma. Bp., 1998.
[62] Для сравнения см. анализ биографической литературы в ее связи с формированием национального самосознания во Франции XVIII в.: *Bell D.A.* The Cult of Nation in France: Inventing Nationalism, 1680–1800. Cambridge (Mass.); London, 2001. P. 109–125; *Хаванова О.В.* Этничность, нация, “любовь к стране” в Европе раннего Нового времени // Национализм. Новейшие исследования. М., 2002. С. 5–26.
[63] *Márki S.* Mária, Magyarország királynéja, 1370–1395. Bp., 1885.
[64] *Bodnár I., Gárdonyi A.* Bezeredj István, 1796–1856. Bp., 1918–1920. 1–2. köt.
[65] *Dávidházi P.* Op. cit.
[66] *Pór A.* Nagy Lajos, 1326–1382. Bp., 1890; *Fraknói V.* Hunyadi Mátyás király, 1440–1490. Bp., 1890; *Berzeviczy A.* Beatrix királyné, 1457–1508. Bp., 1908; *Schönherr Gy.* Hunyadi Crovin János, 1473–1504. Bp., 1894.
[67] *Fraknói V.* Erdődi Bakócz Tamás élete. Bp., 1889; *Idem.* Werbőczi István életrajza. Bp., 1899.
[68] *Ortvay T.* Mária, II. Lajos Magyar király neje, 1505–1558. Bp., 1914.
[69] *Marczali H.* Mária Theresia, 1717–1780. Bp., 1891.
[70] *Angyal D.* Késmarki Thököly Imre, 1598–1621. Bp., 1888–1889. 1–2. köt.
[71] *Szilágyi S.I.* Rákóczi György, 1593–1648. Bp., 1893; *Idem.* Felső-vadászi Rákóczi Zsigmond, 1622–1652. Bp., 1886; *Idem* II. Rákóczi György, 1621–1660. Bp., 1891.
[72] *Széchy K.* Gróf Zrínyi Miklós, 1519–1559. Bp., 1896–1902. 1–5. köt.
[73] *Acsády I.* Széchy Mária, 1610–1679. Bp., 1885.
[74] *Merényi L.* Herceg Eszterházy Pál nádor, 1635–1713. Bp., 1895.
[75] *Fraknói V.* Pázmány Péter, 1570–1637. Bp., 1886.
[76] *Erdélyi P.* Balassa Bálint, 1551–1594. Bp., 1899; *Császár E.* Ányos Pál, 1756–1784. Bp., 1912; *Morvay Gy.* Galántai Gróf Fekete János, 1741–1803. Bp., 1904.
[77] *Fraknói V.* Gróf Széchényi Ferenc, 1754–1820. Bp., 1902; *Zichy A.* Gróf Széchenyi István életrajza. Bp., 1896.
[78] *Márki S.* Horváth Mihály, 1809–1878. Bp., 1917; *Ferenczi Z.* Báró Eötwös József, 1813–1871. Bp., 1903.
[79] *Gerő A.* Modern Hungarian Society in the Making: The Unfinished Experience. Bp., 1995. P. 203–222.
[80] *Kidd C.* British Identities Before Nationalism: Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600-1800. Cambridge, 1999. P. 75. См. также: *Хаванова О.В.* Этничность, нация, “любовь к стране”...

С.А. Романенко

ИСТОРИЯ И ЭТНОНАЦИОНАЛИЗМ В ПОСТСОЦИАЛИСТИЧЕСКОМ МИРЕ: ЮГОСЛАВСКИЙ ВАРИАНТ (1980–1990-е годы)

ОСОБЕННОСТИ СТРУКТУРЫ ЭТНОНАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

"Человечество смеясь расстается со своим прошлым", – утверждал Карл Маркс, идеи которого попытались осуществить не только советские, но и югославские коммунисты. Однако история Югославии, созданной в 1918 г. в результате Первой мировой войны как Королевство сербов, хорватов и словенцев, потерпевшей поражение от Германии и ее союзников в апреле 1941 г., восстановленной коммунистами под руководством Йосипа Броза Тито в форме социалистической этнотерриториальной федерации в 1943–1945 гг. и просуществовавшей до 1992 г., не подтвердила правоту этого изречения. Оказалось, что расставание с прошлым – это вовсе не смех, а слезы и большая кровь. И далеко не всегда трагедия повторяется в виде фарса; в случае Югославии трагедия межэтнического конфликта 1941–1945 гг. повторилась в 1991–1996 гг. именно как новая трагедия.

В конце 80-х – 90-е годы пришла пора расставаться со многим из того, что совсем недавно еще казалось незыблемым. Но прошлое упорно не хотело сдаваться. Для обоснования своих этнотерриториальных притязаний конфликтующие стороны использовали данные гуманитарных и общественных наук – истории, правоведения (историческое государственное и естественное право), демографии, этнологии, лингвистики, культурологии. Именно в такие моменты с особой остротой встает вопрос о соотношении сторон в треугольнике "история – идеология – политика". В период распада многонациональных социалистических государств, каковой была СФРЮ, и во вновь образованных национальных независимых государствах история становится фундаментом новой (вернее – восстановленной) идеологии с господством традиции этнического национализма, а идеология, со своей стороны, вполне в традициях ушедшего в прошлое коммунистического режима, по-прежнему остается мощным регулятором массового, в том числе исторического сознания путем пропаганды. Но историческая наука испытывает воздействие не только идеологии, но и текущей политики. В угоду новым политическим классам в их глазах история "должна" была обосновать их притязания, а зачастую – и обелить преступления.

Как во второй половине XX в. в социалистических, так и в конце XX – начале XXI в. в постсоциалистических обществах и государствах историческая наука по-прежнему остается "важнейшим партийным делом". В угоду этноконфессиональным, классовым и геополитическим схемам, которые трактовались и трактуются как национальные интересы, делались и делаются тенденциозные выводы; закрывались, приоткрывались и вновь закры-

вались архивы; политическая цензура делала невозможным свободное обсуждение острых проблем. "Жертвой" политики и этнополитической мифологии стала даже хронология. Идеологические и национальные противоречия, проявлявшиеся и проявляющиеся в исторической науке, в полной мере сказываются и в подходе к перечню событий. Каждая из сторон стремилась и стремится представить свой вариант истории, свою политику как цепь непрерывных военных, политических и нравственных побед, поглубже спрятав поражения, страдания простых людей, моральное убожество и преступления "исторических" деятелей. Именно поэтому многие события просто не попадали в "перечень" – они сознательно либо предавались забвению, либо засекречивались. Или же их трактовка была весьма тенденциозна.

Подобное отношение к историческому сознанию и истории как науке было одновременно и одной из причин, и одним из последствий этнонациональных конфликтов в период, с одной стороны, распада многонациональных государств (СССР, СФРЮ), с другой – решения совпавших по времени исторических задач модернизации и транзиции. Наибольшей степени остроты и ожесточенности подобный конфликт достиг на югославском и постюгославском пространстве в конце 80-х – 90-е годы XX в. Впрочем, суть, причины и многие последствия этого конфликта не устранены до сих пор.

Как и когда зарождался конфликт? Был ли он предопределен? Какую же роль сыграло на разных стадиях конфликта в СФРЮ этноисторическое сознание? Могло ли оно стать не только конфликтогенным, но и конфликтопримиряющим фактором? Какова была степень ответственности не только политических классов, но и гуманитарной интеллигенции? В чем состояло отличие профессионального сознания историков, этнологов, политологов от массового обыденного этноисторического сознания? Ведь произошедшее в южной части Средней Европы (Западных Балкан) только подтверждает известное изречение о том, что войны сначала рождаются в головах.

С середины XIX в. в южной части Средней Европы на Балканах шел активный процесс самоопределения народов, принадлежавших к разным крупным полиэтничным общностям – славянской, германской, угро-финской. Каждый из относящихся к ним народов неизбежно рассматривал себя как неотъемлемую часть более крупной общности, исторически раздробленной государственными границами[1]. Осознание этой принадлежности было (хотя и с различной степенью интенсивности в разное время и в разных обстоятельствах) неотъемлемой частью национального самосознания каждого народа, служило психологическим и идеологическим обоснованием легитимности требования национального самоопределения и этнотерриториальных притязаний. В этом состояло одно из существеннейших отличий процесса национального самоопределения в южной части Средней Европы от Западной, не говоря уже о том, что он начался гораздо позже и в иной исторической обстановке.

Разные среднеевропейские и балканские народы, часто жившие на одной территории, объективно препятствовали политическому самоопределению друг друга в соответствии с классическим принципом XIX в. "одна территория – одна нация – одно государство". Отличительной чертой южной части Средней Европы как региона запаздывающего развития, с одной стороны, и долговременного совместного проживания разных этносов при

отсутствии четких границ этнических территорий – с другой, было иное содержание этого принципа. Он воспринимался как принцип "один этнос – одна территория – одна конфессия – одно государство". При этом было широко распространено отождествление понятий "нация" (в гражданском смысле) и "национальность", т.е. этнос. В сознании народов южной части Средней Европы, бóльшую часть своей истории проживавших в полиэтничных "государствах национальностей", моноэтничное государство-национальность превратилось в идеальную цель. На Балканах утвердился тип не полиэтничного государства-нации, а моноэтничного государства-национальности. В этом и кроется одна из причин многочисленных межэтнических и межгосударственных конфликтов в данном регионе. Модель государства-национальности часто увязывается с "особым" – национальным или региональным – путем социального и экономического развития как возможной альтернативой западноевропейской "цивилизации" и политической культуре.

Общеславянское сознание всегда было важным элементом национального сознания всех славянских народов, многие из которых на протяжении большей части своей истории боролись за свое существование и суверенитет, в том числе и за свободу национального самоопределения. Однако оно никогда не было исключительно "прогрессивным фактором", который якобы не входил в противоречие с этническим самосознанием и интересами каждого отдельно взятого славянского народа и процессом его самоопределения (причем однозначно "прогрессивным" на всех этапах его развития элементом). На определенных этапах развития каждого славянского народа, как и славянской общности в целом и ее региональных разновидностей, общеславянское сознание как более архаичное, мифологизированное, основанное на этнических стереотипах, консервативное по своей сути не только не способствует развитию национального сознания, но и препятствует ему. Отсюда кризисы "славянской идеи", в ходе которых национальное сознание каждого народа заново перерабатывает свой "славянский" компонент, находя ему в своей внутренней структуре новое толкование. При этом возникали теории, пытавшиеся представить полиэтничную общность как единый и единственный субъект государственного права и политических отношений. Возникают и теории, пытающиеся представить полиэтничную общность как единый субъект государственного права и политических отношений.

Общеславянское сознание тесно переплеталось с собственно этническим сознанием каждого славянского народа, уходило своими корнями в их этногенез. Но уже с XIX в. славянская полиэтничная общность состояла не только из отдельных этносов, но и из формировавшихся наций, стремившихся к обретению политического суверенитета. Самосознание славянской общности опиралось на общность происхождения, родство языков, некоторых элементов культуры. Особенно близкими были друг к другу славянские народы, относившиеся к одной из региональных ветвей – восточной, западной и южной. Однако "общность судьбы" имела место далеко не всегда, отсутствовало сознание общности истории, не было и общей государственной, экономической и конфессиональной идентичности.

В соответствии с расселением славянских народов в Восточной, Юго-Восточной и Средней Европе сложилось несколько региональных вариантов

(типов) славянской идеи: восточноевропейский – панславизм (русские, украинцы, белорусы), балканский – югославизм (Юго-Восток Европы – болгары, сербы, черногорцы, отчасти хорваты, словенцы и македонцы) и среднеевропейский – австрославизм (поляки, чехи, словаки, хорваты, словенцы и русины). В то же время нельзя не заметить, что по ходу истории вследствие произошедших во второй половине XIX – начале XXI в. событий и процессов некоторые народы изменили свою региональную идентичность (например, словенцы, хорваты, в некоторой степени украинцы).

Основой *югославизма* было этническое родство. Его идеи проявлялись в основном в исторической, политической, культурной формах сознания. Сложнее говорить о лингвистическом сознании, поскольку, несмотря на наличие некоторых общих грамматических принципов и в значительной степени общего словарного запаса, каждый народ отождествлял название языка лишь со своим этнонимом. Югославизм существовал в основном как политическое течение на уровне идеологии, и политическая идеология национального движения каждого народа абсолютизировала факт этнического родства в своих собственных интересах. Что же до общности территории, то, как показывает исторический опыт, она не может считаться основной характеристикой этнической общности.

Югославизм в своем развитии (так же как и узкий этнический хорватский и сербский радикальный этнический национализм) в разные периоды принимал разные исторические формы. Существовали также неизбежные национальные (между хорватским и сербским) и региональные отличия (Далмация и Славония) трактовки югославизма.

Австрославизм признавал возможность сохранения Австро-Венгрии при проведении реформ, югославизм был ориентирован на ее развал и создание новой государственности на границе регионов на основе этнической близости. Государственно-региональная близость заменялась этно-регионально-государственной. Это означало изменение региональной идентичности словенцев и хорватов, ощущавших свою принадлежность к западным славянам и Средней Европе, а также вело к изменению границ региона, что и произошло после окончания Первой мировой войны и распада Австро-Венгрии.

Было бы ошибкой искать у всех славянских народов какой-то единый подход к "славянской идее". Его не существовало и не могло существовать. В соответствии со своими интересами политики восточноевропейского ареала либо уповают на "славянскую идею", либо отвергают ее. Одни видят возможность сохранения если не политических, то культурных связей с Россией; другие, наоборот, стремятся противопоставить объединение славянских народов русскому – "славянскому" и "православному" – государству.

Вопрос о взаимоотношении таких терминов и явлений, как *панславизм и славянофильство* на различных этапах их развития чрезвычайно сложен и относится к числу наиболее дискуссионных в отечественной историографии. Не вдаваясь в обсуждение этой проблемы, выходящей за рамки данной статьи, заметим, что нам представляется вполне корректной точка зрения российской исследовательницы М.Ю. Досталь. Она полагает, что славянофилы были сторонниками "духовно-культурной славянской взаимности, причем преимущественно православных славян", которые выступали за свободное и

равноправное политическое бытие славянских народов. Панславизм же трактуется как политическое объединение славян под эгидой России[2].

В новом контексте неизбежно возникает вопрос, что понимать под самоопределением? Создание каждым отдельно взятым народом своего моноэтничного государства? Совместную борьбу за право на самоопределение нескольких родственных народов при признании их этнической индивидуальности и суверенитета каждого из них в рамках полиэтничной общности как субъекта государственного права? Борьбу за существование некоего единого в этническом, политическом, государственно-правовом отношении целого? Поэтому представляется важным выявить, не противоречили ли друг другу собственно национальные и общеславянские идеи, как увязывались между собой югославистский и австрославистский варианты общеславянского сознания[3].

Национальное самоопределение (политический лозунг, правовой принцип, стадия в этнополитическом развитии) является отражением в идеологии и психологии синтеза этнического и политического сознания. Но самоопределение вовсе не сводится только к факту провозглашения независимости и созданию национального государства, охватывающего территорию компактного проживания этнической общности, составляющей на ней большинство населения. Понятие политического самоопределения объемнее государственного самоопределения. Оно включает в себя не только создание органов государственной и судебной власти, представительных учреждений, но и политических партий, национальных движений, электората, формирование сознания. Национальное самоопределение – это и идеологический, и этнопсихологический процесс, обладающий длительной исторической протяженностью и имеющий у разных народов Европы хронологические, национальные и региональные отличия.

Распад СФРЮ объективно означал для сербского народа известную утрату своего положения в международном сообществе. В одночасье он оказался без государства, которое считал своим, с новыми, трудно воспринимаемыми границами, без традиционных союзников и партнеров, лицом к лицу с новыми национальными государствами других народов, которые не забыли нанесенных им в недалеком прошлом обид. Все это не могло не породить у сербов чувства оскорбленности, униженности, национального поражения, одиночества, чувства угрозы национальному существованию. Чтобы преодолеть сложившиеся психологические комплексы и идейные стереотипы, необходимо было новое мировоззрение и мироощущение, новые концепции национальных интересов и национальной безопасности. Перед Сербией встала задача обретения нового самоопределения, осознания своих новых и реальных национальных интересов и возможностей в условиях утраты старых и поиска новых союзников на новых основах в новом мире. Вместе с тем над значительной частью сербского правящего класса (да и в массовом сознании) довлели и по сей день довлеют традиции и идейно-психологическая инерция, которые тянут к объективно невозможной ныне политике прошлого. Психолог И.Ю. Киселев рассматривал “самоопределение” как элемент психологического процесса “адаптации ... к новым условиям”, который еще далеко не завершен[4]. (Эти черты, кстати, сближали сознание как правящих “элит”, так и значительной части населения России и Сербии.)

В отличие от сербов для хорватов и словенцев распад СФРЮ означал обретение национальной свободы, которая была целью национальных движений этих народов с середины XIX в.

Двойственность и "расщепленность" политического сознания переходного периода отмечает тот же И.Ю. Киселев. "Мы являемся свидетелями не только раскола гражданской и этнической идентичности, но и "расщепления" идентификационных моделей двух поколений. Нация освобождается от стереотипных идей во внутренней и внешней политике", – пишет он. К негативными последствиям "доминирования этнической идентичности" ученый относит "нарциссизм малых различий", этнические конфликты, центробежные тенденции во внутренней политике, регресс в международных отношениях; доминирование гражданской идентичности в идентификационной матрице ведет в нашем случае к неадекватному пониманию роли и возможностей Сербии (или Югославии, состоящей из Сербии и Черногории) в системе международных отношений"[5].

Наблюдается парадоксальная картина: в процессе модернизации и в какой-то степени для ее обоснования возрождается по сути или используется по форме этноплеменное и конфессиональное сознание. Более того, возвращение сознания в прошлое используется в качестве одного из рычагов развития в экономике. "Этнонациональная модель" экономики – обоснование места своего вновь созданного государства на мировом рынке, национализм (этнический или государственный) в данном случае отражает требования нового социума, этноса и государства на мировом рынке и в мировом политическом сообществе. В момент, когда необходимо сотрудничество с другими государствами и народами, возрождался именно конфронтационный, конфликтный тип сознания, служивший фундаментом не реинтеграционных, а дезинтегарционных процессов и закреплению сложившегося после распада СФРЮ и войн 1991–1995 гг. положения. При этом часто происходит совершенно неоправданное отождествление племени и этноса с цивилизационной, культурной, конфессиональной и политической общностями, что прямо ведет к требованию совпадения государственных границ с этноцивилизационными, что, в свою очередь, рассматривается как обретение "исторической справедливости".

Часть населения произвольно выбирает в прошлом объект – период в истории или народ, – достойный подражания и обожания, и начинает его абсолютизировать, метафизически вырывая из исторического, географического и культурного контекстов. "Народ" (в традиции германской философии XVIII – начала XIX в.) наделяется некими неизменными вечными чертами, качествами и "духом", ему отказывают в развитии. Широкое распространение получил сейчас так называемый цивилизационный подход, неправомерно отождествляющий такие принципиально разные, хотя и взаимосвязанные явления и понятия, как национальное и региональное самосознание, конфессиональная принадлежность, культура и цивилизация[6]. Стремясь к воссозданию "величия" своего этноса и его государства, носители этой идеи добиваются прямо противоположного результата.

В XIX–XX вв. перед хорватским национальным движением стояла та же историческая задача, что и перед сербским, – осуществить свое стремление к национальному самоопределению, в частности добиться политического, а

по возможности и государственного, объединения своих этнических территорий, национального освобождения. Белград и Загреб стали соперниками в борьбе за первенствующую роль в том возможном объединении южных славян. Поэтому и задачи, и идеология национальных движений обоих народов по своей сути и идеологическим формам, по структуре однотипны, обусловлены особенностями социального и этнического развития народов, процессом национального самоопределения. Но надо иметь в виду, что в ходе истории изменялись и внешние обстоятельства, и сами эти народы. Лучшие умы обоих народов сумели это понять и расстаться с возникшей в XVIII–XIX вв. в германской науке теорией неизменного "народного духа". Вот что говорил, например, один из самых известных хорватских писателей, номинировавшийся в 1964 г. на Нобелевскую премию по литературе, Мирослав Крлежа: "Народы в истории не являются чем-то неизменным ни нравственно, ни физически, и не надо их идеализировать ни абстрактно, ни в принципе как единые и цельные организмы, которые сохраняются в пространстве и во времени по неизменным законам. Народы постоянно изменяются, и наши народы (т.е. народы Югославии. – *С.Р.*) – не исключение"[7].

КОНФЕССИЯ = ЭТНОС? ЭТНОС = ЯЗЫК?

В конце 1980-х – 1990-е годы на территории Хорватии, Боснии и Герцеговины произошло столкновение двух типов: во-первых, это было столкновение национальных движений трех этнически родственных народов, проживавших на одной территории в процессе национального самоопределения; во-вторых, это был и межгосударственный конфликт, происходивший в сложных условиях распада одного многонационального государства и возникновения нескольких новых независимых государств. В то же время конфликтующие этносы до недавнего времени – примерно до середины XIX в., когда стала постепенно накапливаться конфликтная масса, – "принадлежали к различным в своей основе неконфликтующим этническим типам, что способствовало заимствованиям в культуре (и сотрудничеству в политике)"[8].

"Сознание, восходящее к архаичным или примитивным состояниям, склонно к замене истории этногенезом", – справедливо заметил П. Матвеевич[9]. В исторической кроатистике давно идет спор вокруг четырех концепций этногенеза хорватов – славянской, иранской, готской и тюркской (аварской). Каждая из них имеет свои сильные и слабые стороны, однако эта полемика вряд ли когда-либо закончится, поскольку данные науки – лингвистики, археологии, этнологии и т.д. – недостаточны для вынесения окончательного вердикта в пользу какой-либо одной из зачастую идеологизированных гипотез[10]. Однако помимо корректности или некорректности научных аргументов в определенные исторические периоды та или иная концепция этногенеза получала и получает поддержку, исходя из политической ситуации.

История возникновения и развития хорватского и сербского языков очень сложна и является предметом как ожесточенных научных споров, так и политических спекуляций. Оба языка возникли в одно и то же время на одной лингвистической основе, зачастую развивались на одной и той же территории с совместным или чересполосным проживанием хорватов и сербов

при наличии множества местных диалектов. В период с середины XIX до конца XX в. по политическим мотивам, исходя из принципа "один язык – одна нация – одно государство", их пытались объединить в один язык и дать ему общее название – сербскохорватский или хорватскосербский (венское Литературное соглашение 1850 г. и новисадское Соглашение о языке и правописании 1954 г.). Это вызывало сопротивление с обеих сторон, как в XIX, так и в XX в., поскольку лингвистическое сознание является важнейшей составной частью национального самосознания каждого из этих народов. После распада СФРЮ в 1991–1992 гг. самоназвания сербского и хорватского языков в соответствии с этническим и политическим самосознанием утвердилось окончательно[11]. Стремление к национальному самоопределению выражается не только в создании независимых национальных государств, но и в дальнейшем усилении этнорегиональных особенностей диалектов и формировании языков. Впрочем, процесс развития южнославянских языков еще не завершен и вполне возможно формирование новых языков, например, боснийско-мусульманского (босняцкого) и черногорского. Но сейчас предсказать грядущие результаты протекающих ныне сложных этнолингвистических процессов невозможно[12].

Широко бытующее мнение, что главное различие между хорватами и сербами сводится лишь к тому, что носители одного языка стали представителями разных этносов, а затем и наций, на основе конфессиональной принадлежности, исторически неверно. Влияние религии как формы сознания, конфессионального самосознания и церкви как формы идейной, политической и экономической организации на формирование хорватского и сербского этносов, и впоследствии наций бесспорно. Как справедливо полагает в общем историческом контексте хорватский этнолог Й. Кумпес, "нельзя утверждать, что религии создавали этнические общности (т.е. выполняли этнообразующую функцию. – *С.Р.*), но в конкретный исторический момент в определенных условиях они действовали как своеобразный побудительный фактор и конституирующий элемент культурного существования"[13].

Роль католицизма у хорватов и роль православия у сербов в процессе формирования этнического и национального самосознания не была одинаковой. У сербов православная религия в гораздо большей степени выполняла этнообразующую функцию, а церковь – национально-политическую, поскольку сербы после поражения своего средневекового национального государства (в 1389 г. в битве на Косовом поле) в течение нескольких веков жили не только в иноэтничных, но и в иноконфессиональных государствах – Австрийской и Османской империях. При этом для большого числа сербов новой основой идентичности – хотя часто только формально – стала православная религия, а история своего этноса и государства стала отождествляться с этногенезом, что характерно для сознания, восходящего к архаичным формам. Отсюда и распространенность архаичных форм "пансознания" – "суперэтнического" общеславянского и конфессионального, причем славянская полиэтничная общность часто совершено неоправданно отождествляется с православной[14]. Для хорватов Австрийская империя (как и средиземноморские государства, на территории которых они проживали в средние века) не была иноконфессиональной. В отношениях с османами и католичество, и православие выполняли этнозащитную и этнодифференцирую-

щую функции. Обе эти функции, особенно последняя, имели большое значение и в отношениях между сербами и хорватами, в особенности, когда началась завершающая стадия формирования этносов и наций у народов, проживавших совместно на одной территории. Конфессии выполняли и этноконсолидирующую (объединительную) функцию в процессе преодоления субэтнического и локального самосознания при формировании общехорватского и общесербского национального самосознания. При этом, как отмечал российский исследователь В.И. Фрейдзон, идеологи хорватского национального движения долго не включали конфессию в число основных характеристик своей нации[15].

Всю сложность формирования этнонимов в ходе исторического развития, в котором играли роль миграции, обычаи, конфессиональная принадлежность, а также взаимоотношения между сербами и хорватами, показывает эволюция термина "влах". Хорваты и сербы так называли румын из Баната. После окончательного разгрома Сербии (1459) большое количество православных мигрантов в Боснии, Хорватии и Венгрии, несмотря на их реальные этнические корни (валашские, сербские, болгарские и т.д.) начали считаться сербами. Еще Вук Караджич в начале XIX в. заметил, что термин "влах" переносится на сербов и на православных вообще. Он же заметил, что в Боснии и Герцеговине мусульмане и католики называли православных "влахами". Современнные хорватские ученые считают несколько иначе: боснийские мусульмане называли влахами всех христиан, независимо от их принадлежности к православной или к католической церкви. Но хорватские ученые, в отличие от сербских, полагают, что название "влах" не полностью было тождественно этнониму "серб"; хотя большая часть потомков прежних православных влахов под влиянием Сербской православной церкви до конца XIX в. приняли и сербскую идентичность, эту более позднюю ситуацию не корректно без оговорок проецировать на более ранний период истории. Перенос названия с романского на славянское население связан с социальным положением влахов в средневековых хорватском и сербском государствах. Влахи в Средние века были мигрирующим населением номадного характера. Во второй половине XIX – начале XX в. термин "влах" использовался хорватскими политиками и публицистами национально-радикального направления в качестве синонима этнонима "серб" для того, чтобы подчеркнуть отсутствие сербов в Хорватии и, следовательно, отрицания их политических и национальных прав. Эта традиция была воспринята частью хорватских ученых и публицистов и использовалась ими для тех же целей во время войны 1991–1995 гг.

Будучи неотъемлемым компонентом этнического сознания и самосознания и у хорватов, и у сербов, конфессиональное сознание, вступая в контакт с иными формами сознания, выполняло у этих народов в разных обстоятельствах в разные исторические периоды и по отношению к разным соседним народам различные функции – этнообразующую, этноконсолидирующую, этноинтегрирующую (в полиэтничной общности регионального и цивилизационного характера), этнозащитную и этнонаступательную (ассимиляция), этнонивелирующую и этнодифференцирующую (в особенности в полиэтничных и многонациональных государствах). При этом оно испытывало на себе и их обратное воздействие, будучи тесно связанным с образованием и

развитием национальных языков, культуры, мировоззрения, а также осознанием принадлежности индивидуума и этнической общности к историко-географическому региону и цивилизации. Конфессиональное самосознание могло способствовать и зарождению межэтнических конфликтов, и их предупреждению и сглаживанию.

Особая ситуация сложилась в Боснии и Герцеговине, где сформировалась особая этноконфессиональная общность и ныне формируется нация – босняки (боснийские мусульмане). Религиозная чересполосица в средние века облегчила проникновение ислама в Боснию и Герцеговину после османского завоевания. Босния и Герцеговина дольше других южнославянских территорий находились под властью Османской империи. Исламизация привела к тому, что этническое самосознание населения Боснии и Герцеговины в Средние века стало весьма неопределенным, а мусульманская конфессия – одним из главных этнодифференцирующих и этноинтегрирующих факторов. Со временем слово "мусульманин" из конфессионима превратилась в этноним. Говоря об "исламизации" надо, безусловно, учитывать, что этот термин в исторической перспективе не нес в себе той отрицательной нагрузки, которую зачастую в него вкладывают современные политики, да и некоторые ученые. Мироощущение средневекового человека принципиально отличалось от современного. Поэтому можно выделить несколько причин принятия ислама частью славянского населения. Это были и материальный интерес, административный произвол, и "простота" и доступность ислама по сравнению с христианством. Более того, в XV–XVI вв. переход из католицизма в ислам или наоборот не был чем-то необычным и не вызывал всеобщего осуждения, а господство ислама как государственной религии не вело к жесткому подчинению ему других конфессий[16]. В то же время и православное, и католическое духовенство играло значительную роль в формировании национального самосознания и национальной идеологии.

Исламизация славян привела к резкому культурному и политическому размежеванию в среде местного населения. Уже в XIX в. боснийские мусульмане ощущали себя особой этнической общностью (национальностью, народом) по отношению как к иноверцам, так и прочим мусульманам. Они называли себя "бошняци" (серб.-хорв.-босн. – *С.Р.*), когда хотели подчеркнуть свое этническое отличие от других мусульман[17]. (Сейчас в качестве этнонима этой части населения Боснии и Герцеговины используется термин "босняк".)

Язык, использовавшийся в мусульманской художественной литературе и публицистике, имел свои особенности. Существовала так называемая арабица – арабская азбука со знаками, необходимыми для обозначения некоторых звуков сербского и хорватского языков. В язык достаточно активно проникала арабская и турецкая лексика[18]. В XIX в. "арабицей" на сербском и хорватском языках, который боснийские мусульмане стали называть "боснийским", стали печататься книги. Он еще в XIX в. стал особой гордостью боснийских мусульман, поскольку именно язык в соответствии с представлениями того времени был основной чертой и этноса, и нации. При этом боснийско-мусульманская культурная среда не порвала полностью связей со славянской культурой. Например, поэзия боснийских мусульман строилась во многом по тем же сюжетам, что и сербская, но героями произведений высту-

пали приверженцы ислама. Вместе с тем в ней использовались и образы восточной поэзии и мифологии[19]. Разговорный же язык был общим для сербов, хорватов и мусульман, имевший и имеющий в Боснии и Герцеговине не только одинаковые черты с сербским и хорватским языками, но и существенные отличия от них.

Соглашаясь с тем, что религия являлась обязательным компонентом этнического самосознания, исследователи расходятся в трактовке ее роли в процессе этногенеза. При этом необходимо подчеркнуть, что не существует какой-либо вневременной и универсальной модели роли религии и церкви вообще и определенной конфессии в формировании этнической общности (национальности, народности и нации) и становлении этнического (национального) государства.

Роль и место как религиозного сознания вообще, так и конфессионального самосознания этнической общности тесно связаны с процессом национального самоопределения, с изменением представлений о конфессиональной и этнической индивидуальности, государственном самоопределении и региональном самосознании. В период поисков новых форм и сути самоопределения в истории каждого народа (в особенности народов, переживших распад полиэтничных и многонациональных государств, в которых они выполняли "государствообразующую" функцию, а также утративших свои социальные ценности, что воспринимается как утрата этнической и государственной индивидуальности), этноисторическое сознание, одним из самых существенных элементов которого является сознание религиозное и конфессиональное, начинает выполнять не присущие ему функции как в политическом сознании, так и в общей структуре сознания.

Споры о событиях и процессах тех лет идут до сих пор, колеблясь между двумя очень схожими крайностями: сербы считают хорватов "окатоличенными" сербами, а хорваты сербов – православными хорватами. Существовала и существует совсем уж максималистская точка зрения, отрицающая само существование соответственно либо сербов, либо хорватов в ряде районов их совместного проживания. При этом сербы в большей степени отождествляли национальную и конфессиональную принадлежность, что подчеркивалось самим названием Сербская православная церковь. Это вело к возникновению в национальном сознании жесткой привязки "одна территория – одна национальность – одна конфессия – одно государство". Постулат о противоборстве православия с католичеством, об исторической роли сербов в этой борьбе стал в центре сербской государственной идеи.

В хорватском национальном сознании подобная жесткая привязка этнической и конфессиональной принадлежности также имела место, что было характерно для развития сознания большинства, если не всех, народов Европы. Но все же из хорватской среды вышли два известных поборника примирения церквей и хорватского русофильства – Юрай Крижанич в XVII в. и Йосип Юрай Штроссмайер в XIX в. Если же говорить в целом об отношении к России сербского государства и хорватского национального движения во второй половине XIX – конце XX в., то оно характеризовалось не романтическими представлениями о "славянской идее", "православном братстве" или "противостоянии Западной и Восточной церквей", а вполне реальными и мирскими политическими интересами Белграда и Загреба[20].

Трактовка соотношения этнического и конфессионального самосознания все больше ставилась в зависимость от политической позиции, что подтверждается проведенным выше сопоставительным анализом взглядов по данной проблеме различных – по национальности и по идеологии – политических партий. Это происходит в условиях, когда этническая общность становится субъектом политических отношений и интенсифицируется процесс национального самоопределения.

Югославизм XIX – начала XX в. в известной мере был, среди прочего, попыткой не дать разгореться межконфессиональному конфликту на фоне межэтнических противоречий в процессе формирования наций и национального самоопределения. Его приверженцы выступали против отождествления национальности с конфессиональной принадлежностью. В тот исторический момент это дало возможность смягчить острые сербско-хорватские противоречия в Хорватии, Славонии и Далмации. Но, как показала история созданного в 1918 г. единого югославянского государства, это принесло лишь временный эффект. Югославизм, как идея национального единства сербов, хорватов и словенцев (босняки и черногорцы не воспринимались идеологами различных вариантов югославизма как отдельные этносы), частично совпав в XIX – начале XX в. по направленности с процессом национального самоопределения, оказался иллюзией и с точки зрения этноконфессиональных отношений.

МИФ, МИРАЖ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?

В последний период существования СФРЮ и в новосозданных постюгославских государствах мифы не только возродились и, как в свое время идеология, отвлекают от подлинной истории и действительной реальности, но и образовали странные смешения – дореволюционных, "титовских" и "посттитовских" мифов". Эти "старо-новые" мифы, прежде всего историко-этно-политические, выполняли и выполняют несколько функций: поддержки, самоидентификации, ориентации, размежевания (иными словами, нового самоопределения этносов и социумов), а также компенсации и защиты ("психотерапевтическая функция", помогающая пережить тяжелые потрясения). Они же активно используются для манипулирования политическим сознанием.

Однако мифы, может быть, и являются "обезболивающим", но отнюдь не лекарством, способствующим выздоровлению. Самоопределение на мифологической основе и идеализации прошлого в исторической перспективе ведет только к новым катастрофам. Это объясняется не только изначальным отрывом мифов от реальности, но и значительной степенью конфликтогенности, свойственной прежде всего этнополитическим мифологемам, функционирующим в "черно-белом варианте" по принципу "мы – они", "свой – чужой". "Этнические конфликты, локальные войны, государственный и антигосударственный терроризм – вот те "дрожжи", на которых поднимается современное мифотворчество"[21]. Трагическая история распада СФРЮ военным путем полностью подтверждает это.

С попытками нарисовать картину "величия" своей нации в прошлом и объяснить это величие конфессиональной принадлежностью связана

традиционно-консервативная тенденция в национальных историографиях. Для нее характерны стремление к "геополитическим исследованиям", основанным на выпячивании этнополитического и конфессионального сознания, отождествление интересов народа, составляющего большинство, с интересами других народов в рамках полиэтничного государства, стремление к созданию моноэтничного и однородного в социальном отношении государства, представление о неизменности психологии и идеологии этносов и интересов государств, создаваемых ими в ходе истории, абсолютизация отдельных, произвольно выхваченных из исторического контекста периодов истории, связанных, по их представлению, с "величием" своего этноса и государства в неизменных границах. Причем это проявляется не только в подходе к истории "своего" народа или государства, но и в подходе к истории и современному развитию народов и государств, которые они считают родственными в этническом отношении и союзными в политическом. Последователи этого направления рассматривают этническую общность как единственный или первейший субъект права и придают решающую роль исключительно "внешнему фактору" в "развале" СФРЮ ("заговор против православного славянства", против "православных государств – Сербии и России").

От наследия прошлого не смогло освободиться не только обыденное массовое, но и в значительной мере профессиональное научное сознание, не говоря уже о политическом. Очень часто (особенно в среде политологов и журналистов) приходится сталкиваться с исторически некорректными схемами, "моделями", историческими аналогиями, упрощенно понимаемой "цикличностью", пришедшей на смену "формационной теории". На смену "марксизму-ленинизму" с его претензиями на универсальность приходят поиски новых "ключей", пригодных решать "все проблемы всех времен и всех народов". Широко распространились такие приемы, как перенос в социальные и гуманитарные науки логики, понятий, методов и приемов из естественных и технических наук. К этому добавилось и возрождение популярных в прошлом попыток анализа современной международной ситуации с точки зрения "геополитики", безраздельно принадлежащей прошлому. Из нее пытаются сделать современную "науку наук", которая, подобно "марксистско-ленинской философии" стала бы всеобщей "отмычкой" для простого и быстрого "решения" всех конфликтов и объяснения всех, в том числе и исторических и этнических процессов. При этом часто некритически переписываются исследования геополитиков прошлого, которые имели иную основу и в той или иной мере соответствовали периоду конца XIX – начала XX в. На этом основании (при слабом знании и понимании истории, или ее сознательном искажении) априорно выдаются "рецепты" решения современных, сущностно и качественно иных проблем современности. И это "геополитизирование" является одной из разновидностей, с одной стороны, наукообразия, с другой – новой мифологизации.

Существующее сходство в принципах функционирования научного знания и мифологем создает питательную среду для создания новых, прежде всего наукообразных – политических и исторических – мифов. А этот тип мифов стал неотъемлемым инструментом политического манипулирования настроениями населения, на чем, в свою очередь, основываются "политические технологии"[22]. Все это вместе взятое дает представление о том, с

какими трудностями пробивает себе дорогу неидеологизированное и немифологизированное научное знание в сознании постюгославских обществ и этносов.

В этом контексте надо особо упомянуть три особенно часто мифологизируемых базовых политико-правовых принципа, лежащих в основе идеологии национальных движений народов Средней Европы – национальный принцип, историческое государственное право и естественное право. Под *национальным принципом* понимается право каждого народа пользоваться родным языком в суде, школе и органах управления. *Историческое государственное право* – это представление о том, что современные народы и государства являются наследниками, правопреемниками и продолжателями традиций средневековых феодальных государств. *Естественное право* – это право каждого народа на национальную свободу, равноправие с другими, суверенитет и территориально-политическое единство.

Особенностями политического мифа являются: мифологизации в основном реальных людей и событий настоящего или недавнего прошлого; создание мифов по преимуществу нашими современниками, хотя многие этнополитические мифы (например, национальная – сербская, хорватская или иная другая – "идея") достаются и "по наследству"; наукообразие; распространение главным образом через СМИ. Необходимо также отметить, что политический и этнополитический мифы в значительной мере дегуманизированы, поскольку "внушают человеку мысль, что его индивидуальная жизнь ничтожна по сравнению с теми задачами, которые стоят перед партией и государством" и нацией. Эти особенности современных политических мифов превращают их в удобное орудие управления коллективным сознанием, в особенности в момент, когда по мнению властей общество нуждается в консолидации на основе противопоставления "свои – чужие"[23].

Весь комплекс идей, свойственный как бывшей "государствообразующей" этнической общности, так и бывшим неполноправным народам, группируется вокруг нескольких достаточно простых мифов, воспринимаемых обыденным массовым (а зачастую, к сожалению, и "элитарным" – как политическим, так и профессиональным!) сознанием как подтвержденная наукой истина:

– об исконности этнической культуры и языка, об этнической преемственности и об автохтонности народа на данной территории;

– о максимальной древности и максимальных размерах этнической территории;

– об этнической семье (в том числе различные формы панславянской идеологии);

– о славных предках;

– о заклятом враге;

– о народе, выстрадавшем свое право на независимость;

– о национально-освободительной борьбе, сбросившей иго имперской зависимости;

– о наличии у народа богатой истории борьбы за свою государственность (в том числе и после утраты этой государственности);

– о тождественности образования национального (моноэтничного) независимого государства и свободы и демократии;

– о тождестве этнической, государственной и экономической общностей;

– о тождестве рыночных отношений и демократии;

– о конфликтопримиряющей роли рыночных отношений после краха распределительной экономики и др.[24]

Все эти и иные идеи, мифы, предрассудки, этнические стереотипы, "фобии", "филии", иллюзии и иные содержательные и структурные образования, в которых присутствует преимущественно негативный образ "соседа", "брата" или "чужого", вносимые извне в человеческое сознание, в политической практике, когда количественно и качественно их критическая масса начинает определять работу индивидуального и массового сознания, ведут к погоне за миражами и химерами, к построению утопий, в том числе и этнонационалистических. Этноцентричная картина мира легко приводит к тому, что история рассматривается по преимуществу в категориях не исторической науки, а политики и внешнего "заговора" против "своей" нации (этноса).

В современной российской этнополитологии этнонационализм часто рассматривается как результат намеренного "конструирования". Следовательно, и национальные конфликты, возникшие на постюгославском (как и постсоветском) пространствах в посткоммунистический период трактуются не как закономерный результат исторического процесса национального самоопределения, а исключительно как результат манипулирования массой населения со стороны "недобросовестных" политиков. При этом часто ставится знак равенства между национальным самоопределением и сепаратизмом. Подобный подход, хронологически совпавший с распадом СССР и обострением межнациональных проблем в Российской Федерации, во многом определил и оценку российским экспертным сообществом событий в СФРЮ и на постюгославском пространстве[25].

Между тем мировосприятие и структура самосознания балканских народов, в том числе и некогда входивших в состав единого югославского государства, отличалась и до сих пор отличается и от российского, и от западноевропейского, и от североамериканского. Политическая жизнь (в современном смысле этих слов) на Балканах, где многие народы живут смешанно или чересполосно, не имеют "своей" "чистой этнической территории" и долго не имели своей национальной государственности, с середины XIX в. возникла и развивается прежде всего в форме национальных, а не социальных движений. А окружающий мир народами региона воспринимается прежде всего в этнических категориях. Поэтому этнический национализм на Балканах – естественная, исторически обусловленная основа мировосприятия и мировоззрения, а не нечто "злонамеренно" внесенное извне.

В этом смысле невозможно не согласиться с позицией вышеупомянутого психолога И.Ю. Киселева, который писал, что "обычно национализм связывается с реализацией политической элитой своих интересов". С этой точки зрения национализм сербов рассматривается как результат манипуляции их сознанием со стороны политического руководства. "Однако национализм, – подчеркивает ученый, – является также предсказуемым и, при определенных условиях, неизбежным феноменом национального самосознания. Такое осмысление представляется более продуктивным для прогнозирования последствий при планировании мер по поддержанию коллективной безопасно-

сти в интересах урегулирования региональных конфликтов с минимальным применением силы"[26].

Именно этническая чересполосица и практическое отсутствие моноэтничных территорий и не дает национальным движениям балканских народов осуществить их однотипную цель – добиться национального самоопределения в форме "великого моноэтничного" государства. И именно это толкает их к тому, чтобы это "величие" обрести. Все попытки создать подобное государство на великогреческой, великоболгарской, великосербской, великохорватской, великомакедонской или великоалбанской основе оканчивались историческим поражением. Однако эта "незавершенность" продолжает попрежнему питать этнический национализм на Балканах точно в такой же степени, как если бы хотя бы одна из этих попыток увенчалась успехом. Соседи и "братья" никогда бы на это не согласились и продолжали претендовать на "свои" территории, вошедшие в состав "чужого" государства. Ни один из народов не может смириться ни с политической раздробленностью "своих" территорий, ни со статусом национального меньшинства части своих соплеменников. Именно поэтому ни историческое, ни политическое самосознание балканских народов не могут преодолеть барьер этнического национализма и, судя по всему, смогут сделать это очень не скоро.

Предшествующие попытки решить проблему национального самоопределения, а также безопасности границ и региональной стабильности – и в рамках инонациональных империй (Австрийская, с 1867 г. Австро-Венгерская, а также Османская), ни в границах небольших монархий, ни в рамках общего – централистского королевства, а затем и социалистической этнотерриториальной федерации, к долговременному успеху не привели. С начала 90-х годов мы являемся свидетелями очередной попытки этих народов и социумов добиться соответствия государственных границ с этническими, добиться превращения мифа в реальность и ломки этой роковой парадигмы балканской истории.

Вместе с тем к явлению этнонационализма и его проявлениям надо подходить исторически. Идеи и принципы, которые в середине XIX в. в условиях Балкан имели демократическое содержание и совпадали по направленности и сути с процессом национального самоопределения, в середине и второй половине XX в., в иных исторических условиях зачастую превращались в свою противоположность и отражали не демократические, а антидемократические тенденции.

Но этнонационализм балканских народов питался и питается отнюдь не только их взаимоотношениями с соседями. Существенную роль играло и играет отношение к ушедшим в прошлое многонациональным империям, в состав которых входили народы бывшей Югославии, а также к "великим державам". Первые, естественно, обвинялись южнославянскими историками в подавлении национальной свободы; вторые – в том, что в тот или иной исторический момент не допустили создания того или иного национального государства в соответствии с представлениями того или иного народа о своей этнической территории, которая должна была бы совпадать с государственной.

Вместе с тем признание объективности возникновения и существования этнического национализма и как идеологии, и как психологии не тождест-

венно поддержке подобного рода чувств и идей. Равно как не означает приверженности примордиалистским концепциям. Отрицание исторической обусловленности этнического национализма и оценка его лишь как сознательно и злонамеренно созданного явления не позволяет оценить его природу и суть, найти эффективные меры противодействия. Не говоря уже о том, что большое значение имеют как региональные, так и стадиальные особенности развития того или иного народа.

Трагически погибший ученый-этнолог Г.В. Старовойтова справедливо отмечала, что, несмотря на различие подходов сторонников марксизма-ленинизма в СССР и западных теоретиков либерализма, и те и другие "недооценивали национализм как политический и психологический феномен ... Представители обоих направлений склонны рассматривать национализм как идеологическое отклонение, или как искусственно внедренное зло". Объясняя успехи национализма, либералы были "более склонны объяснять национализм влиянием диких атавистических сил крови и территории"[27].

Еще одна важная особенность развития исторического сознания югославянских народов среди прочих состояла в том, что решение стоявших и стоящих до сих пор задач модернизации и транзиции воспринималось как возврат в прошлое – к рыночной экономике, к прежней "демократии", к былому "величию", возврат в Европу, принадлежность к которой была и остается одним из важнейших элементов национального самосознания и сербов, и хорватов, и других народов распавшейся Югославии.

"ТИТОИЗМ" КАК КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ И ДЕТИТОИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

С середины 60-х годов во все большей степени стали проявляться нарастающие симптомы кризиса социализма, в том числе и в "самоуправленческом" – "титовском" варианте. Одной из причин этого было постепенное усиление национальных движений различных народов СФРЮ, движений, которые под лозунгами борьбы с фашизмом и национализмом были в основном подавлены силой в 1945–1950-е годы. Не последнюю роль в этом сыграл и советско-югославский конфликт 1948–1955 гг.: необходимость консолидации государства и мобилизации общества перед лицом реально существующей внешней угрозы максимально использовалась руководством КПЮ/СКЮ. Однако с 60-х годов медленно, но верно противостояние с КПСС и СССР переходит в латентную стадию, за исключением событий, связанных с вмешательством СССР и других стран Варшавского договора в дела Чехословакии в 1968 г. В 1968 г. сербский коммунист М. Трешнич (да и он ли один?!) фактически воспринимал СССР как фашистскую Германию: "Если начнется война, я опять буду знать, где мое место, как и в тысяча девятьсот сорок первом..."[28]

Полемика возникала из-за действий советского союзника, Вьетнама, в Кампучии и самого СССР в Афганистане, но всплесков разногласий, которые могли бы повлечь военно-политические последствия, в советско-югославских отношениях не наблюдалось. Относительная стабилизация этих отношений, а также изменение обстановки в мире и ситуации в международ-

ном коммунистическом движении создало более благоприятную почву и для оживления национальных движений, и для дальнейших поисков путей реформ самого "титовского" социализма.

Эти процессы охватили не только само многонациональное югославское общество, но и многочисленную, в основном резко националистическую, связанную с коллаборационизмом времен Второй мировой войны и радикальным этническим национализмом эмиграцию. Пик политического кризиса, в момент которого совпали обе тенденции, угрожавшие и личной власти Тито, и созданной им и его соратниками однопартийной многонациональной федерации, пришелся на 1971–1972 гг. Именно тогда были разгромлены и "технократы" в Словении, и "националисты" в Хорватии, и "либералы" в Сербии[29]. При этом Кремль не только оказал политическую поддержку Тито, но и предлагал (естественно, с далеко идущими целями) военную помощь.

Общее отношение Тито к СССР в 60–70-е годы определялось несколькими обстоятельствами. Конечно, большую роль играли его "эмоциональные воспоминания о молодых годах, проведенных в сибирском плену, когда он сделал выбор в пользу революции и идеологии коммунизма". Вместе с тем, имея "чуждый любому догматизму характер", он не мог не признаться самому себе, что "советская система не приносит людям свободу и благосостояние". Наконец, "будучи политиком мирового масштаба, он отвергал внешнюю политику СССР, пролетарский интернационализм и доктрину ограниченного суверенитета"[30]. Все эти три компонента, а также не менее эмоциональные воспоминания о Коминтерне и Национально-освободительной войне, как и привычка властвовать вкупе с опытом повседневной борьбы за сохранение власти в своих руках, практически всегда присутствовали при принятии Тито конкретных политических решений.

В изменившейся во второй половине 80-х годов внутренней ситуации и внешнеполитической обстановке Белграду пришлось менять традиционное негативное отношение к советскому "сталинизму" и "догматизму", хотя полностью отказываться от наследия Тито (как и консерваторы в Москве от наследия Сталина) югославское руководство еще не собиралось. Об этом свидетельствует хотя бы факт демонстративного выхода в Белграде в 1989 г. (уже после визита М.С. Горбачева, во время которого югославские руководители произносили красивые слова об интересе к "перестройке" и "гласности" в СССР, и подписания советско-югославской декларации 1988 г.!) официального сборника документов о внешней политике СФРЮ в 1948 г., в котором были вновь опубликованы многие материалы из пропагандистской "Белой книги" 1949 г., принадлежавшей не только периоду советско-югославского конфликта, но и периоду холодной войны, с наследием которой стремился покончить М.С. Горбачев. Второй том этой публикации, основанный на тех же принципах, появился в 1991 г.[31]

Поиски новой идейно-политической платформы в погружавшемся в кризис государстве усилились после смерти в 1980 г. Й. Броза Тито. В вызвавшей сразу же после выхода в свет в начале 80-х годов широкий резонанс и жаркие споры книге "Югославянство сегодня" известный загребский литературный критик и публицист Предраг Матвеевич писал: "Югославянство – это не только позиция, принадлежность или символ, но и (реальное) поло-

жение вещей, взаимоотношения, формы совместной жизни в Югославии". Значения югославизма в нашей истории, продолжал он, в разное время было различным: он был национальной идеей и государственной идеологией, утопией и политической практикой, олицетворял национальное единство и расхождения между югославянскими народами.

В конце 80 – начале 90-х годов XX в. столкнулись два основных процесса: с одной стороны, изменение форм собственности, неизбежный переход к новой экономической – рыночной – системе (сопровождаемый переделом собственности) и с другой – национальное самоопределение. Поскольку ни в СФРЮ, ни в отдельных республиках, превратившихся в независимые государства, не сложилось развитое полиэтничное гражданское общество, передел собственности происходит по этническому признаку, когда этническая общность, а не личность является субъектом государственного, имущественного и прочих видов права. При полном крахе прежней интернационалистской идеологии, при отсутствии гражданского общества, в условиях социальной маргинализации и распада государства в массовом сознании понятие "национальность" ("этнос") отождествляется с понятиями "нация" и "государство". Понятие имущественного права и социальных гарантий связывается лишь с принадлежностью индивида к этнической общности, которая якобы только и может обеспечить эти гарантии, будучи субъектом всех видов права. Но вместо примата прав гражданина, индивидуума, по-прежнему провозглашается примат права коллективов, общностей – на этот раз этнических. В таких условиях неизбежно и возникновение конфликтов (при отсутствии традиций согласования интересов в политической культуре), и общая криминализация. В этом смысле война на Балканах – это война гражданская и одновременно война из-за отсутствия гражданского общества, и война, проходящая в процессе его становления[32].

Вот как оценивал в книге "Тито – мой друг и мой враг" Милован Джилас успехи революции в Югославии: «Никто не может оспорить самого факта, что она… признала одинаковые административные и культурные права всеми национальностями и установила новые социалистические общественные отношения и отношения собственности… Заслугой Того и югославских коммунистов следует считать то, что они совершили вопреки всем догмам: несмотря на то что они стремились к идеологическому и эмоциональному слиянию югославов, – любимым лозунгом Тито был лозунг "братство и единство", – они не препятствовали государственному и культурному становлению на национальной основе»[33]. Выдвигавшиеся представителями различных национальных движений в 60–80 годы XX в., как в самой Югославии, так и эмиграции, проекты реформ были отражением реальных тенденций в жизни государства. Каждый народ, каждая нация искала свой собственный путь обретения самоопределения и его формы. Кровавый распад Югославии в 90-е годы – результат в первую очередь внутреннего развития этого государства и отношений между входившими в него народами.

Отношение к личности и деятельности Тито в Сербии и Хорватии было различным. Националистически настроенное большинство сербов отрицательно относилось к Тито и как к хорвату, и как к коммунисту.

Тем не менее именно он воспринимался как деятель, обеспечивший объединение сербских этнических (реальных или вымышленных) территорий в одном государстве. В начале 90-х годов возник странный гибрид сербского национализма, титовского югославизма и советского неосталинизма; титовская доктрина была "осовременена", и ее элементы поставлены на службу идее Югославии – "великой Сербии"[34]. Хорватский национализм, возглавлявшийся бывшим титовским генералом и профессиональным историком Франьо Туджманом, с одной стороны, не мог не относиться к Тито как к великому хорвату, с другой – резко отрицательно воспринимал его как коммуниста и как государственного деятеля, подавлявшего национальное (и националистическое) движение своей нации. В Хорватии "титоизм" как мировоззрение также не ушел в прошлое и многие из мифов того времени все еще живы даже в сознании людей, находившихся в оппозиции режиму. О необходимости "декарделизации" сознания говорят и в современной Словении (Эдвард Кардель, словенец по национальности, был одним из ближайших соратников и личных друзей Тито, а также идеологом "югославского социализма").

Югославянство как государственная идеология и как принадлежность к одной национальной общности могут и должны различаться. Народы Югославии связывает не столько этническое родство, сколько необходимость объединения для обеспечения своего собственного существования и улучшения своего положения. Учитывая уроки прошлого, полагал в начале 80-х годов прошлого века П. Матвеевич, югославяне не могут допустить ни осуществления концепции унитаризма, ни реализации идей национализма[35]. Однако события на постюгославском пространстве с конца 80-х годов, к сожалению, не оправдали надежд.

Было бы ошибкой искать у всех славянских народов какой-то единый подход к "славянской идее". Его не существовало и не могло существовать. В соответствии со своими интересами политики восточноевропейского ареала либо уповают на "славянскую идею", либо отвергают ее. Одни видят возможность сохранения если не политических, то культурных связей с Россией; другие, наоборот, стремятся противопоставить объединение славянских народов русскому – "славянскому" и "православному" – государству. Представлять "южное славянство" как единое целое, когда речь идет об отношениях с Россией, неверно. Это характерно не только для конца XX и начала XXI в., когда на территории распавшейся в 1991 г. СФРЮ сформировались и продолжают формироваться новые национальные независимые государства, но и для века XIX, заложившего основы национальной идеологии и психологии. Национальное движение каждого южнославянского народа, а также каждое вновь созданное национальное государство имели свои особые интересы, не только отстаивали свою независимость от "великих держав", но и стремились захватить часть территорий соседей и "братьев".

Парадокс состоит в том, что угроза национальному существованию каждого югославянского народа проистекала как из сохранения общего югославского государства в том виде, в котором оно существовало и до, и после Второй мировой войны, так и из распада этого государства, последствия которого мы наблюдаем в наши дни. Югославизм оказался несостоятельным

как антитеза моноэтническому национализму, ибо югославизм (подобно всем остальным панславистским теориям) был основан все на той же идее и психологии этнического родства, являлся по сути полиэтническим национализмом, который так или иначе, раньше или позже ведет к отрицанию этнической индивидуальности и вступает в противоречие с процессом самоопределения этнических общностей[36].

Но югославизм, как и общеславянская идея в целом, в исторических условиях конца XX в. уже не мог быть альтернативой этническому национализму каждого отдельно взятого югославянского народа, не смог служить долговременным идеологическим фундаментом для многонационального государства южных славян. Наоборот, будучи лишь особой его формой, югославизм превратился в одну из причин конфликтов между самими этими народами.

Как показал ход истории, далекой от реальности мечтой оказалось утверждение Тито, содержавшееся в речи, произнесенной в боснийском городке Бихач на Первой сессии Антифашистского веча национального освобождения Югославии в ноябре 1942 г.: "Это историческое заседание является свидетельством единства наших народов – сербов, хорватов, словенцев, черногорцев и других, независимо от вероисповедания и национальности. Вместе с тем это заседание является залогом того, что дело идет к созданию лучшего и более счастливого будущего наших народов"[37]. Тито самому почти сразу же после образования социалистической Югославии пришлось столкнуться с "проявлениями национализма и сепаратизма", под лозунгами борьбы с которыми он подавлял любую оппозиции. А само название городка Бихач стало одним из символов страдания и варварства в разгоревшемся в 1992 г. на территории Боснии и Герцеговины гражданском и межэтническом конфликте.

Идея полиэтничного государства оказалась дискредитированной в глазах всех народов ее связью с тоталитарным коммунистическим прошлым – заслуги коммунистов в Сопротивлении и восстановлении Югославии были забыты, более того, ставились им в вину. Югославизм и коммунизм, опираясь на схожие лозунги "братства народов" или "братства всех трудящихся", создавали видимость решения социальных и этнических проблем, на деле лишь загоняя их внутрь.

Естественно, политики и идеологи сербского, хорватского и национальных движений других народов стремились найти новое историческое (как и правовое, этнодемографическое и др.) обоснование новых форм национального самоопределения. Для многих из них самоопределение стало неким неизменным, раз и навсегда данным правом этнической общности, неким неизменным вневременным принципом[38]. Вот как, например, Воислав Шешель, бывший тогда лидером Сербской радикальной партии, выступая на ее III съезде в январе 1994 г., охарактеризовал этот момент: "В 1989 г. происходит всплеск сербского национального сознания, гордости, чести и достоинства. Это означало окончательное выздоровление сербского народа от двух социально-исторических болезней Югославии – югославизма и коммунизма"[39].

А вот позиция муфтия зеницкого округа в Боснии Хаджи Хафиза Халила эфенди Мехтича. Летом того же 1994 г. на вопрос: "Как Вы относитесь к

титоизму и коммунизму среди мусульман?", он ответил: «Могу сказать, что отвратить народ от этого составляет большую проблему. Даже сейчас среди мусульман есть много людей, которые говорят: "Если бы Тито был жив, этого бы не случилось". Или: "Пока Тито был жив, нам жилось хорошо". Это – психология рядового человека, который не умеет размышлять. Но идеология, проводником и идеологом которой был Тито, в действительности во многом привела к тому, что сейчас происходит на территории бывшей Югославии. Все народы стали жертвами духовной опустошенности, которая жила в каждом человеке»[40].

Причины кризиса югославского государства глава ведущей партии хорватской оппозиции – Хорватского демократического союза – Ф. Туджман оценил следующим образом: "Кризис в Югославии начала 90-х годов, помимо банкротства однопартийного тоталитаризма, был обусловлен и межнациональными конфликтами. Сербы считали, что у федерации слишком много полномочий, а несербские народы, в особенности хорваты и словенцы, – что слишком мало. Наученные горьким опытом, ни те, ни другие не удовлетворились созданием конфедерации". Будущий первый президент независимой Хорватии, историк по профессии, критикуя "титовскую" Югославию, утверждал в январе 1990 г., что "все великие идеи универсализма были для больших государств и наций... лишь средством навязать свое господство меньшинствам. Но они никогда не достигли своих целей". И судьба югославского интегрализма, развивавшегося от романтизма прошлого века до социалистического интегрализма сегодняшнего дня (т.е. рубежа 90-х годов) была, по мнению историка, лишь одним из примеров, подтверждающих это. В югославизме и его осуществлении на практике – в создании Югославии – он видел только угнетение хорватов, лишение их права на самоопределение, в частности на создание собственного национального государства[41].

Эти, в достаточной мере однотипные, высказывания деятелей, являющихся в различной степени духовными наставниками и политическими лидерами своих конфликтующих друг с другом народов, подчеркивают и остроту проблемы, и ее сложность. Сложность нахождения новой ориентации в новых обстоятельствах. Стремясь освободиться от "проклятого прошлого" коммунистической Югославии, они не замечают, как сами оказываются в зависимости от старых мифов, стереотипов, предрассудков, пытаясь новые проблемы решить на основе старых методов, стереотипов, старой ненависти. Как и значительная часть их сограждан и соплеменников, они потеряли представление о времени и пространстве. История и современность сливаются в сознании в одно неразрывное целое, утрачиваются различия между прошлым, настоящим и будущим. Нерешенные в прошлом проблемы представляется возможным решить в новых исторических обстоятельствах прежними методами и опираясь на принципы минувшего.

Казалось бы, далекие проблемы отношений между сербами, хорватами и босняками-мусульманами XIX – начала XX в. или даже в Средние века в силу особенностей исторического развития южнославянских народов являются и ныне актуальнейшими политическими вопросами, поскольку многие проблемы "вторая Югославия" Тито унаследовала и от межвоенной Югославии, и от независимой Сербии, и от империи Габсбургов[42].

НАУКА ИЛИ ИДЕОЛОГИЯ И ПРОПАГАНДА

После распада СФРЮ во вновь образовавшихся государствах на территории распавшейся Югославии к власти пришли силы, которые, несмотря на различную социально-политическую ориентацию, суть наследники тоталитарной коммунистической политической культуры и традиционной национальной идеологии, в том числе и принципов естественного и исторического государственного права. Они признавали лишь этническую общность как субъект государственного права и собственника территории. И в Сербии, и в Хорватии постепенно возобладала тенденция рассматривать создание Югославии в 1918 г. как препятствие на пути к созданию моноэтничных национальных государств, которые отождествлялись с демократией.

Общие черты такого рода политической пропаганды на основе исторического материала очевидны. Это – тенденциозный и ограниченный подбор документов и фактов, их абсолютизация и рассмотрение вне исторического контекста, тезис о неких изначальных и неизменных чертах психологии народа и национальной идеологии, обвинение "враждебного" народа в целом во всех трудностях и трагедиях "своего" народа. Но такого рода литература не обосновывает и не может оправдать того, что происходит.

Манипулирование историческим сознанием в политических целях продолжалось. В связи с этим неизбежно возникла проблема ответственности ученых за возникновение конфликта и его перерастание в открытую войну. Какова вина в разжигании конфликта конкретных людей и профессиональных групп – не только политиков, но и интеллектуалов – в том числе и профессиональных историков? Нельзя не согласиться с хорватским интеллектуалом П. Матвеевичем в том, что во всех многонациональных государствах можно встретить людей, болезненно воспринимающих национальный вопрос. Для их высказываний характерен ограниченный набор слов, неспособность к диалогу в разговоре, отсутствие вкуса к общению с другими людьми"[43]. "Если мы будем рассматривать исторические события, исходя из узких национальных представлений, – подчеркивал сербский историк Чедомир Попов, – мы очень быстро придем к идеологизации истории в направлении националистической идеологии"[44].

К сожалению, постепенно ведущие роли в политической и общественной жизни в республиках бывшей Югославии, превратившихся в самостоятельные государства, перешли в руки именно тех людей, о которых писал П. Матвеевич. Именно они начали играть все большую роль в политике, информации, духовной жизни. Многие ученые стали, как и раньше, обслуживать власть имущих в новых государствах. Это неизбежно привело к столкновению в их сознании интересов карьеры и личной выгоды с принципами профессионализма. И часто выбор делался не в пользу последних. В результате работы подобных историков в общественно-политической жизни они стали играть роль оружия в межэтнических конфликтах; выискивание в истории наиболее болезненных проблем и событий в межэтнических отношениях, а также поиск "доказательств величия" своего народа в ущерб другим стало их основными задачами. При этом они стремились даже не доказать свою правоту, а уязвить и унизить оппонента, возложить вину за происходящее на соседний народ в целом. В резуль-

тате события пошли именно в направлении, об опасности которого предупреждал Ч. Попов.

Собственно говоря, принципиальных изменений в отношении к истории, как к форме сознания и как к науке, по сравнению с временами "титовского социализма" не произошло. По-прежнему история использовалась и используется для достижения непосредственных политических целей. Зачастую собственное исследование подменялось "новыми" идеологическими схемами, многие из которых берут свое начало еще в конце XIX – начале XX в., и параллелями, которые рождают новые мифы и не только не способствуют, но лишь препятствуют появлению более адекватного ощущения и осознания народом и государством во времени и пространстве на новом этапе процесса самоопределения. Происходит резкое изменение роли исторического сознания в жизни государства и еще не сформировавшегося общества. После краха социальной системы и многонационального государства именно этническая общность, стремящаяся к превращению в нацию-национальность, становится основой мировоззрения и мировосприятия.

Гуманитарные науки и культура играли и играют очень важную роль в возникновении, развитии или преодолении межэтнических и межгосударственных конфликтов. На начальной стадии они являлись барометром, который показывает симптом неблагополучия. Потом они превратились в оружие в разразившейся войне. Они же стали одной из первых ее жертв. Но они были и бальзамом, успокаивающим и заживляющим душевные раны народов. Если проанализировать политико-пропагандистскую войну Сербии, Хорватии, Боснии и Герцеговины в 90-е годы, не завершившуюся и поныне, то бросается в глаза общность приемов, методов, схожесть взаимных упреков и исторических мифов, которыми стороны "обосновывали" свои претензии. Используется весь исторический материал вплоть до данных археологии.

Война интеллектуалов в СФРЮ началась гораздо раньше войны военачальников. Новая конфликтность во многом создавалась на старой базе конфликтной национальной идеологической и психологической традиции и конфликтного социального сознания – наследия авторитаризма и коммунизма. В этом отношении характерны печально известный "Меморандум" Сербской академии наук 1986 г. и "Антимеморандум" профессора Загребского университета Мирослава Брандта[45].

С 80-х годов в исторических публикациях в Белграде, Загребе, Любляне, Сараево все чаще стали проявляться скрытая и откровенная этнополитическая полемика между историками. На страницах газет и журналов начали печататься материалы, откровенно содержавшие элементы оскорбления национальных чувств и нетерпимости по отношению к другим народам. Активное участие в разгоревшейся полемике между печатными органами Белграда, Загреба, Сараево, Любляны принимали и историки. Именно на них общественность и новые правящие "элиты" возложили обязанность "исторически обосновать" право своего народа обвинить соседа за реальный и вымышленный ущерб. По постепенному накалу этих "научных споров", выплеснувшихся на страницы печати, в теле- и радиоэфир, можно судить и о развитии самосознания каждого народа, и о его отношениях с соседями, глубже понять причины "этнического ренессанса", охватившего народы не

одной только распавшейся Югославии, но и другие страны и народы южной части Средней Европы после краха коммунизма[46].

Это было одновременно и симптомом, и причиной, и результатом глубокого кризиса межнациональных отношений в распадавшейся Югославии. По мере нарастания напряженности в межнациональных отношениях в стране, а затем и в государствах-наследниках использование истории в качестве орудия в политической полемике, шире – в этнополитических конфликтах стало устойчивой тенденцией. Часто историки оказывались вовлеченными в политические спекуляции на почве истории. История из науки превращается в пропаганду, возвращаясь, только на ином идейном фундаменте, к тому, от чего хотели уйти интеллектуалы, разрушая коммунистическое государство.

Наиболее острая полемика велась и ведется по проблемам этногенеза и исторической географии, конфессиональной идентичности, о территориальных спорах, об отношении к самой идее югославянского государства, о политике, которую вели Германия, Австро-Венгрия, Турция, Россия, о смене региональной идентичности и в связи с этим – об оценке Австро-Венгрии, ее распада в 1918 г., об образовании Королевства СХС и возможности иного развития событий, об отношениях между КПЮ и Коминтерном, об оценке режимов, существовавших на территории Югославии во время Второй мировой войны, и национальных деятелей, сотрудничавших с фашистами, о "самоопределении" этих государств, об оценке роли коммунистических партизан под командованием Тито, о репрессиях титовского режима и его национальной политике, о проблемах югославского диссидентства и реформаторства (Милован Джилас, движения 1971–1972 гг.), о наличии или отсутствии "общего" – сербско-хорватского или хорватско-сербского языка, этнических и государственных границах существовавших ранее государств, чье название совпадало с этнонимом того или иного народа, и др.

Это определяется и внутренней структурой самого исторического сознания каждого народа, которое делит прошлое на давнее и недавнее, на национальное и общеюгославское и, в свою очередь, четко различает королевскую и титовскую Югославии. Определенную роль играет и самоидентификация каждого народа в историко-географических регионах Средней Европы, как и в Европе в целом.

Национальность, как и в конце XIX – начале XX в., воспринимается как единственный субъект права и собственник территории государства. Естественно, такой подход требует и соответствующего "исторического обоснования". Исходя из "югославского опыта", можно выделить несколько основных приемов и форм такой историко-этно-политической пропаганды:

– замалчивание объективной и всесторонней информации об истории своего и других народов, выхватывание только некоторых событий и их тенденциозная трактовка;

– подмена анализа эмоциями;

– опора на этнические стереотипы и мифы, схемы прошлого, как на доказанные факты;

– некорректное использование исторических аналогий, прямые параллели между ситуациями в прошлом и настоящем, игнорирование существую-

щих различий, исходящее из тезиса о неизменности духа, психического склада и характера этноса, а также неизменности геополитических интересов государства;

– "историко-правовой беспредел" – поиски документов, возможно более ранних, с целью доказать "право" своей этнической общности на данную территорию; ссылки на эти документы, созданные в иной исторической обстановке при господстве иных представлений;

– стирание грани между собственно историческим и политическим сознанием;

– активное использование концепции "мирового заговора";

– упор на политическую роль церкви, отождествление этнического и конфессионального самосознания (конфессиональная принадлежность рассматривается как основной критерий этнической и государственной общности).

Много общего и в самосознании сербов, хорватов и боснийских мусульман. Массовому сознанию всех трех народов присуще чувство угрозы извне своему национальному существованию, стремление обрести свое национальное государство, чувство национального неполноправия в СФРЮ и межвоенной Югославии, ощущение свой жертвенности, стремление видеть заговор или злой умысел в действиях других народов и государств, которые могут противоречить интересам соответственно Сербии, Хорватии и Боснии.

Каждая из сторон придерживается своей мотивации конфликта, которая имеет свою внутреннюю логику и внутренние противоречия и выстраивается следующим образом.

Сербы:

– защита прав сербского меньшинства, проживающего в независимых ныне Хорватии и Боснии и Герцеговине;

– реализация права сербов на государственное самоопределение и создание государства, охватывающего все территории, где проживают сербы (даже в меньшинстве);

– восстановление исторического государственного права;

– соединение этнических границ с государственными;

– восстановление "исторической справедливости", возмещение ущерба, причиненного хорватами во время Второй мировой войны, оккупации Югославии и существования фашистского Независимого государства Хорватии в условиях германской и итальянской оккупации;

– тезис о генетически присущем хорватам стремлении к геноциду по отношению к сербам;

– борьба православия с католицизмом и исламом;

– идея о Сербии – собирательнице югославянских земель;

– принадлежность к Европе – политической культуре и традициям, в отличие от хорватов и мусульман, а также к православию и византийской культурной традиции.

Хорваты:

– хорватское историческое государственное право;

– признание приоритета прав этнической общности перед правом индивидуума;

– решения Краевого веча национального освобождения Хорватии, ныне противопоставляемого решениям Антифашистского веча национального освобождения Югославии;

– защита интересов своего народа в государстве, в котором ведущую роль играли сербы;

– борьба против централизма;

– стремление сохранить границы Социалистической Республики Хорватия в СФРЮ в качестве государственных границ Республики Хорватия;

– реализация права на самоопределение и создание собственного независимого национального государства;

– тезис об изначальном великодержавии сербов и Сербии, препятствующей созданию независимого хорватского государства в исторических и этнических границах;

– возмещение ущерба от агрессии со стороны Сербии;

– в прошлом более богатая и развитая Хорватия вынуждена была "содержать" Сербию и Черногорию;

– принадлежность – в отличие от Сербии – к среднеевропейской культурной и политической общности;

– препятствие со стороны центральных властей в Белграде проведению демократических реформ, социальных и экономических преобразований, национальной свободе;

– отказ признать территориальную автономию сербов на территории Республики Хорватия, отказ предоставить равные права на использование кириллического алфавита наравне с латинским – отрицание существования сербского языка на территории Хорватии;

– принадлежность к Европе и Западной – католической – церкви.

Босняки:

– решения Краевого антифашистского веча национального освобождения Боснии и Герцеговины;

– целостность и историческая преемственность государства Босния со Средних веков;

– народ-страдалец, понесший ущерб и от сербов, и от хорватов;

– обоснование этнической индивидуальности босняков;

– противостояние как хорватской исторической националистической идеологии, так и сербской, рассматривавших босняков как омусульманенных этнических хорватов или сербов с соответствующим притязанием на территорию;

– опровержение тезиса о религиозном характере конфликта;

– признание (как и у сербов, и у хорватов!) приоритета прав этнической общности перед правом индивидуума, признание лишь этнической общности субъектом государственного права;

– принадлежность к исламскому миру, с одной стороны, и Европе и славянству – с другой.

РЕГИОНЫ И ИМПЕРИИ

Региональная идентичность, основанная на осознании принадлежности к историко-географическому региону – в данном случае Средней Европы (хорваты) или Балкан (сербы) играла и играет очень большую роль в формировании и функционировании национального политического самосознания. Среди прочих особенностей национального самоопределения славянских народов Средней Европы и Балкан можно отметить присущую ему некую двойственность. С одной стороны, каждый из них должен был определить свое отношение к экстерриториальному полиэтничному "славянскому миру" и свое место и роль в нем, с другой – к полиэтничной общности иного типа, основанной на культурно-исторических, географических и политических принципах, к региону. Примирить эти две стороны зачастую оказывалось очень непросто. В большинстве своем среднеевропейские (западные), как и балканские (южные) славяне были долгое время лишены своей национальной государственности, а после ее обретения оказались в политическом отношении сначала между СССР и Германией, а после Второй мировой войны – между двумя противостоящими политическими блоками, социально-экономическими и идеологическими системами – Востоком и Западом.

Специфика положения Хорватии и национального самосознания хорватов состоит в том, что в силу исторических обстоятельств постановка проблемы регионов имеет три аспекта. Один из них – историко-культурный, который приобрел в конце 80-х годов XX в. ярко выраженный политический смысл. Принадлежность хорватов к региону Средней Европы и вхождение их в состав Австро-Венгрии, как было отмечено выше, охватывавшей до Первой мировой войны большую часть Средней Европы, использовались идеологами и лидерами национального движения конца 80-х годов в сугубо политических целях – для исторического обосновании выхода Хорватии из состава Югославии.

В сознании югославских политиков и ученых 50–70-х годов причудливым образом переплетались принципы доктрины Й. Броза Тито и традиционной идеологии национальных движений, в данном случае – хорватского и словенского. На 60–70-е годы пришлась идейная эволюция Ф. Туджмана, коммунистического генерала, ставшего историком-диссидентом в "титовской" Югославии и впоследствии избранного первым президентом независимой Хорватии. Его исторические работы, написанные в 60–70 годы, в 1989–1999 гг. издавались в Хорватии массовыми тиражами, и поэтому вполне естественно их рассматривать не только с точки зрения развития хорватской историографии, но и как источник по истории официальной национальной политической идеологии первых лет независимой Хорватии. Естественно, в них сочетались идеи "титоизма" и хорватского национализма. И эта двойственность до сих пор остается характерной чертой хорватского политического сознания. И дело здесь вовсе не в том, что сам Тито был по происхождению наполовину хорватом, наполовину словенцем.

Ф. Туджман включал в Среднюю Европу «народы, которые проживают на территории от Балтийского моря на севере до Адриатического, Черного

и Средиземного на юге. Здесь Европа с давних времен и до настоящего времени была в вихре между Востоком и Западом, и этот регион с полным основанием получил название "промежуточной Европы" (Zwischen Europa)»[47].

Анализируя геополитическое положение СФРЮ, т.е. ("титовской" Югославии), он в духе титовской концепции писал, что она "находится частично в Центральной и большей частью в Юго-Восточной Европе и обладает на европейском континенте, в особенности в Европе, разделенной на два противостоящих лагеря, очень важной стратегической территорией. Как центральноевропейская и балканская, дунайская и адриатическо-средиземноморская страна, она занимает пограничное положение между востоком и западом, севером и югом"[48]. При этом он подчеркивал "значение Югославии для Западной Европы, в особенности и для Атлантического пакта", имея в виду "стратегические интересы Запада"[49]. Вместе с тем Ф. Туджман писал о том, что стратегические интересы СССР состояли во включении Югославии в Варшавский договор и выстраивании "идеальной линии Любек – Триест"[50].

Однако ни в "Декларации о названии и положении хорватского языка" (1967) – основополагающем документе хорватского национального движения тех лет, ни в идеологии "Хорватской весны" 1971 г. "среднеевропейская" аргументация не использовалась, или во всяком случае не играла решающей роли[51]. Несмотря на свою оппозиционность, с одной стороны, и "титовский" коммунистический "либерализм" – с другой, в 60–70-е годы хорватское национальное движение не было готово (да и не было такой возможности) полностью разорвать ни с Югославией, ни с Тито. Тогда условия не позволяли открыто и легально противопоставлять себя официальной идеологии югославизма, ни как этнической, ни как государственной идее. Кроме того, хорватское национальное движение в тот период просто не ставило перед собой тех задач, которые стали актуальными в конце 80-х.

Точно так же практически ни слова о "Средней Европе" не встретишь и в вышедшей в начале 80-х годов книге "Югославянство сегодня" упоминавшегося выше хорватского ученого и литератора Предрага Матвеевича, представлявшей из себя попытку примирить противоречия между народами Югославии и вывести некую формулу "правильного" югославизма[52].

Одним из основных аргументов политической полемики в форме исторических исследований стал факт вхождения Хорватии в состав Австро-Венгрии и тем самым ее принадлежность к Средней Европе в противовес балканской Сербии. В тот момент Австро-Венгрия вразрез национальной хорватской идеологической и историографической традиции рассматривалась как государство, гарантировавшее мир в межнациональных отношениях. Вместе с тем необходимо было подчеркнуть уже характерное для большей части хорватского общества неприятие как "сербской гегемонии" в федеративной Югославии, так и "коммунистического эксперимента".

Осознание этносом своей принадлежности к определенному историко-географическому региону, в данном случае хорватов к Средней Европе, обосновывало неизбежность и необходимость их выхода из Югославии и разрыва с сербами, относящимися к культурному и политическому типу Балкан. Однако и в этом случае все не было так просто. Ф. Туджман, буду-

чи югославским историком, обосновывая стремление Хорватии к независимости, с обидой писал: «Создание небольших балканских государств на развалинах Турецкой империи в истории дипломатии получило название "балканизации". [Когда используют это понятие] обычно подчеркивают негативные последствия распада Османской империи и междоусобицы новых балканских государств. При этом забывают, что создание национальных государств было необходимым путем исторического развития, что такой процесс в Западной Европе был завершен уже в XIX в., а на Балканах был задержан, не только силой сопротивления османских властей, но и политикой равновесия европейских держав, которая, в конце концов, оказалась непродуктивной»[53].

Тот же Ф. Туджман, уже будучи президентом независимой Хорватии, категорически отрицал принадлежность Хорватии к Балканскому региону. Это отрицание, основывающееся на отождествлении Балкан и Югославии, стало одним из главных принципов современного хорватского национального политического сознания, который нашел и свое законодательное выражение. В 1998 г. в статью 35 Конституции Хорватии был добавлен прямой запрет на "выдвижение инициатив, направленных на объединение Республики Хорватии в союз с другими государствами, объединение, которое привело бы или могло привести к восстановлению югославской государственной общности, а также балканского государственного союза в любой форме"[54].

Особое место в исторической памяти южнославянских народов и в исторической науке занимает отношение к государству Габсбургов. Оно было существеннейшим элементом исторического сознания сербов, хорватов и словенцев во все периоды существования Югославии. Оценка роли Австро-Венгрии в судьбах этих народов была важна для национального – исторического и политического – сознания этих народов как обоснование легитимности требований национальных движений, а также традиций, культуры, психологии, образа жизни, своего места в истории Европы. Она была резко негативной в сербской историографии и доходила до апологии у хорватских и словенских интеллектуалов. Да и в массовом национальном историческом сознании до распада Югославии монархия Габсбургов в некоторые исторические периоды и определенных политических ситуациях ассоциировалась с большей степенью национальной свободы[55].

Различия в отношении к Австро-Венгрии, к государству Габсбургов проявились в сербской и хорватской политической и научной мысли еще в период между двумя мировыми войнами. Проявлялись они как у соперников в борьбе за восстановление Югославии во время Второй мировой войны – Дражи Михайловича и Й. Тито, так и у "вождя" хорватских усташей Анте Павелича – исторических деятелей, чье идейное и политическое наследство играет существенную роль и в национальном сознании сербов и хорватов, и в конфликте между ними. Оба националиста – и сербский, и хорватский – стремились обосновать историческую закономерность и правовую легитимность создания хорватского и сербского моноэтничных государств и поэтому резко отрицательно отзывались об Австро-Венгрии и династии Габсбургов. Руководитель сопротивления оккупантам, носившего антикоммунисти-

ческий характер и ставившего своей целью восстановление централистской Югославии на фундаменте сербской монархии, Дража Михайлович прямо писал, что поражение Югославии в Апрельской войне с Германией в 1941 г. было "поражением духа австро-венгерской армии, занесенного в нашу армию"; это было поражением "бюрократизма – последствия того духа Австро-Венгрии, который глушил любую свободную мысль". Сходную позицию занимал и "поглавник" так называемого Независимого государства Хорватия (НДХ) в 1941–1945 гг. Анте Павелич, писавший, что хорваты "не хотят иметь ничего общего ни с Австрией, ни с Венгрией и не помышляют ни о каком восстановлении общего государства"[56]. А коммунист Й. Броз Тито, наоборот, как вспоминал его многолетний соратник и друг Милован Джилас, не раз положительно отзывался об Австро-Венгрии как о "хорошо отлаженном государстве"[57].

Если в 50-х – начале 80-х годов хорватские ученые в основном признавали закономерность распада монархии Габсбургов и принадлежность своих народов к славянскому миру и региону Юго-Восточной Европы, то в конце 80-х – начале 90-х годов, а в особенности после образования независимой Хорватии господствующей тенденцией стало обоснование принадлежности этих народов и их государств не только культурно, но и политически к Средней Европе.

Во второй половине 80-х годов романтические воспоминания о монархии Габсбургов ожили и в национальном сознании венгров, чехов, австрийцев, хорватов и словенцев, став важнейшей составной частью "этнического ренессанса" у народов Средней Европы. При этом речь, безусловно, шла не о воссоздании единого государства, охватывавшего большую часть региона, но об альтернативе коммунистическим режимам (за исключением австрийцев), о признании общности многих традиций, основ культуры, выгоде экономического сотрудничества. Идея монархии Габсбургов у южнославянских народов уступила место идее Югославии, которая, в свою очередь, сменилась идеей независимых национальных, но реально остающихся полиэтничными, государств.

У хорватов и словенцев росло ощущение своей принадлежности к Средней Европе, которую они рассматривали в качестве историко-психологической и культурной легитимации своего стремления к выходу из СФРЮ. Обострение межэтнических отношений отражалось и в материалах на историко-литературные темы, появлявшихся в белградских, загребских, люблянских и сараевских газетах и журналах. В этой полемике активное участие принимали не только историки и политологи, но и литераторы.

В январе 1990 г. в выступлении на Европейском "круглом столе" в Вене сам Ф. Туджман – тогда еще только глава партии Хорватское демократическое содружество – следующим образом исторически обосновывал требование своей партии и доказывал принадлежность Хорватии к Европе:

"Габсбургская монархия просуществовала столь длительное время благодаря тому, что представляла собой естественное хозяйственно-коммуникационное и культурное целое среднеевропейских, карпато-дунайских земель и народов. Ее распад был обусловлен прежде всего стремлением населявших ее народов к национальной самостоятельности.

По решениям Парижской мирной конференции хорватская нация оказалась в королевстве СХС (позднее – Югославии). В этом государстве в условиях сербского гегемонизма пос-

ле попытки денационализации одна часть хорватов стала искать решения проблем своей национальной самостоятельности в период Второй мировой войны в провозглашении независимой Хорватии, дозволенной гитлеровским "новым порядком", а другая – в создании федерального государства Хорватия в соответствии с планом Й. Броза Тито по созданию коммунистической федеративной Югославии, которая должна была превратиться в содружество полностью равноправных народов"[58].

Бросается в глаза противоречивость позиции хорватского национального движения: с одной стороны, критика монархии Габсбургов, которая препятствовала созданию хорватского государства; с другой – положительное к ней отношение, поскольку необходимо было доказать принадлежность хорватов к Средней Европе и, следовательно, невозможность их проживания в одном государстве с сербами – представителями Балканского региона.

После обретения в 1991 г. Хорватией и Словенией независимости изменились ее положение в мире, отношения с соседями, задачи и восприятие окружающего мира. Это не могло не отразиться и на трактовке идей регионализма, обращенного как во вне, так и внутрь. Любопытно, что после завоевания независимости эта тенденция в обеих странах довольно быстро сошла на нет, и историография в основном вернулась в традиционное русло негативного отношения к монархии Габсбургов и ее национальной политике. Объясняется это не в последнюю очередь тем, что подобный подход наряду с тотальным отрицанием реальностей распавшейся Югославии делал весьма двусмысленным статус зафиксированных после Первой и Второй мировых войн границ. Пришлось смягчить и критику "югославского наследства", поскольку нынешняя независимая Хорватия существует в границах федеративной единицы распавшейся СФРЮ и в этом смысле является ее прямой наследницей. Именно сохранение этих границ было в начале 90-х годов и остается сейчас главным условием сохранения мира на постюгославском пространстве.

Не говоря уже о том, что тотальный отказ от "всего югославского" в конце 80– 90-х годов в Хорватии и Словении вызвал соответствующую реакцию со стороны националистически ориентированных сил в Италии и Австрии, которые попытались поставить вопрос о возвращении им утраченных территорий, которые они считали своими. Такова была "оборотная сторона" австровенгерской медали.

Сербский историк из Сараево, академик Милорад Экмечич, полагал, что для создания Югославии было недостаточно одной этнической близости или постепенно усиливавшегося стремления югославянских народов к объединению. Необходим был и объективный процесс, поддерживаемый общей заинтересованностью в разрушении Австро-Венгрии[59].

ВТОРАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА НЕ ЗАКОНЧИЛАСЬ. КОГДА СТАНЕТ ИСТОРИЕЙ ВОЙНА 1991–1995 ГОДОВ?

Один из центральных тезисов официальной сербской национальной идеологии состоит в том, что хорваты изначально являются народом, которому генетически присуще стремление осуществить геноцид над сербами. К этому выводу пришел и академик В. Крестич:

"Национально-клерикальные круги, воспитанные на традициях хорватского государственного права, на иллюзиях об этнически чистой и великой католической Хорватии, созданной при помощи Габсбургской монархии, впитавшие с молоком матери нечеловеческую ненависть к сербам, были убеждены, что война, которую они ожидали с момента Боснийского кризиса 1908 г. и которая разразилась в 1914 г., является благоприятным моментом для осуществления их намерений – резни, виселиц, расстрелов, выселения, насильственного "окатоличивания" и для окончательного освобождения от сербов. Им это не удалось сделать во время Первой мировой войны, они дождались Второй и полностью использовали предоставившуюся возможность. Их преступления не являются плодом той или иной системы, той или иной партии, общества или личности. Они являются результатом целого ряда обстоятельств, существовавших на протяжении длительного исторического периода. Геноцид, учиненный над сербами в Независимом государстве Хорватия (НДХ – хорв.) в годы Второй мировой войны, является своеобразным феноменом в условиях многовекового совместного проживания сербов и хорватов"[60].

Эта работа сыграла немалую роль в росте напряженности в межэтнических отношениях еще в СФРЮ. Сама по себе, однако, она является классическим примером того, как можно "подогнать" исторический (достаточно ограниченный) материал под известный исторический результат и необходимый в данный момент политический вывод.

Своеобразным политическим (но не историческим и, тем более, не историографическим) "ответом" на подобного рода утверждение стал тезис национального хорватского лидера Ф. Туджмана. 24 февраля 1990 г. он заявил следующее:

«Поборники гегемонистско-унитаристских или югославянских великодержавных взглядов в программных целях Хорватского демократического союза видят не что иное, как требование восстановления Независимого государства Хорватия. (Провозглашенное 10 апреля 1941 г., оно опиралось исключительно на германские и итальянские вооруженные силы, оккупировавшие и разделившие королевскую Югославию. Основной политической силой этого "государства" были хорватские радикальные националисты – ýсташи. – *С.Р.*) Но при этом они забывают, что НДХ не было лишь простым квислингским образованием и "фашистским преступлением", но и выражением политических устремлений хорватского народа к созданию собственного национального государства...»[61].

Капитуляция в апрельской войне 1941 г. королевской Югославии означала не только ее военное и политическое поражение, но и распад. На оккупированной территории начались по сути дела три войны: за освобождение страны от германских, итальянских, венгерских, болгарских оккупантов; между созданными оккупантами псевдонезависимыми моноэтничными государствами; гражданская война между коммунистами и антикоммунистами[62]. Коллаборационисты из созданных оккупантами "государств" взяли на вооружение и фашистские расовые теории, и традиции собственного крайнего национализма[63].

Линия фронта в гражданской и межэтнической войне на территории Югославии, как и в регионе Средней Европы в целом, была гораздо более извилистой и скрытой, чем в других странах и в глобальном противостоянии. В условиях оккупации у каждого народа нашлись деятели, стремившиеся использовать представившуюся возможность опереться на чужие штыки для достижения ideee fixe национального самоопределения в виде создания своих псевдонезависимых "этнически чистых", т.е. моноэтничных государств на великодержавной основе. Легитимация подобных образований в глазах германских нацистов и итальянских фашистов была неизбежно свя-

зана с декларативной сменой культурно-конфессиональной и региональной самоидентификации (отречением от "славянства") во имя этнополитических интересов и попыток создания при опоре на германских нацистов своей псевдонациональной колаборационистской государственности во второй половине 30-х – первой половине 40-х годов[64].

Уже в 90-е годы для всех сторон конфликта, для официальной концепции в историографиях постюгославских государств характерна раздвоенность в отношении к периоду Второй мировой войны и Народно-освободительной борьбы. В широких слоях населения, независимо от национальности, сохранилось антифашистское сознание. Более того, если страны региона Западных Балкан, как их стали сейчас называть, хотят реализовать свои цели – "вернуться в Европу" и стать субъектом процесса евроатлантической интеграции, то антифашизм – необходимое условие их официальной политики, идеологии и системы ценностей. В то же время после 1991 г. в Сербии, Хорватии, Боснии и Герцеговине произошел возврат к национальным традициям и ценностям. Коммунизм и его составная часть – интернационализм – уступили свое место этнонационализму, восходящему своими корнями к XIX в. В страны вернулись многие деятели националистической эмиграции, связанные с коллаборационистами времен Второй мировой войны, стало возможно первое время приветствовалось "возвращение" эмигрантской литературы подобного рода и ее активное переиздание. Вооруженный конфликт 1991–1995 гг. трактовался новыми властями как продолжение якобы еще не окончившейся Второй мировой войны, как необходимость решить нерешенные тогда национальные задачи по достижению "своего" национального "величия", прежде всего обеспечения государственного суверенитета над "своей" этнической территорией.

Эта теория не имеет никакого рационального исторического фундамента, но она активно внедрялась в умы людей. В результате в массовом сознании закрепился стереотип, что история остановилась, и неизменные де народы решают в неизменных обстоятельствах одну и ту же задачу. Тем самым нагнеталось ощущение постоянного вражеского окружения, что было необходимым психологическим фундаментом для оправдания со стороны властей политики войны и подготовки населения к новым жертвам во имя "своего" народа и "своей родины".

СФРЮ, распавшаяся в 1991–1992 гг., была государством, существование и легитимность которого самым непосредственным образом были связаны с победой во Второй мировой войне антигитлеровской коалиции и антифашистского сопротивления. И это относилось не только к государству в целом, но и к каждой из входивших в нее республик и вытекало из решений органов власти, созданных в 1942–1945 гг. в рамках коммунистического партизанского движения и Народно-освободительной борьбы 1942–1945 гг.[65]

Естественно, что практически весь период существования СФРЮ, вплоть до конца 80-х годов, единственной концепцией истории являлась официальная – коммунистическая и "титовская". Ее основными чертами были марксистский идеологизированный подход, основанный на "пролетарском интернационализме" в противовес "буржуазному" национализму, "братство и единство наций и национальностей", югославизм как государст-

венная идеология, идеализация партизанского движения, откуда вышло подавляющее большинство руководителей высшего и среднего уровня, антиколлаборационизм, независимость, суверенитет и территориальная целостность СФРЮ, отрицание исторической возможности создания некоммунистической антифашистской государственности, замалчивание политических репрессий против антикоммунистов и оправдание репрессий по отношению к так называемым информбюровцам, которые в 1948–1953 гг. поддержали Сталина против Тито, а позднее – советскую политику в противовес югославской, роль партии и ее вождя, негативная оценка советской теории и практики "построения социализма", негативное отношение к церкви (независимо от конфессиональной принадлежности), манипулирование статистическими данными (в том числе и о количестве жертв периода Народно-освободительной борьбы – НОБ), а также – в более широком историческом контексте, в разные исторические моменты и по разным причинам – отрицательное отношение к Германии, Австрии, Венгрии, Италии, Болгарии, Албании. Хотя эта концепция, безусловно, основывалась на принципах антифашизма, борьбы за национальное освобождение и восстановление территориальной целостности и независимости Югославии, будучи связанной с коммунистической идеологией, она по своей сути была тоталитарной. Вторая мировая война и "народно-освободительная борьба" были в этом отношении одной из наиболее жестко "канонизированных" и контролируемых тем, поскольку были связаны с легитимностью государства и власти КПЮ/СКЮ и лично Йосипа Броза Тито.

В то же время за рубежами Югославии – в США и Канаде, в странах Южной Америки и в некоторых западноевропейскийх странах существовали различные исследовательские центры, образованные эмигрантами. Несмотря на то что титовская и антититовская историография (и идеологии) восходили не только к принципиально различным, но и диаметрально противоположным философским и политическим доктринам, в известном отношении они были типологически однотипны. И югославские коммунисты у себя на родине, и четнические, усташские и другие эмигранты занимались политически ангажированным и исторически обусловленным мифотворчеством. Мифу о "братстве и единстве" разных народов противопоставлялся миф о "величии" отдельно взятого своего народа, о неизбежности создания своего этнически "чистого" государства в максимальных границах, основанный на отрицании или оправдании преступлений, совершенных в период Второй мировой войны.

Свое ви́дение истории пытались предложить гражданам Югославии и "информбюровцы". Естественно, югославские власти с 1948 г. вели жесткую борьбу не только против политических и террористических эмигрантских центров, но и против проникновения в страну враждебной существовавшему строю литературы. Справедливости ради заметим, что далеко не вся она носила националистический и пропагандистский характер; в эмиграции существовали центры и издания либерально-демократического направления, видевшие гибельность как коммунизма, так и экстремистского этнонационализма и стремившиеся предложить третий путь развития страны[66]. Как показала сама история, вариант развития, который предлагали стране сторонники Сталина, не имел никаких шансов на успех. В то же время наци-

оналистическая альтернатива коммунизму оказалась гораздо действеннее альтернативы либеральной. (Признание этого факта вовсе не означает признания распространенной в обыденном сознании теории" о том, что СФРЮ де была "развалена" из-за внешнего "заговора", а не распалась в результате внутренних причин самого разного свойства.) "Титовская" трактовка НОБ и Второй мировой войны, истории Югославии и входивших в нее народов до определенного момента развития многонационального федеративного государства играла консолидирующую и примиряющую роль. Консолидации полиэтничного общества способствовал и фактор "советской угрозы", укоренившийся в массовом сознании с конца 1940-х годов и умело использовавшийся в моменты внутриполитических кризисов.

Но в связи с ухудшением социальной и экономической обстановки в стране обострялись и межэтнические и межреспубликанские взаимоотношения; со второй половины 80-х годов невозможно стало ссылаться и на "советский фактор". Поэтому концепция "братства и единства" стала превращаться в свою противоположность –- в дезинтегрирующий и конфликтогенный фактор. Люди, воевавшие вместе против фашистов и коллаборационистов, стали вспоминать некогда нанесенные (реальные или вымышленные) обиды и увязывать их с национальностью. Тем более не действовала концепция "братства и единства" на более молодые поколения. В новых условиях государству и обществу был нужен уже иной фундамент, чем прежняя борьба и победа[67]. Но этого-то коммунистическая власть и не могла предложить.

Официальная пропаганда новосозданных государств утверждала: Вторая мировая война не закончилась, а продолжается, т.е. время остановилось, и неизменные народы решают в неизменных обстоятельствах одну и ту же задачу. Эта теория имела двоякое последствие: с одной стороны, нагнеталось ощущение безысходности и бессмысленности исторического бытия своего народа, а с другой – чувство постоянного вражеского окружения или конфликта с соседними народами, что было очень удобно власти для манипулирования массовым сознанием в условиях конфликта и психологически постоянно подпитывало конфликт и мобилизовывало людей для участия в нем.

Полемика между представителями национальных историографий относительно событий 1941–1945 гг. носила ожесточенный характер, поскольку была напрямую связана и с проблемой легитимности новосозданных независимых государств и их этнотерриториальных притязаний. В ходе формирования новых национальных концепций в центре оказались две проблемы – новая, национальная, оценка югославского государства в принципе (а не только периода социалистической федерации) и выработка новой концепции национальной истории как одно из проявлений процесса национального самоопределения[68].

Что же касается периода НОБ, то в центре полемики оказалось несколько вопросов: какой народ внес больший вклад в освобождение от оккупантов, кого среди коммунистических партизан было больше – сербов или хорватов, о численности и национальной принадлежности жертв. Споры вокруг количества жертв, понесенных каждым южнославянским народом во время Второй мировой войны, резко обострились после 1991 г. и превратились в

один из важнейших "фронтов" в пропагандистской войне, которую, наряду с войной реальной, вели режимы С. Милошевича, Ф. Туджмана и А. Изетбеговича. В подобных случаях чрезвычайно тонка профессиональная и нравственная грань между поисками истины и манипулированием в политических целях статистическими данными о реальных и вымышленных жертвах ради "обоснования" своих позиций и притязаний, созданием негативного образа своего противника у своего населения, а также в общественном мнении зарубежных стран.

Особой болезненной и острой проблемой стала (пере)оценка роли националистов и коллаборационистов в 1941–1945 гг. В связи с этим возникли трудности не только профессионального, но и этического характера: каждый исследователь должен был пройти по тонкой границе между восстановлением исторической правды и отказом от ложных обвинений периода правления Тито, от обеления военных преступников и создания новых мифологизированных "портретных галерей" во имя абсолютно прозрачных интересов ныне действующих политиков. Сложность проблемы состоит в том, что оценка событий Второй мировой войны оказалась тесно связанной с событиями 1991–1995 гг.[69]

Споры об оценке тех или иных политических деятелей, о возможности или невозможности увековечения их памяти, об общенациональных праздниках все еще остаются предметом повседневной политической борьбы. Несмотря на то что со дня окончания Второй мировой войны прошло уже шестьдесят лет, она все еще принадлежит так называемой горячей памяти. Пока же в культуре воспоминаний и структуре памяти господствует этнонационализм, ни одна национальная историография не сможет и не захочет отказаться от попыток создать некий "монумент" прошлому. Только тогда, когда произойдет переход от "монументальной" к критической историографии, только тогда, когда в массовом сознании события 1941–1945 гг. перестанут увязываться с событиями 1991–1995 гг. и когда они будут восприниматься исключительно как *история*, только тогда можно будет сказать, что на пространстве бывшей Югославии Вторая мировая война закончилась и стала историей.

Но когда же станет историей и война 1991–1995 гг.? Однозначное определение чрезвычайно сложного конфликта этого периода на территории распавшейся СФРЮ невозможно. (Впрочем, он еще далек от полного урегулирования, хотя в этом направлении после заключения Эрдутского и Дейтонского соглашений сделано очень много. Но остаются неурегулированными многие проблемы Боснии и Герцеговины, а Сербия остается окруженной кольцом конфликтов: в Косово, с Черногорией и с Македонией. Процесс распада югославского государства еще далек от завершения.) Конфликтующие стороны стремились к простому противопоставлению "мы–они", "наши–враги". Официальный Загреб рассматривал эту войну исключительно как агрессию, предпринятую властями Югославии против независимого хорватского государства, и как "отечественную войну" со своей стороны. Официальный Белград утверждал, что это была исключительно гражданская война. Однако эти констатации были скорее политико-пропагандистскими лозунгами времен открытого вооруженного конфликта, призванными оправдать позицию той или иной стороны, снять с

нее ответственность за происходящее и воодушевить военнослужащих, а отнюдь не результатом научного анализа событий в политико-юридических понятиях.

Конфликт 1991–1995 г. в Хорватии содержал в себе несколько элементов. Это была гражданская война, поскольку он возник в процессе распада единого государства и все его участники являлись жителями СФРЮ. Это было столкновение двух национальных движений в процессе самоопределения. Сам по себе факт провозглашения независимости в тех условиях еще ничего не решал: связи, политическая и социальная структура, законы и право не могли измениться одномоментно. Кроме того, сербы Хорватии, даже после провозглашения ее независимым государством, оставались гражданами Хорватии. Поэтому многие действия властей Загреба во главе с президентом Ф. Туджманом в тот период по отношению к своим гражданам сербской национальности абсолютно не оправданы.

Однако и элемент агрессии также имел место. Пропаганда отделения от Хорватии территорий, провозглашенных властями Сербии сербскими этническими территориями, противоречила конституции СФРЮ, защитниками целостности которой изображали себя С. Милошевич и его сторонники. Вряд ли возможно отрицать и наличие этнического компонента конфликта: для обеих сторон синонимом врага был именно этноним. Группировка вновь формировавшихся в начале 90-х годов политических сил на всем постюгославском пространстве происходила также почти исключительно по этническому признаку. Поэтому это был и конфликт национальных движений двух народов в процессе национального самоопределения. С одной стороны, он был следствием отсутствия гражданского общества и в СФРЮ в целом, и в отдельных ее республиках, превратившихся в независимые национальные государства, с другой – столкновением, определявшим путь их формирования и дальнейшего развития. При этом стремление к созданию моноэтничных государств препятствовало созданию и гражданского общества, и демократических политических институтов.

Вышеуказанные обстоятельства во многом относятся и к Боснии и Герцеговине. Это был и конфликт национальных движений трех народов, который зачастую пытаются представить как неизбежный конфессиональный конфликт, отождествляемый с "конфликтом цивилизаций". Недаром официальная пропаганда и Сербии С. Милошевича, и Хорватии Ф. Туджмана охотно использовала теорию С. Хантингтона. Имел место и факт вмешательства со стороны независимых государств – СРЮ и Хорватии[70].

В 2005 г. исполнилось десять лет со времени событий 1995 г. – массового убийства в Сребренице в Боснии и Герцеговине, операций "Блиесак" и "Олуя" в Хорватии, подписания мирных договоров, означавших окончание войны. В последнее время были сделаны многие шаги на пути нормализации отношений между Сербией, Хорватией, Боснией и Герцеговиной. Однако десятилетняя годовщина вызвала обострение отношений между тремя государствами, поскольку эти события, хотя относятся к прошлому, еще не стали историей. Конфликт в большей или меньшей степени если не урегулирован, то с большим трудом введен в определенные рамки. Однако война в памяти людей, в общественной психологии и в политике еще далеко не закончена. И закончится не скоро. Еще живы люди, принимавшие активное уча-

стие в боевых действиях, в преступных акциях или ставшие жертвами этих акций. Далеко не все смирились с нынешними этногосударственными границами. Все это отдаляет окончательное примирение в весьма отдаленную перспективу. С момента подписания частичного мира на постюгославском пространстве прошло лишь десять лет. Но война 1941–1945 гг., не говоря уже о войне 1991–1995 гг., все еще остается политикой.

* * *

Роль исторического сознания у южнославянских народов в процессе формирования этнического и национального самосознания была типологически сходной, но различия обусловливались как историей каждого народа, так и тем фактом, что эти народы конфликтовали между собой в процессе национального самоопределения и овладения территориями, которые они считали принадлежащими своему этносу.

Поскольку историческое сознание является неотъемлемой составной частью этнического сознания и самосознания у хорватов, сербов и других народов распавшейся СФРЮ, оно осуществляет в зависимости от конкретных обстоятельств и сути исторического периода развития различные функции – этнообразующую, этноконсолидирующую, этноинтегрирующую, этнозащитную и этнонаступательную, этнонивелирующую и этнодифференцирующую. Историческое самосознание, как массовое обыденное, так и профессиональное, испытывало на себе и их обратное влияние, ибо взаимодействовало с политической, правовой, конфессиональной и иными формами сознания и самосознанием. При этом по отношению к конфликтам историческое сознание могло выполнять как конфликтогенную, так и конфликтопредупреждающую и конфликтопримиряющую функции.

Изменение роли и места исторического самосознания этнической общности тесно связано с процессом национального самоопределения, с изменением представлений о конфессиональной и этнической индивидуальности, государственном самоопределении и региональном самосознании.

В период поисков новых форм и сути самоопределения в истории каждого народа (в особенности народов, переживших распад полиэтничных и многонациональных государств, в которых они выполняли государствообразующую функцию, а также утративших свои социальные ценности, что воспринимается как утрата этнической и государственной индивидуальности) этноисторическое сознание, одним из самых существенных элементов которого является сознание религиозное и конфессиональное, начинает выполнять не присущие ему функции, как в политическом сознании, так и в общей структуре сознания.

При рассмотрении конфликтов, подобных произошедшему в конце XX в. в процессе распада СФРЮ, задача историка вовсе не в том, чтобы "встать на чью-то сторону" в назревших и назревающих конфликтах, кого-то "оправдать", а кого-то "заклеймить". Задача историка – воссоздать ход событий и объяснить их логику: почему произошло так, а не иначе, избегая, конечно, по возможности ошибок в духе древнего силлогизма "post hoc ergo propter hoc" ("после этого не значит вследствие этого"). Признание исторических

причин возникновения у южнославянских и других балканских народов этнонационализма вовсе не означает поддержки его в принципе, равно как и поддержки этнонационализма и этнотерриториальных притязаний одного народа против этнонационализма и этнотерриториальных притязаний другого народа. Тем более, осуществляемых путем войны и массовых нарушений прав человека.

На Балканах совпали во времени социальная и национальная революции – национальное объединение воспринималось в неразрывной связи не только с долгожданным национальным освобождением, но и с новым обществом "социальной справедливости". Вся история народов, населявших Балканы, – это попытка найти единственно верное соотношение между этническими территориями и границами государств, которое удовлетворило бы все стороны. А поиск этого соотношения до сих пор означал только одно – этнотерриториальные претензии, дипломатические перепалки и в конце концов войну, мир после которой порождал только новые войны.

Вывод из событий на территории распавшейся Югославии 1991–1995 гг., да и впоследствии (возьмем ситуации в Косово, сложные сербско-черногорские и сербско-македонские отношения), следует только один: этнонационализм не может быть альтернативой коммунизму; этнонационализм, тем более взятый на вооружение политическим классом в том или ином государстве, не только не способствует сохранению и укреплению этого государства, но, наоборот, представляет для него смертельную угрозу. Позволю себе сослаться на свою работу, написанную еще в 1996 г.: "Если задача служб безопасности – предупреждать или раскрыть преступный замысел, схватить террориста за руку, обезвредить или поймать его, то задача ученых – историков, этнологов, психологов, конфликтологов – сделать так, чтобы преступный замысел не возник у отдельного человека или группы людей в принципе"[71]. Именно поэтому необходимо новое, неконфликтное сознание. Кто-то верно заметил, что войны начинаются в головах людей. Выше говорилось о том, что гуманитарные науки играли и играют очень важную роль в возникновении, развитии или преодолении межэтнических и межгосударственных конфликтов. Историческое сознание должно стать основой предупреждения этих конфликтов.

Этнонационалистические и этноконфессиональные концепции прошлого, в том числе и в их радикальном варианте, стали основой нового мировоззрения после краха коммунизма. И это было закономерно. Распад СФРЮ и его последствия привели к краху социального и национального сознания граждан Югославии. Сознание, утратив социальную и государственную составляющие, деформировалось. В нем оказалось нарушенным соотношение его форм и их функций. Причем особая тяжесть выпала на долю национального исторического сознания, часто воспринимаемого только как этноисторическое. Оно, во-первых, было деформировано предыдущими этапами развития национальных движений и совместного государства, а также псевдонациональных государств периода Второй мировой войны. Во-вторых, оно по своей природе и сути не может выполнять функции идеологии. Между тем на него опирались возникшие после распада СФРЮ в 1991 г. режимы – Слободана Милошевича в Сербии, Франьо Туджмана в Хорватии, Алии Изетбеговича в Боснии и Герцеговине[72].

Еще в 1849 г. современник К. Маркса известный сербский политический деятель и комедиограф Йован Стерия Попович написал в предисловии к своей комедии “Патриоты” пророческие слова: “Пока мы будем себя только хвалить, оправдывая свои слабости и ошибки, искать в истории, сколько и кто из героических наших предков голов срубил, а не будем замечать, где он с пути-дороги сошел, – до тех пор мы будем хромать и ни на волос не станем лучше... Бросим взгляд на позднейшую историю нашу. Все, что было глупо, преувеличенно, бессмысленно, – всего больше имело почитателей, а голос умеренности рассматривался как антинародность, дух противоречия и предательство. Ибо всякий человек склонен к чрезвычайному и, когда не знает, что это может принести ему несчастье, слепо бежит за ним и злобится на каждое разумное слово”[73].

[1] См.: напр. *Haxley S.D*. Constitutional insurgency in Finland. Finnish “Passive Resistance” against Russification as a Case of Nonmilitary Struggle in the European Resistance Tradition. Helsinki, 1990. P. 17, 50–51, 99–101, 106–119.

[2] См.: “Славянский вопрос” в мировоззрении графа С.С. Уварова // Славянская идея: история и современность. М., 1998; *Досталь М.Ю*. Славянский мир и славянская идея в философских построениях и практике ранних славянофилов // Славянский альманах. 2000. М., 2001; *Павленко О.В*. Панславизм // Славяноведение. 1998. № 6; *Саприкина О.В*. Академик В.И. Ламанский (1833–1914): научное наследие и общественная деятельность. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2004. См. также очень интересную концепцию отношения к зарубежным славянам у русских “консерваторов” и “либералов”, предложенную российским исследователем: *Улунян А.А*. Балказия и Россия. 1900–1914. М., 2002. С. 140–142.

[3] См.: *Романенко С.А*. Югославия, Россия и “славянская идея”. М., 2002. С. 13–93.

[4] *Киселев И.Ю*. Психологические аспекты адаптации России и россиян к новым реальностям меняющегося мира // Миропорядок после балканского кризиса: новые реальности меняющегося мира. Материалы конференции. Москва, 1–2 ноября 1999 г. / Гл. ред. А. Кулик. М., 2000. С. 246, 248.

[5] Там же. С. 251–252.

[6] *Хантингтон С*. Столкновение цивилизаций и изменение мирового порядка // Pro et Contra. М., 1997. Т. 2. № 2; *Hantington S*. Sudar civilizacija // Nacionalne manjine u međunarodnom i jugoslovenskom pravnom poretku. Beograd, 1997. S. 327–350.

[7] *Čengić E*. Krleža. Zagreb, 1982, S. 395.

[8] *Хершак Э., Кумпес Й*. Два типа этничности (хорватский и сербский примеры) // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 33.

[9] *Matvejević P*. Jugoslavenstvo danas. 2 izd. Beograd, 1984. S. 36.

[10] Подробнее см., напр.: *Хершак Э., Кумпес Й*. Указ. соч. С. 38. О различных концепциях этногенеза хорватов см. также: *Мартынова М.Ю*. Хорваты. Этническая история XVIII–XIX вв. М., 1988. С. 7–17.

[11] См. напр.: Deklaracija o hrvatskome jeziku (1967.) s prilozima i deset teza. Drugo izdanje. Zagreb, 1991; Слово о српском језику. Београд, 1998.

[12] Об этом свидетельствует, например, издание словаря боснийского языка (*Isaković A*. Rječnik bosanskog jezika. Četvrto, dopunjeno i ispravljeno izdanje. Sarajevo, 1995).

[13] *Kumpes J*. Religija i etnički sukobi na prostorima bivše Jugoslavie // Konfesije i rat. Zbornik radova Medunarodnog znanstvenog skupa. Split, 2.–4. prosinca 1993. Split, srpanj 1995. S. 259. См. также: *Хершак Э., Кумпес Й*. Указ. соч. С. 29–39.

[14] См., напр.: Русско-славянская цивилизация: исторические истоки, современные геополитические проблемы, перспективы славянской взаимности / Сост. Е. Троицкий. М., 1998.

[15] *Фрейдзон В.И*. Далмация в хорватском национальном возрождении. М., 1997. С. 19.

[16] *Вяземская Е.К*. (при участии *Карасева А.В*.) Конфессия и национальность в историческом развитии Боснии и Герцеговины // Роль религии в формировании южнославянских наций. М., 1999. С. 114, 116.

[17] Подробнее об этом см., напр.: *Фрейдзон В.И*. К истории боснийско-мусульманского этноса // Формирование наций в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 1981, с.329–343; *Романенко С.А*. Югославия: Кризис. Распад, Война. Образование независимых государств.

М., 2000. С. 35–41; Borba muslimana Bosne i Hercegovine za vjerski vakufsko-mearifsku autonomiju. Građa. Sabrao i priredio Ferdo Hauptmann. Sarajevo, 1967; На путях к Югославии: за и против. М., 1997, С.186–200, 286–317; *Вяземская Е.К.* Указ. соч., *Хойбергер В.* Вена и Сараево: австро-венгерская политика по отношению к боснийским мусульманам // Австро-Венгрия: опыт многонационального государства. М., 1995. С. 81–88; *Duraković N.* Prokletstvo Muslimana. Sarajevo, 1993. S. 80–94; *Marić F.* Pregled pučanstva Bosne i Hercegovine između 1879. i 1995. godine. Zagreb, 1996. S. 11–77; *Malcolm N.* Bosnia. A Short History. L., 1994. S. 119–155; *Suppan A.* Narodi Habsburške monarhije: Hrvati // Oblikovanje nacije u gradanskoj Hrvatskoj. Zagreb, 1999. S. 98–99.

18 *Вяземская Е.К.* Указ. соч. С. 116–117.

19 См. также: *Juzbašić D.* Jezičko pitanje u austrougarskoj politici u Bosni i Hercegovini pred prvi svjetski rat. Sarajevo, 1973.

20 Подробнее об этом см., напр.: *Романенко С.А.* Католицизм и православие в формировании хорватской и сербской наций на территории Хорватии, Славонии и Далмации // Роль конфессий в формировании южнославянских наций. М., 1999.

21 См.: Миф и мифология в современной России / Под ред. К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. М., 2000. С. 10, 55, 68.

22 Подробнее об этом см.: *Аймермахер К. Бомсдорф Ф., Бордюгов Г.* Введение // Миф и мифология в современной России. М., 2000. С. 10; *Неклюдов С.* Структура и функции мифа // Там же. С. 37; *Топорков А.* Миф: традиция и психология восприятия // Там же. С. 47; *Левкиевская Е.* Русская идея // Там же. С. 69, 84–85.

23 См.: *Топорков А.* Указ. соч. С. 46–47.

24 См., напр.: *Шнирельман В.* Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов. М., 2000. С. 22–23; *Галенко В.* Нужны новые формы покровительства этническим россиянам // Независимая газета. 1995. 11 нояб.

25 См.: Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. М., 1997. С. 205–326. Впрочем, подобный подход характерен и для некоторых зарубежных теоретиков. О полемике по данным проблемам подробнее см., напр.: *Коротеева В.В.* Теории национализма в зарубежных социальных науках. М., 1999; Нации и национализм / Пер. с англ. М., 2002; *Альтерматт У.* Этнонационализм в Европе / Пер. с нем. М., 2000; Leksikon migracijskoga i etničkoga nazivlja. Glavni urednik Emil Heršak. Zagreb, 1998. S. 241–242; *Denić B.* Etnički nacionalizam. Tragična smrt Jugoslavije. Prevod s engleskog. Beograd, 1996; *Schöpflin G.* Nations. Identity. Power. The New Politics in Europe. L., 2000; и др.

26 *Киселев И.* Указ. соч. С. 247.

27 *Старовойтова Г.В.* Национальное самоопределение. Подходы и изучение случаев. СПб, 1999. С. 19, 20. Заметим, что этнический нигилизм – явление не новое. В жизни Европы после Первой мировой войны феномен "денационализации", т.е. "отрицание национального начала", отметил еще известный российский философ Федор Степун, высланный в 1922 г. за границу. Признавая, что "оспаривать лживость и грешность национализма и его ответственность за тяжелое и одновременно преступное положение мира явно невозможно", он обоснованно, на наш взгляд, возражал сторонникам этого "отрицания", что это "никому не дает права отрицать положительного значения нации как некоего своеобразно-соборного (естественно, не в смысле современных "национал-патриотов". – *С.Р.*) облика многоликой человеческой культуры. Ошибка недостаточно строгого разделения понятий "нация", "национализм", а также "личность" и "индивидуальность", постоянно встречается в острой, часто резвой, но и весьма поверхностной европейской публицистике. Как-то никому не приходит в голову самоочевидная мысль Соловьева, что нация относится к национализму, как личность к эгоизму" (см.: *Степун Ф.А.* Соч. М., 2000. С. 941.

28 *Trešnjić M.* Vreme razlaza. Od Briona do Karađorđeva. Beograd, 1989. S. 61. Важна характеристика атмосферы в стране и отношения к СССР, в том числе и "православных сербов". Поскольку его воспоминания вышли в 1989 г., надо полагать, он не изменил свою позицию.

29 *Романенко С.А.* Югославия, Россия и "славянская идея". С. 352–370.

30 *Vrhunec M.* Šest godina s Titom (1967–1973). Pogled svrha i iznutra. Zagreb, 2001. S. 146–147.

31 Ср.: Dokumenti o spoljnoj politici Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije. 1948. Beograd, 1989; Dokumenti o spoljnoj politici Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije. 1949. Beograd, 1991; O kontrarevolucionarnoj i klevetničkoj kampaniji protiv socijalističke Jugoslavije.

Knjiga prva-druga. Beograd, 1949. Тогда же, в 1989 г., вышла и книга М. Трешнича, обвинявшая советское руководство и спецслужбы в поддержке националистической хорватской эмиграции и "хорватской весны" 1971 г. с целью развала СФРЮ! (См.: *Trešnjić M*. Op. cit).

[32] См.: *Евстигнеев В., Романенко С*. Экономика и национализм // Мировая экономика и международные отношения. 1994. № 2. С. 85–91.

[33] *Джилас М*. Тито – мой друг и мой враг. Париж, 1982. С. 54.

[34] *Вукмановић С*. Зашто се и како распала Југославија. Београд, 1996. С. 95; *Лопушина М*. Убиј ближњег свог. Југословенска тајна полиција од 1945. до 1997. 1–3. Друго издање. Београд, 1997.

[35] *Matvejevič P*. Op. cit. S. 25–26.

[36] В "титовской" Югославии, несмотря на общность идеологии и наличие харизматического вождя, не удалось сформировать общее историческое самосознание. Об этом свидетельствует тот факт, что фактически так и не была написана общая история Югославии. Научная была доведена только до конца XVIII в., а другие издания носили в основном не научный, а идеологически-пропагандистский характер. Издававшиеся в республиках "истории" были посвящены не истории территории (республики), а истории титульной нации. Ср., напр.: Historija naroda Yugoslavije. I. Zagreb, 1953; Историја народа Југославије. Књига друга. Београд, 1960; *Božić I., Ćirković S., Ekmečić M., Dedijer V*. Istorija Jugoslavije. Beograd, 1973; *Petranović B., Zečevic M*. Jugoslavija 1918/1984. Zbirka dokumenata. Beograd, 1985; *Šidak J., Gross M., Karaman I., Šepić D*. Povijest hrvatskog naroda. 1860–1914. Zagreb, 1968; *Gestrin F., Melik V*. Slovenska zgodovina. 1792–1918. Ljubljana, 1966; Историја српског народа. I–VI. Београд, 1980–1983; Историја на македонскоит народ. 1–3. Скопје, 1969.

[37] *Броз Тито Й*. Избранные статьи и речи. М.,1987. С. 106–107.

[38] *Šibl M*. Narodni suverenitet i pravo na samoođređenje. // Što jest i što hoće HDZ. Zagreb, 1990. S. 51–52. Ср.: *Denić B*. Op. cit. S. 123–126.

[39] См.: Велика Србија. Новине Српске радикалне странке. Бр. 13. Г.V. Београд, март 1994. С. 2–3. Ср.: *Golubović Z., Kuzmanović B., Vasović M*. Društveni karakter i društvene promene u svetlu nacionalnih sukoba. Beograd, 1995.

[40] Globus. Zagreb. 1994. 2.09.

[41] *Tuđman F*. O povijesnoj nužnosti i protuslovlju samoodredenja i integracije europskih naroda // Što jest i što hoće HDZ, S. 72–74; *Idem*. Bespuća povijesne znanosti. Zagreb, 1994; *Idem*. Povijesna sudbina naroda. Izabrani tekstovi. Zagreb, 1996.

[42] См.: Австро-Венгрия: опыт многонационального государства. М., 1995. С. 89–105.

[43] *Matvejević P*. Op. cit. S. 38.

[44] *Попов Ч*. Ленин је био у праву // НИН. Београд, 1987. 8 нов. Г.36, бр. 1923. С. 32–33.

[45] Ср., напр.: *Михаиловић К., Крестић В*. "Меморандум САНУ". Одговори на критике. Београд, 1995; *Brandt M., Čovic B., Letica S*. and others. Roots of Serbian Agression. Debates. Documents. Cartographic reviews. Zagreb, 1993. P. 225–337; *Lucić J., Šanjek F., Antić L., Vidaček B., Bertić I*. Hrvatski povijesni zemljovid. Zagreb, 1994; *Zečević M., Lekić B*. Frontiers and internal territorial division in Jugoslavia. Belgrade, 1991.

[46] *Thompson M*. Kovanje rata. Mediji u Srbiji, Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini. Prijevod sa engleskog. Zagreb, 1995.

[47] *Tuđman F*. Povijesna sudbina naroda. S. 183–184. Это понятие использует и У. Альтерматт. См.: Альтерматт У. Указ. соч. С. 283.

[48] *Tuđman F*. Povijesna sudbina naroda. S. 157.

[49] Ibid. S. 159.

[50] Ibid. S. 371.

[51] Deklaracija o hrvatskome jeziku (1967) s prilozima i deset teza. Zagreb,1991; *Dabčević-Kučar S*. '71: Hrvatski snovi i stvarnost. I–II. Zagreb, 1997; *Tripalo M*. Hrvatsko proljće. Zagreb, 1990.

[52] *Matvejević P*. Op. cit.

[53] *Tuđman F*. Povijesna sudbina naroda. S. 189.

[54] Narodne novine, broj 8. Ponedeljak, 26. Sijecnja 1998. S. 144.

[55] Ср. напр.: *Petrović N*. Nacionalno pitanje i slom Austro-Ugarske // Jugoslovenski istorijski časopis (JIČ). Beograd. 1966. № 1–2; *Đorđević D*. Raspad Habsburške monarhije 1918 – Slučajnost ili neizbeznost // JIČ. 1968. № 1–2; *Šidak J., Gross M., Karaman I., Šepić D*. Povjest hrvatskoga naroda. Zagreb 1968; *Duraković N*. Op. cit.

[56] Ср.: Говори и изјаве генерала Драже Михаиловића. Чикаго, 1966. С. 15, 16; Dokumenti ustaša. Zagreb, 1995. S. 95–109.

[57] *Джилас М.* Указ. соч. С. 8.
[58] *Tuđman F.* O povijesnoj nužnosti... S. 72–73.
[59] См. *Krušelj Z.* Iskorak u bolju prošlost // Danas. 1988. G. 7. Br. 356.
[60] *Krestić V.* Srpsko-hrvatski odnosi i jugoslavenska ideja u drugoj polovini XIX veka. Beograd, 1988. S. 367–368. Ср.: Doprinos Hrvatske pobjedi antifašističke koalicije. Zagreb, 1995; *Jareb M.* Problematika Nezavisne Države Hrvatske u povijesnoj literaturi od 1990. do 1995. godine // Časopis za suvremenu povijest. Zagreb, 1996. № 1–2. S.199–216; *Stefan Lj.* From Fairy Tale to Holocaust. Zagreb, 1993; *Цацић П.* Нова усташка држава? Београд, 1990; *Марковић М.* Фашизм и "новый мировой порядок". Б.м., б.г.; Декларација против геноцида над српским народом. Београд, 1997.
[61] *Tuđman F.* S vjerom u samostalnu Hrvatsku. Zagreb, 1995. S. 68.
[62] Сходные идеи высказал английский историк Ноэль Малькольм в кн.: *Malcolm N.* Bosnia. A Short History. L., 1994. P. 174.
[63] См., напр.: *Књежевић Р.* и *Ж.* Слобода или смрт. Сијатл, 1984; *Omrčanin I.* Military History of Croatia. Brynn Mawr, Pennsilvania, 1984; The Creation and Changes of the Internal Borders of Yugoslavia. [n.p., n.d.]; *Трифковић С.* Усташе. Балканско срце таме на европској политичкој сцени. The Lord Byron Foundation for Balkan Studies, 1998; Enciklopedija Jugoslavije. Sv. 5. S. 129–140.
[64] Подробнее об этом см., напр.: *Романенко С.А.* "Неистовая, ожесточенная война за существование". Национальные движения народов Югославии. 1941–1945 // Славянский альманах. 2004. М., 2005.
[65] Само по себе это название носит двойственный характер. Дело в том, что в сербском и хорватском языках слово "narod" имеет два значения: нация и простой народ. По своей сути борьба против оккупантов была национально-освободительной, но одновременно это была и социалистическая революция под руководством коммунистов.
[66] См., напр.: *Galić V.* Politika u emigraciji. Zargreb, 1990.
[67] *Романенко С.А.* Закончилась ли на территории распавшейся Югославии Вторая мировая война?// Неприкосновенный запас. 2005. № 3.
[68] См., напр.: *Екмечић М.* Стварање Југославије. 1790–1918. Књ. 1–2. Београд, 1989; *Зечевић М.* Југославија 1918–1992. Јужнословенски државни сан и јава. Београд, 1994; *Крестић В.* Историја Срба у Хрватској и Славонији. 1848–1914. Београд, 1991; *Bilandžić D.* Hrvatska moderna povijest. Zagreb, 1999; *Duraković N.* Op. cit.; Elementa Montenegrina. Hrestomatija. Crnogorski narod i srpska politika genocida nad njim. 1/90; *Filandra Š.* Bošnjačka politika u XX. stoljeću. Sarajevo, 1998; *Imamović M.* Historija Bosnjaka. Sarajevo, 1998; *Macan T.* Povijest hrvatskoga naroda. II izd. Zagreb, 1992; *Matković H.* Povijest Jugoslavije. Hrvatski pogled. Zagreb, 1998; *Idem.* Povijest nezavisne drzave Hrvatske. Zagreb, 1994; *Pavličević D.* Povijast Hrvatske. Zagreb, 1994; *Pirjevec J.* Jugoslavija 1918–1992. Nastanek, razvoj ter razpad Karadjordjevićeve in Titove Jugoslavije. Koper, 1995; Slovenska kronika XX. stoljetja. 1900–1941; 1941–1995. Lijubljana, 1997.
[69] С начала 90-х годов в постюгославских государствах стали активно распространяться ранее запрещенные сочинения различных националистически настроенных деятелей периода Второй мировой войны, запятнавших себя сотрудничеством с оккупационными властями. Появилось и продолжает появляться большое количество "исторических исследований", восхваляющих этих деятелей. См., напр.: *Недић М.* Десна Србија. Моја реч Србима. 1941–1945. Београд, 1996. *Павловић И.* Милан Ђ. Недић и његова доба. Књига I–II. Отаџбинско издање. Београд, 1994; Dokumenti ustaša. Zagreb, 1995; *Ljotić D.* Odabrana dela. Minhen, 1981; *Pavelić A.* Strahote zabluda. Komunizam i bolsevizam u Rusiji i u svijetu. Zagreb, 2000. Вместе с тем иногда выходят и лишенные налета политической спекуляции честные исследовательские работы.
[70] *Ribičić C.* Geneza jedne zablude. Ustavnopravna analiza nastanka i djelovanja Hrvatske zajednice Herceg-Bosne. Zagreb; Sarajevo; Idrija, 2000; *Дакић М.* Српска Крајина. Историјски темељ и настанак. Книн, 1994; Република Српска Крајина. Београд, 1996.
[71] *Романенко С.А.* История и историки в межэтнических конфликтах в конце XX века. М., 1997. С. 43.
[72] В данном случае речь идет только об однотипных политико-идеологических процессах на пространстве распадавшейся СФРЮ, а не о сравнении идеологии возникших там режимов и личностей их руководителей. Ср.: *Романенко С.А.* Югославия, Россия и "славянская идея". 2002. С. 401–509.
[73] *Стерия Попович Й.* Комедии. Ленинград; Москва, 1960. С. 317.

В.А. Шнирельман

ЕДИНАЯ ЕВРОПА И СОБЛАЗН КЕЛЬТСКОГО МИФА

"Было время, когда кельты господствовали в древнем мире от Испании до Турции. Они разграбили Рим и вторгались в Грецию. Их военные колесницы сметали всех противников со своего пути. Но затем все пошло наперекосяк. Кельты были разгромлены Римской империей. Их легендарные королевства исчезли с лица Европы. Последний островок кельтского могущества сохранился только в Британии. Но и там шотландцы, валлийцы и ирландцы должны были отстаивать свою независимость в борьбе со сменяющими друг друга волнами англосаксов, викингов и норманнов"[1]. В этом кратком изложении славной истории кельтов содержится вся суть типичного национального мифа о расцвете и упадке, о Золотом веке и последующих темных веках.

Кельтский миф, весьма далекий от научных представлений о кельтах[2], представляет собой очень благодатное поле для изучения. Он служит ярким примером того, как одни и те же материалы о далеких временах и древних народах используются нашими современниками для формирования самых разных идентичностей, как инклюзивных, так и эксклюзивных, как охватывающих целые континенты (Европа), так и замыкающихся в рамках небольших локальных общностей. Действительно, к кельтскому мифу прибегали или прибегают как сторонники общеевропейской интеграции, так и те, кому дороги сложившиеся национальные идентичности (французы, испанцы, ирландцы). В то же время его широко используют лидеры отдельных небольших общностей, пытающиеся спасти локальное культурное и языковое своеобразие от нивелирующих тенденций современной эпохи[3]. Кроме того, кельтский миф имеет и расовую составляющую, позволяющую расистам использовать его для конструирования "белой" расовой идентичности[4].

Кельтский миф привлекателен тем, что он предоставляет широкое поле для маневра, предлагая очень разные основания, на которых может строиться идентичность: здесь мы найдем, с одной стороны, богатую языческую традицию друидов, а с другой, своеобразное кельтское христианство; с одной стороны, уникальный языковой и культурный ландшафт, а с другой, древнюю государственность и традицию длительного вооруженного сопротивления всевозможным захватчикам. В разные исторические периоды в различных странах люди прибегали к кельтской идентичности, преследуя очень разные цели. Поэтому кельтский миф может с успехом использоваться для изучения процесса конструирования идентичности в современном мире.

ЕДИНАЯ ЕВРОПА

Начиная с 1970-х годов, когда активно обсуждался проект создания объединенной Европы, некоторые политики задумались о символике, которая могла бы адекватно выразить ее единство. Такая символика включала не только флаг и гимн, но и праздники, спортивные соревнования и т.д. Одна-

ко ее конструкторов не оставляло чувство досады, ибо ей недоставало временно́й глубины[5]. С этой точки зрения весьма симптоматичной была подлинная "кельтомания", охватившая тогда Европу и выразившаяся в огромном спросе на научно-популярную и художественную литературу, посвященную кельтским древностям, особенностям кельтской культуры, кельтским войнам и военным успехам, кельтским языкам и языческим верованиям. В некоторых молодежных субкультурах стали популярными кельтские татуировки и кельтская музыка. Европейские неонацисты нередко используют кельтскую символику как знак борьбы за спасение "белой расы" от иммигрантов. В то же время образ кельтской цивилизации служит основой для объединения Европы, выражая культурную подоснову этого объединения. Действительно, если когда-либо в прошлом Европа и составляла культурное единство, то это было в раннем железном веке, когда так называемые кельтские древности покрывали колоссальную территорию от Черного моря до Ирландии. В ходе европейской интеграции это единство сознательно подчеркивалось такими мероприятиями международного значения, как организация археологических выставок и крупных конференций, посвященных позднепервобытным эпохам, когда Европа или ее большая часть представлялись культурными единствами. Одна из таких выставок, организованная в Штейре в Австрии в 1980 г., была посвящена гальштатскому времени, представлявшемуся "ранней формой европейского единства". За ней последовали еще около десятка аналогичных крупных международных выставок. В апреле 1995 г. в Дублине состоялась конференция по эпохе бронзы, где этот период прославлялся как "Первый Золотой век Европы", как время мира и гармонии. Эта конференция проходила в рамках мероприятий, проводившихся Советом Европы, провозгласившим 1994–1995 гг. "Годами бронзового века".

Кельтам была посвящена также археологическая выставка в Венеции (1991). Само ее название – "Кельты – корни Европы" говорило о многом. Выпущенный по этому случаю каталог открывался утверждением о том, что кельтская цивилизация была "первой исторически документированной цивилизацией общеевропейского масштаба" и что "все европейские культуры могут проследить свои корни, идущие от кельтов"[6]. В мае 2002 г. во Франкфурте-на-Майне (ФРГ) состоялась археологическая выставка "Загадки кельтов", а осенью 2005 г. в Нуманции (Испания) – широко разрекламированная выставка "Кельты и иберийцы".

Правда, стремление связать именно с кельтами раннюю историю Европы встречает скептическое отношение у профессиональных археологов. Ведь латенская культура раннего железного века, которую обычно связывают с кельтами, покрывала далеко не всю территорию Европы; вне этого ареала оставались значительная часть Германии и вся Скандинавия. Зато до определенной степени латен был распространен в восточных районах Европы, политически не входящих в Европейский Союз. Само древнее понятие "кельты" имело очень нечеткое значение: в разные исторические периоды авторы вкладывали в него разный смысл. Кроме того, образ "кельтской Европы" не выдерживает столкновения с национальными и региональными мифами, которые, как мы увидим, отличаются разнообразием и нередко реинтерпретируются в зависимости от колебаний траектории политического

развития. Важно то, что многие люди верят в кельтскую культурно-историческую основу своих общностей, несмотря на все усилия современных археологов по развенчанию таких мифов[7].

В настоящей работе кельтский миф рассматривается в самых разных контекстах. Мы увидим, насколько различно то значение, которое ему придают в разных странах или культурных регионах, а также как он переосмысливался со сменой эпох в ходе кардинальных политических изменений. Все это поможет нам понять динамическую сущность национального мифа, делающую его важным основанием национальных, региональных и этнических идентичностей.

ВЕЛИКОБРИТАНИЯ И ИРЛАНДИЯ

Великобритания состоит из трех разных частей со своими четкими национальными идентичностями – это Англия, Уэльс и Шотландия. Они отличаются друг от друга хозяйственными особенностями, культурой, языковым ландшафтом и историческим прошлым. Каждая из местных наций сложилась в ходе сложных процессов, включавших тесные взаимоотношения коренных обитателей с волнами сменявших друг друга пришельцев с материка. В сложение английской культуры определенный вклад внесли как местные аборигены, так и такие завоеватели, как римляне, англосаксы, викинги и норманны, и всех их можно рассматривать как предков английского народа. Уэльс вначале заселяли кельты, затем туда пришли римляне, а после них – англо-норманны. Но в Уэльсе этих пришельцев рассматривают как завоевателей, а не предков, так как они сыграли несравненно большую роль в формировании английского народа. Исконным населением Шотландии были кельты и пикты, затем там появились римляне и саксы, которых позднее сменили гэлы и норманны. Считается, что все они внесли весомый вклад в формирование шотландцев.

Государственное объединение Англии завершилось к X в., и с тех пор, несмотря на вторжения викингов и норманнов, она сохраняла свое политическое единство и культурную преемственность. В Шотландии первое королевство возникло в IX в., но политическое объединение всей страны завершилось лишь в XI в. В течение столетий шотландцы отстаивали свою независимость от английской короны, и лишь в 1707 г. Шотландия объединилась с Англией и Уэльсом. Для шотландцев очень важно, что до этого момента они в течение длительного времени обладали своей собственной государственностью. Зато Уэльс стал государством лишь после того, как его в XIII в. завоевали англо-норманны. Но и тогда о политическом единстве в рамках всего Уэльса говорить не приходилось. Ведь раннее королевство охватывало лишь малую часть современного Уэльса, хотя его правители и использовали идею валлийского единства в качестве политического лозунга. К середине XVI в. Уэльс оказался в составе объединенного английского королевства. Британия как особое политическое объединение существовала менее ста лет – с 1707 до 1801 г., когда ее место заступило Объединенное Королевство Великобритании и Ирландии[8].

Кельтская идея играла разную роль в разных регионах Великобритании и в разные исторические периоды. До XVIII в. на территории Британских

островов никто и никогда даже не вспоминал о кельтах, не говоря уже о поисках кельтской идентичности. Античные и раннесредневековые авторы тоже никогда не связывали Британские острова с кельтами. К этой идее привели не письменные источники, а достижения сравнительно-исторического языкознания. В начале XVIII в., когда было установлено родство валлийского языка с языком кельтов античной эпохи, в древнюю кельтскую общность были зачислены и бриты с их доисторическими памятниками, бардами и друидами. Тогда валлийцев и начали рассматривать как последний бастион кельтской традиции, покрывавшей когда-то всю Европу, включая и Британские острова[9]. Так, причисление бритов, признанных предками англичан, к кельтам создало прочное историческое основание для британской нации – ведь теперь появилась возможность рассматривать англичан, валлийцев и шотландцев как родных братьев, происходивших от общих кельтских предков. Все же англосаксонское прошлое оказалось в конечном итоге более привлекательным, и англичане с легким сердцем уступили кельтское наследие ирландцам, валлийцам и шотландцам[10].

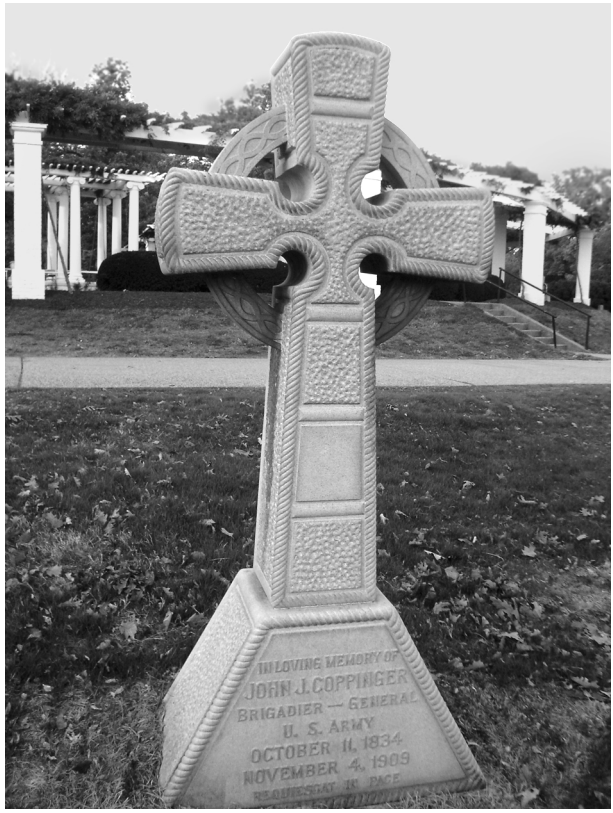
ИРЛАНДИЯ

Ирландская идентичность строится прежде всего на лингвистическом основании – на неразрывной связи с гэльским языком и лингвистической непрерывности, начиная с раннего железного века. Живым подтверждением этой непрерывной традиции служат 20 тыс. носителей гэльского языка, развитие которого прослеживается, начиная с гэльского фольклора раннехристианского периода[11].

В борьбе за независимость ирландские националисты находили прочную опору в богатом ирландском культурном наследии и всегда подчеркивали, что Ирландия являлась средоточием древней гэльской (кельтской) традиции, сумевшей дожить до наших дней. На самом же деле образ гэльской культуры был сконструирован только в конце XIX – начале XX в. В этом контексте кельты занимают почетное место, прежде всего потому, что они известны как древнейшая группа населения, имевшая свое имя и обитавшая в Ирландии в глубокой древности. Поэтому их там рассматривают как, безусловно, коренных жителей.

Кроме того, возрождение "кельтизма" преследовало задачу преодоления раскола внутри нации. Ведь ее воплощением в жизнь занималось то самое протестантское меньшинство английского и шотландского происхождения, которое в XVII в. отобрало власть у католической землевладельческой элиты. Но в XIX в. борьба за национальное возрождение требовала единства религиозных общин, и пропагандисты кельтской идеи полагали, что общая приверженность древнему культурному наследию сможет погасить давние разногласия в самом ирландском обществе. Правда, католики понимали кельтскую идею иначе. Они видели в ней не только символ славного раннехристианского прошлого, но и лозунг, направленный против протестантов, которых они ассоциировали с английскими завоевателями[12].

В целом современные ирландцы отождествляют свой Золотой век с раннехристианским периодом, от которого до нас дошло много предметов роскоши, а также богатый фольклор. Ирландцы не устают напоминать, что во



Надгробие с кельтским крестом на Арлингтонском кладбище. США. Фото автора

всех других регионах Европы кельтская культура давно исчезла и Ирландия является единственным местом, где она дожила до наших дней. Но это представление о культурной преемственности опирается главным образом на язык, фольклор и ряд материальных символов вроде кельтского креста; исторические данные играют здесь лишь подсобную роль.

В Национальном музее Ирландии и в других ирландских музеях кельтский Золотой век представлен прежде всего раннехристианским периодом, хотя и отмечается, что его корни уходят в ранний железный век. Подчеркивается, что кельтская цивилизация сумела успешно интегрировать и обратить себе во благо пришедшую извне христианскую традицию. Впрочем, туристов в Ирландии знакомят в первую очередь не столько с музеями, сколько с фольклором и стараются свозить в поселки, где еще сохраняется гэльский язык[13].

Все же представления о далеком прошлом, безусловно, играют определенную роль в формировании национальной идентичности ирландцев. Такие представления легитимизируют политический суверенитет и позволяют отстаивать территориальную целостность страны. Реалии глубокой древности помогают ирландским политикам подчеркивать непрерывность и глубокие корни местной национальной традиции. В 1994 г. ирландский ми-

нистр по делам искусства и культуры М. Хиггинс сделал специальный акцент на большой роли археологических находок и памятников древности для демонстрации ирландской национальной идентичности. В Ирландии накоплен огромный опыт как написания, так и переписывания истории в ответ на вызовы окружающей обстановки[14]. Там развитие идеи кельтизма прошло несколько этапов: вторая половина XVIII в., середина XIX в. и конец XIX в., когда возникло мощное политическое движение, добившееся независимости Ирландии в 1921 г.[15]

В XVIII в. Золотым веком считалась дохристианская кельтская Ирландия, которую противопоставляли Ирландии колониального времени. В начале XIX в. Ирландия была полностью включена в политическую и экономическую систему Великобритании, и Дублин утратил свое былое значение. На первых порах ирландское протестное движение приняло форму "культурного возрождения", или "культурного национализма", направленного на защиту своей самобытности от нивелирующего влияния доминирующей культуры[16]. Тогда-то в Ирландии и проснулся необычайный интерес к древностям, призванным обеспечить Ирландии достойное место среди старых христианских наций Европы. Необычайно высокую роль в ирландском самосознании получил образ раннехристианской Ирландии, когда местное христианство слилось с кельтской культурной традицией. Кельты обеспечивали желательную древность исторических корней и идею индигенности, а христианство открывало путь в сообщество цивилизованных наций. Этот Золотой век длился с V до XII в. Затем прежний строй жизни был резко нарушен вторжением англо-норманнов, и старые традиции вынуждены были доживать свой век в среде отсталого ирландского крестьянства крайнего запада страны. Именно с ним связывали свою самобытную культуру ирландские иммигранты, покинувшие страну после голода 1845–1849 гг.[17]

Пытаясь вернуть образ славного доколониального прошлого, ирландские националисты широко использовали величественные памятники древности и материалы археологических исследований[18]. Так, в 1843 и 1845 гг. один из выдающихся лидеров ирландского национального движения Дэниел О'Коннелл произносил зажигательные речи на общественных сходках, специально устраивавшихся на развалинах древнего королевского комплекса на горе Тара, где во время ирландского восстания 1798 г. произошло кровопролитное сражение. А журналист и поэт Томас Дэвис, чтобы унизить англичан, отмечал, что Ирландия торговала с Тиром и Сидоном еще в те годы, когда предки англичан вели жизнь дикарей. Версия о древних ближневосточных связях одно время возбуждала воображение ирландских обывателей, и некоторые даже в 1866 г. полагали, что ирландская цивилизация могла иметь финикийские корни[19]. В середине XIX в. радикальное младоирландское движение выпускало журнал "Нация", постоянно апеллировавший к славной ирландской древности. Ирландским националистам особенно полюбились кельтские изобразительные мотивы – они служили им важным символом кельтского возрождения. Тем самым археология с самого начала играла в Ирландии определенную политическую роль, создавая исторические основы для ирландского национализма[20].

Большим влиянием среди ирландских националистов пользовалась книга по ранней истории Ирландии, написанная местным историком Эойном

Макнейлом, лидером гэльского возрождения и сторонником католических оснований ирландского национализма. В его представлении кельты были великими завоевателями, принесшими в Ирландию ирландский язык и земледельческий образ жизни, а раннее христианство внесло в их среду дух национальности. Оно сплотило ирландцев в единую общность и сделало Ирландию важным религиозным центром и местом высокой учености. Таким образом, ирландцы не настаивают на абсолютно автохтонном происхождении своих далеких предков. Они видят их пришельцами, но такими, которые появились достаточно рано и принесли в Ирландию высочайшие культурные достижения, сделав ее цивилизованной страной. Именно эта книга подвела научную базу под идею раннесредневекового Золотого века. Она заложила основы романтического восприятия этого исторического периода, до сих пор пользующегося среди ирландцев популярностью[21].

Профессиональные ирландские археологи и их организации не имели прямого отношения к ирландскому национальному движению. Однако их достижения широко использовались националистами для создания славного образа первозданной ирландской культуры, созданной кельтами и оплодотворенной ранним христианством. К 1900 г. этот образ уже прочно утвердился в ирландском национальном сознании, чему способствовало широкое использование раннехристианских ирландских мотивов в культовой и светской архитектуре конца XIX – начала XX в. С тех пор почетное место на ирландских кладбищах заняли так называемые кельтские кресты[22].

Ирландское национальное движение достигло своей кульминации к концу XIX – началу XX в., когда там уже имелись всевозможные культурные центры, ассоциации и движения, занимавшиеся как культурными (сохранением и развитием гэльского языка и пропагандой традиционной культуры), так и политическими проблемами (возникла партия Шин Фейн, требовавшая политической автономии). Всему этому соответствовала острая потребность в самобытном прошлом, способном легитимизировать стремление Ирландии к своему особому пути развития, отличному от английского. Поэтому, когда в 1900 г. британские протестанты-израелиты попытались произвести раскопки на горе Тара в поисках Ковчега Завета, это вызвало бурный протест у ирландских националистов, понимавших, что за такого рода исследованиями скрываются британские претензии на господство в Ирландии[23].

Впрочем, круглые раннесредневековые башни и кельтские кресты казались ирландскому национализму более яркими символами национального единства, чем маловыразительные для непрофессионала развалины на горе Тара. Зато конные статуи, символизировавшие британское колониальное владычество, были убраны с глаз долой сразу же после обретения независимости. По вполне понятным причинам ирландскую археологию долго преследовала бацилла англофобии, и эпоха, последовавшая за англо-норманнским завоеванием, представлялась малоподходящим объектом для изучения. Более того, анализируя внешние контакты первобытного и раннесредневекового периодов, ирландские археологи вели поиски, где угодно, кроме Британии[24]. Одно время они искали истоки местных мегалитических сооружений в Египте, на Крите и в Эгеиде, на Сардинии и в Испании и рисовали любые пути диффузии “мегалитической идеи” из Европы в Ирландию, лишь бы они пролегали в обход Британии[25].

Огромное значение образа давнего прошлого находит яркое выражение в политике ирландского правительства, щедро финансирующего изучение древностей. Понимая это, ирландские археологи до сих пор делают акцент на культурно-историческом подходе, служащем научным обоснованием ирландских национальных чувств. Древняя славная история и непрерывная традиция, идущая от первобытных времен, занимает большое место в современной ирландской идентичности. Некоторые авторы склонны говорить даже об определенной кельтомании, порождающей у публики страсть к тому, чтобы видеть в древнем искусстве и первобытных монументальных сооружениях астрономические мотивы и объекты[26]. Правда, знатоки древней истории уже давно осознали, что реальная первобытная история Ирландии мало соответствует ее сконструированному образу как "кельтской нации". Тем не менее этот образ уже настолько вошел в плоть и кровь ирландцев, что им нелегко от него отказаться[27].

СЕВЕРНАЯ ИРЛАНДИЯ

Многолетний конфликт между католиками и протестантами в Северной Ирландии также находит отражение в исторических представлениях. Правда, так было не всегда. Еще в 1960-х годах в Ольстере конкурировали три идентичности: "британская", "ирландская" и "ольстерская". Лишь к концу 1970-х годов рост межобщинной напряженности привел к поляризации и разделению на две противоборствующие идентичности: преимущественно протестантскую "британскую" и преимущественно католическую "ирландскую"[28]. Но в 1990-х годах дала знать о себе новая идентичность ольстерских шотландцев, или олланов, составляющих 7% населения Ольстера. В мае 1999 г. они впервые в истории Ольстера организовали в Белфасте свой собственный праздник, манифестируя преданность шотландской культурной традиции[29].

Сложение ирландского гэльско-католического национализма, требующего политической автономии, привело к объединению протестантов в Юнионистское движение. Интересно, что оба движения, католическое и протестантское, находят важные для себя исторические символы не столько в работах историков или школьных учебниках, сколько в ежегодных красочных праздниках, устраиваемых в память о военных сражениях[30]. Давно известно, что именно такие ежегодно повторяющиеся праздники укрепляют групповую солидарность, привязывая ее к определенным событиям или символам, признанным ключевыми для групповой идентичности[31]. Для протестантов центральным событием истории служит Бойнская битва 1690 г., когда король Уильям III одержал победу над королем Джеймсом II и тем самым остановил процесс насильственного окатоличивания. Протестанты празднуют годовщину этой битвы ежегодно 12 июля. Со своей стороны, ирландцы-католики торжественно отмечают годовщину битвы при Клонтарфе, где в 1014 г. ирландская армия наголову разбила норманнов. При этом сознательно умалчивается о том, что ирландские воины сражались и с той, и с другой стороны[32].

Однако некоторым интеллектуалам все это кажется недостаточным, и они ищут обоснования особого статуса Ольстера в глубокой первобытно-

сти, придавая особое значение мифу о происхождении. Такая тенденция наметилась еще в работах родоначальника североирландской археологии Э.Э. Эванса, подчеркивавшего тесные связи между неолитом Северной Ирландии и Шотландии, что позволяло ему видеть в появлении в Ольстере в XVII в. англо-шотландских плантаторов продолжение той же самой традиции. Он также доказывал, что древние мегалитические сооружения Ольстера кардинально отличались от таковых в Ирландии[33]. В 1974 г. в Белфасте вышла книга Яна Эдемсона "Крутины. История Ольстера и его народа". В ней доказывалось, что племена Северной Ирландии, некие крутины, были по происхождению пиктами, а не кельтами; затем гэлы изгнали их из Ирландии. Вначале остатки крутинов закрепилась на северо-востоке Ирландии и создали там Ольстерскую конфедерацию, но в VII в. под давлением врагов им пришлось окончательно уйти в Шотландию. От них якобы и пошли ольстерские шотландцы. С этой точки зрения появление шотландских землевладельцев в Ольстере представлялось долгожданным возвращением на родину. Этот взгляд на прошлое, приписывающий крутинам гэльского легендарного героя Кучулейна вместе со Св. Патриком, пришелся по душе ольстерским парламентариям-лоялистам[34], в последние годы обратившим свои взоры к соблазнительному кельтскому наследию[35]. Еще одну версию прошлого развивает некая организация "Тара", которая видит в кельтах поздних пришельцев, захвативших земли тех, кто находился в близком родстве с исконным населением Британии[36].

Так, миф о кельтской (следовательно, католической) нации возвел настолько высокий барьер между католиками и протестантами, что последние не желают причислять себя к ирландцам и создают свой исторический миф, отделяющий их от тех непроходимой границей. Тем самым, как отмечает Аллен Фельдман, "история используется для искоренения исторического подхода"[37]. И это несмотря на то, что еще 200 лет назад предки тех и других были носителями одной и той же ирландской культуры! Однако британское колониальное господство и отчаянное сопротивление ирландцев, мобилизовавших для этого все возможные культурные и языковые ресурсы, привело к формированию новых идентичностей со своими собственными взглядами на прошлое[38].

ШОТЛАНДИЯ

Шотландские интеллектуалы, увлеченные идеей прогресса, долгое время чурались какой-либо особой кельтской идентичности. В XVIII в. образцом успешной цивилизованной нации им служили римляне. Эти настроения не смогли пошатнуть даже временные романтические увлечения кельтской поэзией Оссиана, "обнаруженной" (а на самом деле сочиненной) в 1760 г. Джеймсом Макферсоном. Шотландцы, конечно, признавали, что горские кланы вели свое происхождение от кельтов. Однако по отношению к этим кланам они испытывали смешанные чувства: разумеется, не без гордости вспоминали о своих кельтских предках, столетиями мужественно противостоявших римлянам и англичанам, но в то же время их смущала культурная отсталость горцев, не соответствовавших идеалам прогресса.

Лишь в течение XIX в. отношение шотландцев к горцам и их среде обитания потеплело, и они увидели в них архетипический образ Шотландии[39]. Но и тогда шотландский национализм еще не задумывался о каком-либо политическом суверенитете; рамки сложившегося Британского союза его вполне устраивали[40]. Только в следующем веке происходила радикализация взглядов шотландских националистов, и начиная с 1930-х годов они стали всерьез помышлять о достижении полной независимости. В августе 1943 г. их группа под названием Шотландское движение за независимость предлагала свои услуги германским нацистам в обмен на обещание поддержать образование Шотландской республики. Они также замышляли сформировать Кельтский союз со штаб-квартирой в Дублине. Правда, по оценке британской контрразведки, эта группа была слабосильной и не могла представлять угрозы для британской безопасности[41].

В целом, по мнению английских специалистов, "кельтизм" не играет сколько-нибудь заметной роли в шотландской идентичности. По словам одного из признанных авторитетов по теории национализма, шотландский национализм мало обращался к вопросам культуры, а идея гэльского языка его вовсе не вдохновляла[42]. В последние десятилетия сильное шотландское националистическое движение успешно осуществляет свои политические планы, не обращаясь к нему. Например, 1 марта 1979 г. во время национального референдума шотландцы проголосовали за передачу важных властных полномочий из Лондона в Эдинбург, а в сентябре 1997 г. подавляющее большинство шотландцев поддержали идею восстановления шотландского парламента впервые после 1707 г. С 2000 г. этот парламент начал свою работу. Сегодня большинство шотландцев убеждены, что решающего голоса там добьются представители Шотландской национальной партии, требующей полной независимости, и что через 15 лет Шотландия станет отдельным государством. Между тем, похоже, для этого шотландцам пока что не требуется никакого особого этноцентристского мифа о прошлом. По свидетельству представителя Шотландского института образования, преподавание шотландской истории в школах оставляет желать лучшего, и шотландцы очень плохо ее себе представляют[43].

Что же касается отношения к кельтскому мифу, то для многих из них образ кельтов рисуется весьма смутно и легко переосмысливается. Амбивалентное отношение шотландских националистов к кельтам диктуется тем, что, с одной стороны, они, конечно, нуждаются в ярких символах, отделяющих их от Англии, но с другой, им в не меньшей мере требуется отгородить себя от Ирландии. Поэтому шотландцы предпочитают сохранять для себя образ горцев с их традиционными шотландскими юбками (*килтами*), мешочками для курительных трубок и уважительным отношением к шотландскому диалекту гэльского языка. Вот почему одни и те же стилизованные под традицию вещи, сделанные для туристов, продаются в Шотландии как предметы "шотландского" ремесла, а в Ирландии – как "кельтские".

Правда, когда Шотландия переживала пик "изобретения традиции", шотландские ремесленники обращались за образцами прежде всего к ирландским древностям. Однако и тогда Шотландия пыталась изобразить себя "старшим братом" (Кельтской Шотландией), а в Ирландии видела культурно отсталую провинцию. С тех пор отношение к понятию "кельты" измени-

лось, и его сохранили лишь за этнической традицией гэльского региона Шотландии. Зато в историческом плане гораздо более значимым стал этноним "пикты", появившийся в римское время для обозначения тех, кто тогда и позднее жил в Шотландии. Иными словами, в отличие от Уэльса и Ирландии, в современной Шотландии идея кельтского происхождения не вызывает большого энтузиазма.

Место пиктского языка в лингвистической классификации остается неясным, как неясны и этнические связи пиктов. Тем не менее их название – это древнейшее этническое имя, зафиксированное на территории Шотландии. Поэтому именно их признают в Шотландии за истинных аборигенов, а в кельтах видят скоттов-переселенцев из Ирландии, появившихся здесь лишь в V–VI вв. н.э.[44] Интересно, что этноним "пикты" в раннем средневековье уже не использовался, что говорит о явном разрыве в традиции. Таким образом, историческое сознание шотландцев страдает явными противоречиями. Оно отождествляет шотландцев с этнографическими горными кельтами и отказывает им в связи с кельтами раннего железного века. Опираясь на образы неизвестно куда подевавшихся пиктов и явных иммигрантов-скоттов, оно лишает себя идеи исторической преемственности. Все это – результат выработки национальной идентичности в течение последних 200 лет.

Кельтская тема не акцентируется и в шотландских музеях. Впервые кельтская экспозиция была показана лишь в 1980-х годах, что стало результатом совместного проекта с Британским музеем и Национальным музеем Ирландии. Похоже, что древние предки не особенно заботят шотландцев. Единственные этнонимы, к которым обращаются местные археологи, это – "римляне" и "пикты". Последний термин иногда используют для населения доримской эпохи; но термин "кельты" в этом значении никогда не употребляется[45].

УЭЛЬС

Уэльский национализм развивался по иной траектории. В XVIII в. Уэльс был охвачен лихорадкой культурного "возрождения": вновь стали модными традиционная музыка и баллады, едва ли не поголовным увлечением стала практика друидов, не говоря уже о растущем научном интересе к местной традиционной культуре[46]. Однако тогда об Уэльсе писали в основном англичане, и главные центры, занимавшиеся изучением и популяризацией уэльской культуры, находились в Лондоне. Правда, в ответ на быструю модернизацию в Уэльсе возник свой национализм, но его мало интересовали местные древности. Он был занят более проблемами развития местного языка, нежели выработкой особой версии валлийской истории и поиском предков; по сути, это был лингвистический национализм, каковым он остается и по сию пору[47].

Поэтому неудивительно, что в конце XX в. по численности людей, говорящих на гэльском языке, Уэльс намного превосходил все остальные "кельтские нации". В Уэльсе число таких людей достигало 400 тыс. (до 20% населения), тогда как в Ирландии – 20 тыс., а в Шотландии – 90 тыс. В Уэльсе действует региональная политическая партия (Плейд Цимру), но она не пользуется широкой поддержкой[48].

Вместе с тем, как бы слабо ни был там развит политический национализм, валлийцы обладают ярко выраженным этническим самосознанием. Одним из его важных компонентов является миф об особой истории[49]. Валлийцы отождествляют себя с кельтами и резко противопоставляют остальному населению Великобритании. Их ви́дение далекого прошлого включает образ кельтов раннего железного века, откуда якобы и берет начало кельтский Уэльс. Есть и более экзотические конструкции, рисующие линию культурной непрерывности, идущую с неолита. В сознании валлийцев образы средневековых бардов путаются порой с "кельтскими" друидами раннего железного века – и те, и другие символизируют их культурную самобытность. И все же такое представление о далеком прошлом занимает весьма скромное место в историческом сознании валлийцев, связывающих свой "Золотой век" с промышленной революцией XIX в.

Вплоть до начала 1990-х годов в Национальном музее Уэльса не было выставлено почти ничего, что напоминало бы о кельтах. Первая археологическая выставка под названием "Кельты в Уэльсе" была организована лишь в 1991–1992 гг. На ней были представлены материалы начиная с бронзового века до раннехристианского периода, а также демонстрировалась этнография современного Уэльса. В целом же посетитель уэльских музеев выносит оттуда двоякое впечатление: во-первых, римлянам никогда не удавалось одержать полную и окончательную победу над кельтами, а во-вторых, хотя кельты и были пришельцами с материка, они сумели превратиться здесь в коренное население, чего более поздним пришельцам (римлянам, саксам, норманнам) уже не удавалось.

В 1990-х годах в некоторых музеях идея кельтской автохтонности начала культивироваться с особым рвением. Ведь хотя валлийская идентичность и опирается на разнообразные символы, именно образ кельтов обеспечивает ей идею автохтонности. Правда, при этом к категории "кельтских" иной раз относят материалы, не имеющие прямого отношения к кельтам. Например, в современном ритуале "Горседд" образы кельтского искусства безосновательно ассоциируются равным образом как со средневековыми бардами, так и с неолитическими сооружениями. Иными словами, в современном валлийском сознании местные обитатели доримского железного века представляются прямыми предками[50].

* * *

Таким образом, общее, что сближает националистические идеологии Ирландии, Шотландии и Уэльса, это – резко негативное отношение к факту английского владычества и стремление преодолеть его само (в Шотландии и Уэльсе) или его разрушительные культурные последствия (в Ирландии). В этом отношении именно кельтские предки и их реальное или мнимое наследие позволяют возвести культурный барьер между собой и англичанами. В Ирландии делают акцент на длительной преемственности независимого кельтского развития от раннего железного века до эпохи раннего средневековья включительно, и в местных музеях кельтская тема находится на первом месте. В Уэльсе с кельтами связывают не только эпоху доримского раннего железного века, но и более ранние времена. Валлийский национализм

не ищет политической независимости, но зато делает акцент на культурных ценностях. Здесь силен мотив виктимизации, местная археология отражает стремление к сопротивлению чужеродной культурной экспансии. Зато в Шотландии кельты не находят адекватного отражения в представлениях о предках, потому что шотландцам требуется отличать себя не только от англосаксонской Англии, но и от кельтской Ирландии. Но и в Шотландии высоким уважением пользуются далекие предки, развивавшие свою исконную культуру, еще неиспорченную чужеродными влияниями[51].

ФРАНЦИЯ

Формирование французского народа происходило в течение длительного времени. Среди его отдаленных предков можно назвать галлов доримской эпохи, римлян, а также германские племена франков. Это предоставляет французам большие возможности для выбора своих предков и создания мифа о них[52].

Во Франции с ее длительной традицией сильного централизованного государства историческая продукция всегда находилась под его контролем, историки были публичными фигурами, и французская история строилась прежде всего на богатых письменных источниках. Археология занимала место ее скромной служанки, и античные древности, которыми французы издавна интересовались, служили лишь некоторым дополнением к письменным свидетельствам. И именно историки первыми начали живо обсуждать вопрос о том, кем были предки французов – галлами, франками или римлянами. В XVI–XVII вв. во французской науке развивалось сильное течение, настаивавшее на происхождении французов от галлов, что тогда соответствовало монархическим амбициям французских королей. До поры до времени эти бурные дискуссии не доходили до широкой общественности и оставляли ее равнодушной[53].

Все изменила Великая Французская революция, снявшая налет элитарности с изучения истории. Кроме того, устами аббата де Сийеса она положила начало влиятельному мифу о том, что социальная борьба во Франции велась не между аристократией и третьим сословием, а между потомками пришлых франков и покоренных теми местных галлов. Эта мысль восходила к преданию о франкском происхождении французской знати, которым ее представители веками легитимизировали свое господствующее положение в обществе. В исторических произведениях графа де Буленвийе эта идея приняла расовый характер еще в 1720-х годах[54]. Термин “галлы”, как известно, происходит из римских источников, где он использовался вместо греческого этнонима “кельты”.

Вместе с тем деятелям революции нелегко было сделать выбор между римлянами и галлами. Римляне привлекали их своей военной мощью и государственным устройством, и многие политические ритуалы, введенные Французской революцией, происходили от римских прототипов. Однако галлы, будучи местными обитателями, лучше подходили в качестве этнических предков. В конце XVIII в. на волне популярного тогда романтического движения в Центральной и Западной Европе возникло преклонение перед

кельтами, и немало французских мыслителей мечтали о "возрождении" галлов. С их точки зрения, историю Франции следовало начинать с битвы при Алезии в Бургундии, где галлы потерпели поражение от превосходящих сил римлян, возглавлявшихся Юлием Цезарем[55].

Выступая рьяным приверженцем национальной археологии и агитируя в 1799 г. за принятие закона об охране древних памятников, французский академик Легран д'Осси выносил за скобки римские погребения, так как они "не принадлежали к культуре наших предков и являются ... чужеродными памятниками". Страстно желая стать основателем французской археологии, он настаивал на широких исследованиях галльских древностей[56]. Отдавая дань этим настроениям, Наполеон учредил в 1805 г. Кельтскую Академию, в обязанности которой вменялось вернуть образу древних кельтов заслуженную ими славу. В частности, имелись в виду кельтские завоевания и принадлежавшая им некогда огромная территория. Поэтому академики истово вели поиск "этнических границ" древней "кельтской Европы". Не в последнюю очередь все это должно было оправдать территориальную экспансию наполеоновской Франции и оспорить претензии Англии на титул "матери всех наций". Действительно, если ведущие академики заявляли, что почти все народы Европы происходили от кельтов, почему бы этим народам было не объединиться под эгидой Франции, представлявшейся вместилищем галльского духа? Впрочем, Наполеон не оставлял без внимания и широкие возможности римской символики; он всячески поддерживал монументальные проекты эпохи классицизма, позволявшие ему чувствовать себя выразителем духа римской империи[57].

Тем самым галльский миф содержал разительные противоречия, в особенности очевидные при сопоставлении его с германским мифом. Ведь галлы потерпели поражение от римлян и полностью утратили свои язык и культуру, а германцы сохранили свою независимость, и их потомки дожили до наших дней[58].

Поэтому галльский миф всегда порождал во Франции двойственные чувства. Франция начала XIX в. жила универсальными ценностями и создавала гражданскую нацию. Ничто не находилось дальше от этих идеалов, чем этнический национализм. Поэтому гораздо более важным сюжетом для французских историков были исторические взаимоотношения между нациями. Их мучила загадка вековой конфронтации между Францией и германским миром, и для ее объяснения известный французский историк Амедей Тьерри опубликовал в 1828 г. книгу по истории галлов. Она и заложила основы галльского мифа, популярного во Франции в течение всего XIX в. Тьерри проводил параллель между освобождением галлов от друидской теократии и освобождением французского третьего сословия от власти аристократов. В его описании вождь галлов Верцингеторикс становился объединителем галльской нации, а сами галлы – предвестниками французского духа XIX в. Именно работы Тьерри сделали из неудачливого вождя галлов национального героя Франции. Напротив, противник романтического национализма Ф. Гизо воспевал долгожданный мир, установленный римскими провинциальными властями[59]. А Эрнест Ренан в одной из своих ранних работ назвал франков и галлов в равной степени предками французского народа[60]. Тем не менее именно Тьерри, Анри Мартен, Гизо и Ренан

создали привлекательный образ галлов, воспринятый многими по оппозиции к тевтонам (германцам).

В те годы у французской элиты был в моде образ римской Галлии, история которой преподавалась в университетах. Это получило мощную государственную поддержку во Второй империи (1852–1870) при Наполеоне III, большом поклоннике Юлия Цезаря. Он опубликовал о нем двухтомное сочинение, где пытался рисовать линию преемственности от Римской империи до Французской. В частности, так он дистанцировался от какого-либо родства с Германией, отношения с которой продолжали обостряться. Наполеон создал особую комиссию для составления археологической карты римской Галлии и оказал щедрую поддержку раскопкам в крепости Алезия в 1861 г., в Жерговии в 1862 г., а затем в Бибракте (на горе Беврей) в 1867 г. Все эти памятники как бы представляли две стороны древней Франции – римскую Галлию и кельтскую Галлию. Прославляя Верцингеторикса, Наполеон не забывал о том, что римляне принесли галлам "цивилизацию". При Наполеоне высоко почиталось военное дело, и именно тогда был создан художественный канон, изображавший галлов воинами и участниками сражений. Все это должно было оправдывать имперскую колониальную политику Франции той эпохи[61].

Франко-прусская война 1870 г. резко изменила интеллектуальный климат, а аннексия Эльзаса и Лотарингии вызвала ожесточенный спор между французскими и немецкими историками. С тех пор ни один француз уже не осмеливался вспоминать о каких-либо родственных связях с германцами; напротив, именно тогда глубоко в сознание французов запала фраза "наши предки галлы", а Верцингеторикс удостоился славы "отца нации". Значение таких настроений было тем большим, что в 1867 г. история была введена во французских начальных классах как обязательный предмет. На этих уроках школьников учили патриотизму, ярким примером которого служили все те же галлы. Улицы и площади Парижа начали переименовываться и обретать галльские имена; многие другие города украсились скульптурами, изображавшими галлов. Галлам было посвящено бесчисленное множество художественных произведений, пьес, военных исследований[62].

В те годы во Франции живо обсуждался вопрос о культурных и даже расовых различиях между французами и германцами. Взбешенные недавним военным поражением своей страны, некоторые французские ученые стремились всячески унизить германцев или же изобразить их воплощением дикости. Так, археолог Жуль Тутен, долгие годы раскапывавший Алезию, заявлял, что римское завоевание фактически спасло галлов от нашествия ужасных германцев[63]. А видный французский анатом Катрфарж доказывал, что Германия была вовсе не нацией, а смешанным в расовом отношении государством, где господствовали пруссаки "финно-славянского происхождения". Впрочем, вопреки Катрфаржу, писавшему о "прусской расе", многие другие французские ученые воздерживались от отождествления нации с расой или этнической группой. Коллега Катрфаржа Поль Брока предупреждал против смешения понятий "нация", "раса" и "язык" и пытался показать, что галлы состояли из двух разных расовых групп. А лингвист Фюстель де Куланж связывал современную нацию с политическими и коммерческими интересами и отрицал ее этнические основы. В доказательство он приводил

тот факт, что в современной ему Франции насчитывалось до пяти разных языков. Тем самым французская нация представлялась социально-культурной общностью, а вовсе не расой[64].

В годы Третьей республики (1871–1940) Франция проводила колониальную политику и выказывала имперские устремления, опиравшиеся на универсальные концепции исторического развития. Они почти не оставляли места для галлов, и теми занимались в основном "галльские патриоты", возглавляемые Камиллом Жулианом, ведущим специалистом по истории галлов, сумевшим ввести этот курс в учебную программу престижного Коллеж де Франс. Жулиан настаивал на том, что галлы были нацией, располагавшейся на той же территории, где находится современная Франция. Так кельтская нация постепенно превращалась во французскую и обретала черты вечности[65].

Все же галльские древности не вызывали большого энтузиазма у политиков, поглощенных международными делами. Галльская археология оставалась делом любителей, не имевших ни нужной подготовки, ни хорошего финансового обеспечения. Одним из немногих специалистов, увлекавшихся этой тематикой, был куратор Музея в Сен-Жермене Анри Юбер. Будучи бескомпромиссным критиком расового подхода, он все же вложил свою лепту в конструирование галльского мифа. Он видел в галлах этническую подоснову французской нации, что якобы и придавало ей уникальность[66]. Ту же идею, но на этот раз именно в русле расовой парадигмы, развивал тогда такой радикальный политик, как основатель "Национального альянса" Шарль Моррас. Всей душой ненавидя немцев, он противопоставлял им "латинскую расу" как смешанный галло-римский тип, создавший основу для французской нации[67].

Контрастом официальному индифферентному отношению Третьей республики к местным древностям стала политика вишистского правительства в 1940–1944 гг.: оно приняло закон об охране археологических памятников и создало первую археологическую службу общенационального значения. Правда, у этой службы было мало прав, и она не имела достаточной финансовой поддержки для проведения широких археологических исследований. Все же ей удалось в 1943 г. приступить к изданию журнала "Галлия", первого научного издания во Франции, посвященного проблемам местной археологии. Кроме того, были произведены небольшие раскопки в Алезии в Бургундии и Жерговии в Оверни, призванные способствовать культу личности маршала Петэна. В частности, в 1942 г. на месте Жерговии была организована общенациональная церемония, в ходе которой сюда приносили горсточки земли, доставленной из всех уголков Франции. Сам Петэн отождествлял себя с Верцингеториксом, и его право на это утверждали выступавшие на церемонии ораторы. Все это должно было укрепить миф о галльском происхождении французской нации[68].

В свою очередь, после аннексии Эльзаса в 1940 г. нацисты создали там археологические службы, призванные доказывать, что первые германские племена появились там еще в неолите. Немецкие археологи пытались, кроме того, продемонстрировать, что еще до прихода римлян германцы облагородили этот регион своими великими достижениями, например, построили там сеть дорог. Зато римское влияние ими сознательно умалялось[69].

Французское сопротивление демонстрировало свое ви́дение галльского мифа, и для его деятелей Верцингеторикс, безусловно, ассоциировался с борьбой против захватчиков. Возможно, это понимал и Петэн. Во всяком случае при вишистском правительстве многие бронзовые статуи Верцингеторикса в отличие от изваяний Жанны д'Арк были отправлены в переплавку[70].

Интерес к отдаленному национальному прошлому не угас и в послевоенный период. В 1985 г. при поддержке президента Ф. Миттерана были проведены престижные археологические раскопки на месте галльской крепости Бибракте на Мон-Беврей. Эти исследования должны были стать важным символом национального единства французов. Поэтому, выступая на церемонии их открытия, президент назвал Бибракте "местом, где совершилось первое событие в нашей истории", и объявил эту крепость национальным символом. Раскопки в Бибракте дали мощный импульс развитию местной археологии, придав ей национальное значение. Они еще раз подтвердили идентификацию Франции с Галлией[71]. К той же идее прибегали и другие французские политики: лидеры оппозиции Жискар д'Эстен и Жак Ширак начали свою избирательную кампанию в 1989 г. именно в Жерговии, а Национальный Фронт Ле Пэна среди прочих лозунгов использовал шовинистический лозунг "Галлию галлам". В 1990 г. Ле Пэн провел в Алезии пресс-конференцию, где призывал "держаться своих корней" и "сопротивляться вторжению" иммигрантов[72]. Французские Новые правые тоже склонны подчеркивать свои кельтские корни и ценность дохристианских политеистических религий[73].

Вместе с тем обращение Миттерана именно к Бибракте, где когда-то Верцингеторикс пытался сколотить мощную коалицию, имело еще одно значение, выходящее далеко за рамки Франции. Ведь в эти годы уже вовсю шла консолидация единой Европы, нуждавшейся в собственной идентичности. Неслучайно в своей речи Миттеран подчеркивал значение Бибракте как "одного из величайших памятников кельтской цивилизации", цивилизации, которая "определялась не политическими границами, а общей культурой" и "покрывала большую часть Европы". Столь же неслучайно созданный там археологический центр получил название "Европейского археологического центра". И в то же время подчеркивалось, что Бибракте располагалась на территории Франции, являвшейся как бы центром кельтского мира[74]. В этом, разумеется, нельзя не усматривать претензии на почетное место, которое Франция желала получить в Европейском Союзе.

Вообще французы придают большое значение историческим памятникам и памятным историческим местам, пробуждающим у них патриотические чувства. Одним из важных памятников служит Суассонский монумент в Северной Франции, воздвигнутый в весьма знаменательном районе. Там в 486 г. н.э. первый франкский король Хлодвик нанес сокрушительное поражение римской армии, в годы Первой мировой войны развернулось одно из самых кровопролитных сражений, а в 1940 г. генерал де Голль оказал сопротивление немецким войскам. Тем самым Суассонский памятник служит французам важным символом единства и героического сопротивления захватчикам[75].

Но еще большим почетом у французов пользуется галльский вождь Верцингеторикс, сумевший объединить различные племена Галлии против римского вторжения. Со времен Тьерри корни французской нации принято искать в Галлии, и галльский период играет большую роль в современном французском национальном самосознании. Если в XIX в. было принято восхищаться римской цивилизацией и испытывать к ней благодарность за введение Галлии в цивилизованный мир, то во второй половине XX в. возобладали антиколониальные настроения, заставляющие видеть в борьбе галлов за независимость символ национального суверенитета Франции[76]. Именно в этом контексте надо рассматривать сложение французской национальной археологии в 1970-х годах, когда в условиях начавшейся глобализации ее важнейшей задачей стало поддержание идеи национальной культуры и национальной идентичности. Последняя настоятельно требовала создания привлекательного образа древних предков и длительной исторической преемственности, и в течение десятилетий все школьники как в самой Франции, так и в ее колониях должны были усвоить одну простую истину, что их предки были галлами. На этом и строилась социальная память. Место первого национального героя в ней прочно занял галльский вождь Верцингеторикс, которому Наполеон III возвел величественный памятник в Алезии в 1865 г.[77]

Верцингеторикс служит одновременно первопредком и борцом за независимость, а тем самым символом антиколониализма, национального единства и сопротивления внешней угрозе. Таким образом, исследования раннего железного века являются метафорой актуальной для современных французов борьбы с чужеродным влиянием за национальную независимость. Представления о взаимоотношениях Галлии и Рима за последние сто лет кардинально изменились. Насколько Верцингеториксу было важно объединить племена в единый союз, настолько и президенту-социалисту Миттерану представлялось необходимым сплотить нацию накануне выборов 1986 г., когда ему предстояло возглавить правое правительство. И выбор Бибракте в качестве национального символа оказался весьма удачным. До того, как объединить всех галлов и поселиться в Бибракте, Верцингеторикс был вождем племени арвени и имел свою столицу в Жерговии. Хотя битва при Алезии закончилась для него неудачей, он проявил жертвенность во имя своего народа. В этой связи возникает следующая символическая связка: Жерговия (где кельты победили римлян) – сопротивление и победа, Алезия (где кельты потерпели окончательное поражение) – героизация жертвенности, Бибракте (где Верцингеторикс пытался сплотить галлов против римлян) – централизация власти и единство. Все эти символы связаны с одним и тем же героем, к которому и апеллировал Миттеран. При этом лишь Бибракте можно рассматривать как место бесспорной славы. Вот почему президент Франции остановил свой выбор именно на нем[78]. В 1990-е годы Бибракте стало не только местом паломничества туристов и археологов, но и региональным центром проведения ежегодных друидских праздников[79].

Следовательно, Наполеон III, Петэн и Миттеран избрали соответственно Алезию, Жерговию и Бибракте для укрепления своей власти перед лицом возможных противников. При этом Наполеону III было важно продемонстрировать свою символическую связь с первым королем в “нашей истории”, и он осуществил это возведением памятника Верцингеториксу

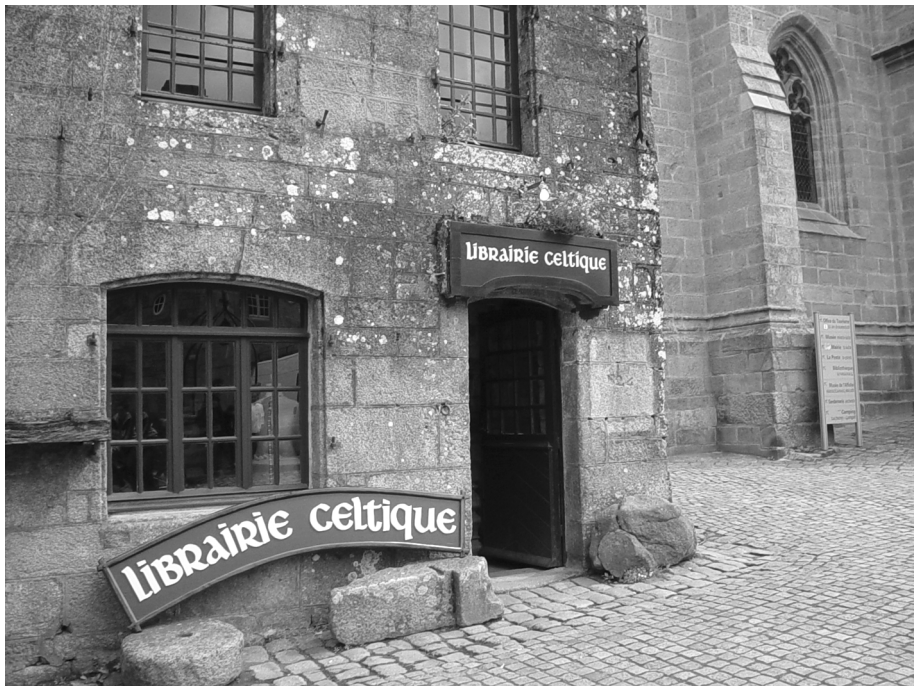
в Алезии. Петэн избрал Жерговию важным символом военной победы. Сходным образом поступил и Митттеран, чей патронаж над раскопками в Бибракте был призывом к единству нации. По М. Элиаде, такие символические акты, "мифологизирующие" историческое событие, сближают исполнителей и организаторов ритуалов с архетипами. А это, в свою очередь, позволяет происходящему событию прочно закрепиться в коллективной памяти народа[80].

БРЕТАНЬ

Любопытно, что на фоне того энтузиазма, который вызывала у французов галльская тема, на их глазах исчезал единственный во Франции язык, имевший прямое отношение к кельтскому наследию, – язык бретонцев. Этот язык является единственным лингвистическим островком на материке, представляющим кельтский языковой мир, остальная часть которого лежит на Британских островах. Этнических бретонцев сейчас насчитывается 650–685 тыс. человек; они представлены крестьянами и рыбаками, живущими в Нижней (Западной) Бретани. Многие из них давно уже перешли на французский язык и не испытывают от этого каких-либо неудобств. Напротив, для них это было естественным путем к повышению своего статуса и образования. Кроме того, это порождало у них чувство причастности к великой французской нации[81]. Ставшая бестселлером во Франции во второй половине 1970-х годов книга бретонского учителя, с ностальгией описывающего жизнь бретонских крестьян, была сознательно написана по-французски, ибо иначе она была бы недоступна большинству бретонцев[82].

Ведь увлеченные образами грандиозного будущего, те самые интеллектуалы, которые с энтузиазмом пропагандировали галльскую идентичность Франции, считали бретонцев с их фольклором и языком отсталыми провинциалами. Исторический образ бретонцев и их место во французской истории претерпели за последние столетия существенные изменения. В начале XVIII в. бретонский ученый Д. Пезрон доказывал, что бретонцы не только были прямыми потомками кельтов, но что в них было гораздо больше галльской крови, чем в остальных французах. Тем самым за ними резервировалось место "истинных французов", и последователи Пезрона часто ссылались именно на бретонцев, демонстрируя галльскую подоснову Франции[83]. Позднее бретонские интеллектуалы правой ориентации (католические фундаменталисты, легитимисты, роялисты, политические реакционеры), напротив, пытались отстаивать свою самобытность от полного поглощения французской культурой, апеллируя к все тем же кельтским корням, что оборачивалось теперь против Франции. В итоге Бретань рассматривалась во Франции как ярчайший пример католической реакции[84].

Эта борьба полна парадоксов, примером которых служит прежде всего вопрос о языке. Создавая единую французскую нацию, революционная Франция сознавала, что это требовало единства языка. Однако в качестве такового был избран не кельтский язык бретонцев, занимавший маргинальное положение, а язык романского корня, популярный в парижском регионе. В те годы на этом французском языке могли говорить не более пятой ча-



Кельтская книжная лавка. Локронан, департамент Финистер. Бретань. Фото Е.И. Филипповой

сти всех французов, а для трети французов он был вовсе непонятен. Поэтому государство предприняло титанические усилия, чтобы внедрить в общество стандартный французский язык, ставший истинным языком всех французов только во второй половине XIX в.[85] При этом многие локальные диалекты и языки исчезли. В числе них пострадал и бретонский язык, и в последние десятилетия он стал символом сопротивления активистов бретонского движения против унификации[86].

В межвоенные годы активисты бретонского возрождения были разочарованы политикой Франции, активно защищавшей права меньшинств в Центральной Европе, но полностью пренебрегавшей культурными запросами бретонцев. В условиях такого оскорбительного невнимания со стороны властей бретонское движение радикализовалось, и в 1930-х годах его некоторые представители перешли к тактике терроризма, направленного прежде всего против символов французского господства. В частности, ими был взорван располагавшийся у мэрии г. Ренна памятник герцогине Анне Бретонской, приносящей свои земли в приданое французской короне[87].

Любопытно, что после 1968 г. защиту бретонского языка все чаще берут на себя левые интеллектуалы, решительно потеснившие в этом правых, имевших в XIX в. монополию на отстаивание кельтских (в основном религиозных) ценностей. Как пишет одна исследовательница, из католических реакционеров "кельты" теперь естественным образом превратились в марксистов, борющихся против капитализма и правого политического курса Французской республики[88].

В последние десятилетия для бретонских фундаменталистов главным показателем этнической идентичности служит знание бретонского языка, хотя сами они происходят отнюдь не из этнических бретонцев, а из французских семей и учили бретонский как второй язык. Именно бретонский язык позволяет им чувствовать себя частью "кельтской нации", противопоставлять себя французской идентичности и выступать с лозунгами автономии, хотя сам современный бретонский язык является продуктом унификации отдельных диалектов, произведенной в течение последних 150 лет. Мало того, языковая близость внутри "кельтского мира" существует только в головах бретонских фундаменталистов; на самом же деле валлийский и бретонский языки остаются взаимонепонимаемыми. Мечты о создании "единого кельтского языка", одно время обуревавшие энтузиастов, остались нереализованными[89].

По сравнению с британскими кельтами, на идентичность которых англичане не претендуют, бретонские фундаменталисты встречаются с необходимостью оспаривать кельтское наследие у французов, которые, как мы знаем, тоже видят своих предков галлами (т.е. кельтами)[90]. У бретонского движения имеется свое представление о прошлом, основанное на лингвистических данных, дающих ему возможность решительно противопоставить кельтский язык бретонцев романскому языку французов. При этом языковые связи приобретают значение кровных, и бретонцы отождествляют себя с кельтской общностью крайнего островного северо-запада Европы, куда, по их мнению, континентальные галлы не входят. Тем самым, галлы оставляются французам, и этим конструируется своеобразная этническая оппозиция кельтов галлам. В свою очередь Бретань рассматривается не как часть Франции, а как особая кельтская нация, по языку родственная кельтам Великобритании и, подобно им, "стонущая от векового гнета"[91]. В качестве одного из доказательств исконной местной самобытности приводится тот факт, что предки бретонцев прибыли в Арморику (устаревший галльский термин для Бретани) с Британских островов в IV–VI вв. и не имеют никакого отношения к галлам. Такой радикальный пересмотр этнических связей между галлами и бретонцами был произведен лишь в середине XIX в., а до того их считали ближайшими родственниками. До сих пор в науке нет полной ясности относительно этой предполагаемой миграции; главным аргументом в ее пользу служит местная топонимика. Между тем с тех пор, как была высказана идея об этой миграции, число переселенцев из Британии, в представлениях ее приверженцев, необычайно возросло[92].

Но сколько бы ни спорили ученые, активисты панкельтского движения, основанного еще в 1867 г., включают бретонцев в кельтскую общность, охватывающую шотландцев, валлийцев, ирландцев, а также жителей п-ова Корнуэлл и о. Мэн. Они издают свои журналы, устраивают свои конгрессы и перенимают друг у друга вновь созданные ритуалы типа друидских церемоний, впервые разработанных в Уэльсе. Все они считают себя борцами против "культурного геноцида", осуществляемого Англией и Францией, и стремятся восстанавливать кельтские языки и культуру. Уже созданы образцы "кельтского искусства", "кельтской музыки", "кельтской литературы", и это говорит о том, что кельтская идея обрела материальность[93].

Во имя нее бретонские фундаменталисты в Бретани пытаются прививать школьникам бретонскую идентичность. Для этого они издают школьные учебники по истории, делающие акцент на кельтской общности и ее глубоких исторических корнях. Например, такие учебники называются не "История Бретани", а "История Бретани и кельтских стран"; в них преуменьшаются значительные культурные различия между этими странами, но зато подчеркиваются общие древние корни и в особенности вековой чужеземный гнет; для описания последнего часто используются термины "этноцид" и "культурный геноцид". Именно этноцидом и объясняют культурные различия, разделяющие сейчас "кельтские нации". Продолжая отстаивать идею единства по крови, бретонские фундаменталисты, правда, отказались от термина "раса", но вместо нее они с успехом пользуются категорией "этничность", вкладывая в нее тот же самый смысл[94].

Их борьба за сохранение "самобытности" имеет некоторый успех. В 1977 г. между французским государством и Бретанью была подписана Культурная хартия, закрепившая "признание культурной самобытности Бретани и обязательства гарантировать ее свободное развитие... Бретонский язык является одной из фундаментальных составляющих этой самобытности"[95]. Сейчас Бретань служит местом паломничества для туристов, стремящихся познакомиться с "истинно" кельтским миром. Как пишет современная исследовательница, хотя неизвестно, имелись ли друиды в средневековой Бретани, сегодня их там встречается немало[96].

ИСПАНИЯ

Испанский национализм как политическая сила сложился поздно – лишь к концу XIX в. Но и тогда он чувствовал себя неуверенно, будучи вынужден конкурировать с такими региональными национализмами, как баскский, галисийский, каталонский, андалусийский и т.д. Эта борьба включала соперничество между различными версиями испанского прошлого, в том числе и отдаленного. Стремясь формировать образ единой испанской нации, способный интегрировать все ее провинциальные подразделения, духовные лидеры испанского национализма делали акцент прежде всего на героизме своих предков, сопротивлявшихся натиску соседних государств и всеми силами боровшихся против порабощения. В конце XIX в. это стало особенно актуально в связи с неудачным завершением испанско-американской войны 1898 г., в ходе которой Испания потеряла свои последние заморские колонии (Кубу и Филиппины).

Все это заставило испанских националистов обратить пристальное внимание на кельтско-иберскую крепость Нуманцию, разрушенную римлянами в 133 г. до н.э. С тех пор она стала важной частью испанского национального мифа как оплот независимости, павший от рук иноземных захватчиков, и на месте городища был воздвигнут памятный обелиск. Нуманция приобрела общенациональное значение. Производивший там успешные раскопки немецкий археолог А. Шультен был отодвинут в сторону, и вместо него работы продолжила испанская археологическая экспедиция, подчеркнувшая, что она выполняет свой почетный национальный долг[97].

Подобно всем другим национализмам, испанский национализм жаждал обрести древние корни. При этом он столкнулся со сложной проблемой. Дело в том, что античные источники помещали на Иберийском полуострове две разные древние племенные общности – иберов и кельтов. Это создавало для испанских националистов дилемму – предстояло выбирать, кто из этих древних народов был более достоин почетной чести быть предком испанской нации. В XIX в. об иберах знали еще очень мало; кельты были известны лучше, поэтому у них было больше шансов попасть в поле зрения испанских националистов. В начале XX в. археологические исследования необычайно расширили знания о кельтах и иберах. Помимо впечатляющих раскопок в Нуманции были изучены ряд кельтских могильников, и выдающийся каталонский археолог П. Бош-Гимпера установил хронологию развития культуры иберов начиная с V в. до н.э. Тогда же был найден замечательный бюст "Дамы из Эльче", относящийся к иберской культуре.

Между тем как кельты, так и иберы рассматривались в те годы как пришельцы, появившиеся на Иберийском полуострове только в раннем железном веке. Кельты ассоциировались с Европой и Северо-западной Испанией, а иберы – с Африкой и Юго-восточной Испанией. В связи с этим специалисты вели нескончаемые споры об их относительной роли в древней истории страны. Одни из них, в частности Л. Перико, настаивали на том, что когда-то кельты занимали едва ли не большую часть полуострова, а баски, иберы и тартессы сохранялись лишь в небольших анклавах на его окраинах. Напротив, по мнению Бош-Гимперы, кельты были лишь эпизодом в истории полуострова, связанной прежде всего с иберами. Он настаивал на том, что именно иберы внесли наибольший вклад в сложение испанского национального характера[98].

В первой трети XX в. "иберские древности" выглядели соблазнительными для лидеров испанских националистов, пытавшихся в поисках самобытности обособить Испанию от остальной Европы. Образ пришедших из Африки иберов подходил для этого как нельзя лучше, ибо он создавал глубокие исторические корни для политической независимости. Кроме того, он давал исторические обоснования новой колониальной экспансии, на этот раз в Северной Африке, где в 1912 г. Испания установила протекторат над Марокко, сохранявшийся до 1956 г. С этой точки зрения, реконструкция непрерывной исторической линии, соединявшей первобытных иберов с современными испанцами, была как нельзя более кстати.

Вместе с тем каталонские националисты видели в иберах нечто иное. Они считали себя прямыми наследниками "иберского народа", хотя это служило им скорее престижным символом, нежели выражало какие-либо сепаратистские устремления. Каталонцы, включая Бош-Гимперу, стояли за поликультурализм и видели будущую Испанию федеративным государством[99].

Зато образ древних кельтов играл особую роль в Галисии, где с конца XIX в. выковывалось представление о местной самобытности, и галисийские интеллектуалы жадно искали аргументы, способные подтвердить уникальность своих культурных корней. Тогда-то их внимание и привлекли кельты, позволявшие сконструировать особую "галисийскую расу" со своими самобытными культурными особенностями и языком. В 1920–1930-х годах галисийские ученые включали галисийцев в список семи кельтских на-

ций (наряду с шотландцами, ирландцами, валлийцами, бретонцами, корнуэлльцами и обитателями о. Мэн). Это горячо пропагандировал, например, Висенте Риско-и-Агуэро, признанный глава галисийских археологов и этнографов[100].

В годы Республики акцент делался на поликультурности испанской нации, и культурное разнообразие только приветствовалось. Но после гражданской войны 1936–1939 гг. и установления режима Франко все упомянутые выше подходы подверглись радикальному пересмотру. Ведь франкистский режим выступал в тесном союзе с нацистской Германией и фашистской Италией, и это весьма способствовало прославлению образа кельтов, якобы объединявших Центральную и Южную Европу родственными узами. В те годы ведущие испанские археологи, проходившие обучение в Германии, рассматривали появление кельтов на Иберийском полуострове как результат переселения из Рейнской области. В кельтах видели основное население Испании античной эпохи. Зато образ иберов померк до такой степени, что некоторые даже сомневались в их реальном существовании. Теперь на первый план вышли "индоевропейцы" и "арийцы", к которым стали причислять и кельтов. В представлениях того периода кельты лежали у самых основ "испанского" этногенеза. Некоторые поклонники режима Франко пытались даже увидеть истоки фашистского приветствия в изображении на древней вазе, где были нарисованы четыре человека с протянутыми вверх и вперед руками[101].

С конца 1930-х годов некоторые испанские археологи пытались доказать, что Испания была единой общностью еще в бронзовом веке. Школьные учебники не шли так далеко, но и они рассыпались в благодарностях Римской империи, заложившей основы политическому единству Испании. В связи с этим идея "римского ига", вдохновлявшая ранних испанских националистов, была благополучно забыта. В конце 1940-х и в 1950-х годах ряд ведущих испанских археологов по-прежнему настаивали на необходимости поиска древнейших корней испанской нации. Они упорно делали акцент на ее кельтских истоках и столь же упорно преуменьшали роль иберов. Все это должно было прочно привязать испанские корни к европейской почве, дистанцировать их от каких-либо сомнительных африканских связей и придать испанской нации необычайную временную глубину. Кроме того, жесткая централизация власти требовала упразднения местных идентичностей и создания образа культурного единства, идущего из глубин первобытности. "Кельтомания" тех лет полностью соответствовала централизаторской политике мадридских властей, запретивших деятельность всех региональных культурных ассоциаций. Тогда археолог Альмагро Баш яростно выступал против идеи отдельной "каталонской нации" и доказывал, что политическая унификация Испании уходит своими корнями по меньшей мере в римскую эпоху.

Правда, в целом франкистский режим, сделавший своим приоритетом испанскую нацию, понимаемую в терминах исторического единства, связывал идею "золотого века" с необычайным взлетом испанской государственности в XVI в. Все предшествующее рассматривалось лишь как его прелюдия, но кельто-иберы сохраняли почетный статус первых настоящих испанцев. В то же время государство щедро финансировало исследования римско-

го периода, ассоциировавшегося с первым в истории политическим объединением Испании и появлением там имперской идеи. Не меньшее значение имело то, что христианство впервые пришло на испанскую землю именно в римское время; ведь католическая вера играла основополагающую роль для режима Франко. Определенная важность придавалась и тому, что новое объединение Испании состоялось при вестготах, олицетворявших оплодотворяющее германское начало. Тем самым в представлении франкистских идеологов кельты странным образом объединились с вестготами ради того, чтобы наполнить испанскую древность арийским духом[102].

В 1940-х годах с целью преодоления баскского сепаратизма некоторые испанские археологи попытались пересмотреть особую баскскую версию истории. Исследовав первобытное поселение под Герникой, они на основании полученных данных выдвинули идею о том, что когда-то Баскония была заселена кельтами и другими индоевропейскими завоевателями. Тем самым история Басконии теряла свою специфику и должна была разделить участь других районов Северной Испании[103].

Следовательно, в испанской историографии франкистской эпохи кельты играли очень важную политическую роль: во-первых, "кельтизм" ассоциировался с тяготением к нацизму, а во-вторых, он подводил научные основы под франкистскую идею Отечества, создавая представление о том, будто бы с незапамятных времен Испания развивалась как гомогенное культурное и политическое целое[104].

К концу 1950-х годов стало очевидным, что за спорами о "кельтах" и "иберах" стоит политическая конфронтация между националистами франкистского толка и республиканцами, симпатизировавшими культурному разнообразию. Поэтому в последние 15–20 лет франкистского режима концепция "кельтов" постепенно исчезла со страниц археологических изданий. Археологи нового поколения, стоявшие в оппозиции к режиму, не хотели иметь ничего общего с его идеологией; образ "кельтской Испании" был для них неприемлем, и они направляли все свои усилия на то, чтобы вернуть из небытия иберов. Для этого в Валенсии, например, был создан Институт иберийских исследований и этнологии. В эти годы либерально настроенные ученые стремились обособить вестготов от германского мира с его коричневыми ассоциациями: одни из них делали акцент на средиземноморских или византийских чертах в культуре вестготов, другие писали об "испано-вестготах".

После смерти Франко, наступившей в 1975 г., Испания повернулась лицом к демократии, и кельтско-иберийские исследования стали снова привлекать большое внимание, но уже в новом контексте. Нарастание регионализма, закрепленное Конституцией 1978 г., и создание 17 автономий к 1986 г. привели к росту роли региональных идентичностей и сложению отдельных автономных общностей (баски, каталонцы и др.), крайне заинтересованных в обосновании глубокой исторической подосновы своей самобытности. Во всех провинциях появились свои учебники истории, где излагались те версии прошлого, в которых более всего нуждались местные политические элиты. Ведь обнаружение своих глубоких доисторических корней создавало искомую легитимность для современного политико-административного устройства. Это вызвало к жизни целый поток псевдонаучной и ху-

дожественной литературы, содержащей самые фантастические версии того, что и как происходило в древности[105]. В Северной Испании это представлено современными мифами о кельтах, причем такие мифы популярны именно там, где пока что нет никаких археологических свидетельств о пребывании кельтов[106].

ИТАЛИЯ

Неравнодушны к кельтскому мифу и в Италии, где его в своих интересах использует Лига Севера (Ломбардская Лига), созданная в 1984 г. и возглавляемая с 1990 г. Умберто Босси. Лидеры Лиги подхватывают популярное среди современных политологов мнение об ослаблении современного государства и его неспособности решать локальные проблемы. Поэтому они настаивают на передаче на места значительных полномочий вплоть до превращения Италии в федерацию или даже полного отделения Северной Италии и образования там независимого государства. Сильным аргументом в пользу этого они считают культурное (этническое) единство, которое, по их мнению, должно служить основой любого государства. Один из интеллектуальных вождей Лиги – Дж. Мильо отдает именно культуре приоритет перед кровными или расовыми связями. При этом федеральное устройство должно, на его взгляд, в обязательном порядке допускать право на политическое отделение. Он резко противопоставляет Север Югу, видя их главное различие в том, что на Севере чтут право, а на Юге безраздельно правят католическая церковь и мафия[107].

Вместе с тем в своей борьбе лидеры Лиги пытаются опираться прежде всего на созданную ими самими ревизионистскую версию истории, у основания которой стоят кельты. Кельты рисуются храбрым независимым народом, жившим в условиях полной демократии и знавшим федеративное устройство общества. Под последним понимаются самоуправляющиеся клановые общины. Все это было будто бы перечеркнуто римлянами, которые выглядят в глазах Лиги жестокими колонизаторами, покорившими местное население, латинизировавшими его и заставившими подчиняться центральной власти Рима.

В этом мифе подчеркиваются несколько моментов, легитимизирующих сепаратистские устремления Лиги. Во-первых, кельты заселяли эти земли еще до римлян, и поэтому их потомки имеют преимущественное право на владение данной территорией в силу традиционного принципа первопоселения. Лидеры Лиги называют местные земли Паданией, представляя это древним ее названием, хотя оно не имеет никакого отношения к истории, а означает “земли, примыкающие к р. По”. Во-вторых, доказывается, что кельты укрылись от захватчиков в горах и стали предками местного населения, оставив напоминания о себе в фольклоре, топонимике, народных мелодиях, крестьянских обрядах и даже диалектах. Впрочем, понимая, что языковой аргумент в данных условиях имеет слабую доказательную силу[108], адвокаты Падании делают акцент на народные религиозные верования и обряды, а также на эмоциональную связь общества с окружающей природной и ландшафтной средой. Кроме того, говорится о генетической (биологиче-

ской) связи с кельтами. В-третьих, прославляется мужество кельтов в борьбе с захватчиками, и это сопоставляется с героической борьбой местного населения как против войск Наполеона, так и против фашистов. Эта борьба не всегда заканчивалась победой, но проявленное мужество в конечном итоге заслуживает вознаграждения в виде независимости. В-четвертых, битвы кельтов с римлянами представляются первым в истории примером столкновения принципов федерализма и централизма. Лидеры Лиги поддерживают лозунг "Европы регионов" и верят в то, что принцип федерализма в конечном итоге победит. Вместе с тем в прямом противоречии с этими настроениями находится их стремление извлечь уроки из поражений кельтов. Ведь называя клановую раздробленность причиной военных неудач, они призывают к сплочению и единству, необходимым для того, чтобы сбросить всевластие Рима.

Эта версия истории полностью противоречит общепринятой итальянской историографии, где римляне изображаются носителями цивилизации, несущими свет варварской периферии. Напротив, кельтский миф реабилитирует варваров, обвиняя Рим в моральном разложении и рисуя варваров молодыми энергичными народами, за которыми большое будущее. При этом прославляются не только кельты, но все варварские народы эпохи раннего средневековья, а германцы-ломбарды даже включаются в пантеон престижных предков. Германцы объявляются сторонниками федеративного устройства, которое будто бы реализовалось в империи Карла Великого. Важным эмоциональным символом служит Лига ломбардских городов, выступавшая в XII в. против Фридриха Барбароссы.

Апеллируя к кельтам и варварам в целом, идеологи Лиги вместе с тем высоко ценят христианское наследие и связывают Европу с "христианским духом". Это служит одной из основ их ксенофобии в отношении иммигрантов, и они всеми силами выступают против интеграции мусульман и противостоят приему Турции в Объединенную Европу[109]. Обращаясь к истории, они изображают христианство и ислам вечными противниками. Вся эта риторика широко используется в политических баталиях, и к ней неоднократно обращался У. Босси в своих парламентских выступлениях. Любопытно, что, противопоставляя Север Югу, члены Лиги сознательно избегают говорить о том, что в действительности их отличает друг от друга, а именно, о развитой промышленности Севера, которая и определяет его более высокий уровень жизни. Ведь индустриализация Севера – это относительно недавнее явление, неспособное в отличие от древней истории служить убедительным аргументом в устах сепаратистов. Вместе с тем официальная итальянская наука с неодобрением смотрит на версию прошлого, созданную Лигой, в составе которой нет профессиональных историков.

Стремление к популяризации кельтского мифа не ограничивается областью истории. Оно находит выражение в сфере туризма (экскурсии по местам, связанным с кельтами), прикладном искусстве (изготовление кельтских сувениров и украшений), символике (символом Лиги служит кельтский мотив "Альпийского солнца"), музыке (кельтские мелодии), астрологии (кельтский гороскоп). Специальное туристическое агентство организует даже кельтские праздники[110].

* * *

Популярность кельтского мифа показывает, что не только страны молодой демократии, но и "старые нации" Западной Европы не могут удержаться от соблазна мифа о происхождении и славных деяниях отдаленных предков. Что же делает этот миф таким привлекательным? Во-первых, он придает группе запредельную временную глубину, позволяющую апеллировать к якобы "исконным моральным ценностям". Еще важнее то, что он наделяет ее автохтонным статусом. В современном мире этот статус не только вызывает симпатии к малочисленным коренным народам, но, как мы видели, легитимизирует политические амбиции достаточно крупных наций, позволяя претендовать как на территорию, так и на власть. Во-вторых, апеллируя к общей культурно-языковой основе, миф помогает создавать политические союзы, понятные для населения входящих в них стран или этнических групп. В-третьих, он снабжает людей необходимыми символами, укрепляющими общественное единство и солидарность. Среди этих символов мы находим разнообразные виды традиционной культуры (шотландский *килт*, кельтские кресты или кельтскую музыку), знаковые исторические события (битвы с врагами как у североирландских католиков и протестантов), славных героев прошлого (Верцингеторикс), древние поселения или крепости (Бибракте, Нуманция и пр.), связанные с поворотными моментами в истории предков. Такие символы используются при устройстве всенародных праздников, входят в государственную или этнополитическую символику, к ним прибегают политики, журналисты и люди искусства, к ним же обращаются и создатели новых религий (например, друиды). В-четвертых, апелляция к действиям далеких предков призвана подтвердить правильность предлагаемого или уже проводимого политического курса. В-пятых, романтизированные предки иной раз становятся источником высокой морали и служат референтной группой для преодоления социального кризиса. В-шестых, их упорство в защите своей свободы вне зависимости от успеха борьбы придает их потомкам силы для противодействия нивелирующим тенденциям современной цивилизации и сохранения своей культурно-языковой самобытности. Последняя, в свою очередь, служит важным ресурсом в борьбе против дискриминации или за достижение суверенитета[111]. Наконец, кельтский миф включает элемент виктимизации, также способный вызывать симпатии и сострадание, помогающие в борьбе за "восстановление справедливости"[112].

При этом, так как миф о предках допускает различные интерпретации, он способен служить самым разным целям, в том числе и противоположным. Мы уже видели, что кельтский миф, во-первых, способен обслуживать идею европейского единства. Во-вторых, на него опирается суверенитет отдельных стран, входящих в Европейский Союз, например, Франции или Испании. В-третьих, к нему успешно апеллируют лидеры национально-освободительных движений, как мы наблюдали на примере Ирландии. В-четвертых, он служит идеям сепаратизма, регионализма или этнокультурной автономии (Северная Италия, Уэльс, Бретань, Галисия). Следовательно, как это ни парадоксально, один и тот же миф в разных своих интерпретациях способен иной раз использоваться как для самых противоположных целей, так и



Методистская церковь с кельтским крестом в Джорджтауне. США. Здесь устраиваются концерты кельтской музыки. Фото автора

противоборствующими силами. Мы видели, что во Франции и Испании к кельтскому мифу обращались как сторонники прочного единства страны и централизованного правления, так и адвокаты регионализма и культурного плюрализма. В Ирландии протестанты видели в кельтской идее путь к национальному примирению, а для католиков она была лозунгом, направленным против протестантов. В Северной Италии кельтский миф служит идее сепаратизма.

Английский ученый Энтони Смит в течение десятилетий отстаивает идею о том, что этническая символика, использующаяся современными националистами, имеет древние "донациональные" корни. Такой "этносимволизм" он считает главным объектом своих исследований[113]. Между тем многие символы, связанные с кельтским мифом, да по сути и он сам на поверку оказываются недавними инновациями. Например, кельтские кресты не являются неким примордиальным символом. Их популярность восходит к взлету национального движения на рубеже XIX–XX вв. А сама идея кельтского единства является плодом научных изысканий XIX в. В более раннее время о таком единстве никто даже не помышлял.

Мало того, миф о предках обслуживает современные запросы и вызывается к жизни современными проблемами. Например, именно противостояние с католиками заставляет североирландских протестантов создавать миф о своем особом происхождении, отделяющем их от тех непроходимой сте-

ной. Но это – изобретение последних десятилетий, ибо прежде те и другие были носителями единой культурной традиции.

Далее, миф о предках не является некой константой, и его популярность связана с насущными политическими запросами. Кроме того, он вовсе не обречен обслуживать интересы какой-то одной социальной группы и не является единственным источником политической символики. Например, во Франции до революции 1789 г. именно монархия отождествляла себя с потомками галлов (кельтов). Но революция все изменила: теперь третье сословие представлялось в образе галлов, свергнувших господство ненавистных франков. Наряду с этим деятели революции щедро черпали символику из римского наследия. Галльский (кельтский) миф господствовал во Франции в XIX в., причем галломания достигла кульминации после поражения Франции во франко-прусской войне и была направлена прежде всего против германцев. В эпоху Третьей республики политики охладели к галльской идее, и она жила лишь в трудах местных "галльских патриотов". Галльский миф вновь расцвел при вишистском режиме, когда он был призван утверждать культ личности маршала Петэна. В то же время для французского Сопротивления этот миф служил делу освобождения страны от захватчиков. Галльский миф на утратил своего значения и в последние десятилетия XX в., когда его использовали самые разные политики как левого, так и правого толка. Во второй половине XX в. значение Галлии для французов было переосмыслено: если веком ранее французы с благодарностью вспоминали о римском влиянии, то теперь речь шла о сопротивлении глобализации и сохранении суверенитета; если вначале галлы рассматривались как особая раса, то затем акцент сдвинулся к их уникальной культуре.

Современным бретонским активистам кельтская идея тоже служит лозунгом сопротивления унификации, но на этот раз она обращена против национальной культуры Франции. В итоге между французами и бретонскими фундаменталистами идет напряженная борьба за галльское наследие. Понимая, что в одиночку им не удастся эффективно противостоять французской интеллектуальной элите, бретонские фундаменталисты ориентируются на островной "кельтский мир" и в меру своих сил участвуют в конструировании единой кельтской культуры.

Перед испанскими националистами, искавшими образ достойных предков, стоял выбор между иберами и кельтами, и в разные периоды они склонялись то к одним, то к другим, в зависимости от политической актуальности. В начале XX в. идентификация с иберами служила обоснованием колониальной экспансии Испании в Северо-западной Африке. Каталонцам иберская идентичность, а галисийцам – кельтская давали право претендовать на автономию в рамках Испании, что встречало благожелательный прием в годы Испанской республики. Все изменилось при Франко, когда кельтское наследие стало важным символом как единства испанской нации при авторитарной власти, так и прочного союза между режимами Испании, Италии и Германии. Тогда на смену идее "римского ига" пришла идеологема "римского мира". После Второй мировой войны эта идея сохранила свое значение, но была переосмыслена – теперь она была призвана предоставить Испании достойное место в рамках Западной Европы. Смерть Франко

позволила Испании вернуться к идее федерализма и поликультурности, и в отдельных ее провинциях снова стали культивироваться свои версии древней истории.

Вместе с тем, как показывает проведенный анализ, страны и общества вовсе не обречены жить мифом о происхождении и древних предках. Например, англичане могли использовать кельтскую идею для обоснования единства страны, но не стали этого делать. В свою очередь, Шотландия добивается своих политических целей, не прибегая к кельтскому мифу. Для валлийцев образ далекого прошлого, связанного с кельтами, играет второстепенную роль по сравнению с ролью местного самобытного языка. Тем не менее они не пренебрегают этим прошлым, черпая оттуда аргументы в пользу идеи своей автохтонности. Зато идеологи Лиги Севера игнорируют языковой фактор и переносят акцент на ревизионистскую версию прошлого, которая более всего способна служить их политическим интересам.

Наконец, идея культурной и языковой самобытности хорошо работает лишь в борьбе за социальные и политические права, включая независимый политический статус. Но по достижении поставленной цели все это отходит на второй план перед лицом текущих социально-экономических проблем. Ярким примером служит гэльский язык, к которому ирландцы охладели тотчас же вслед за получением независимости. Другим показательным примером служит отношение местных ирландцев к археологическим древностям в районе горы Тары. Когда в 2003 г. появился проект строительства скоростного шоссе, угрожавшего здешним памятникам древности, большинство местных обитателей его поддержали, и лишь немногочисленные археологи, экологи и музейные работники выступили в защиту исторического ландшафта[114]. Все это означает, что язык, образ прошлого, традиционная культура служат в политическом дискурсе современного модернизированного общества прежде всего важнейшими символами, способными мобилизовать массы и сплотить их ради выполнения насущных политических задач. Как только такие задачи оказываются выполненными, эти символы могут потерять свою функцию и отойти на задний план или даже смениться новыми, более соответствующими новым целям и интересам.

[1] *Newark T.* Celtic warriors, 400 BC – 1600 AD. Poole, 1986. P. 7.

[2] *Монгайт А.Л.* Археология Западной Европы. Бронзовый и железный века. М., 1974. С. 240–287; *Chapman M.* The Celts. The construction of a myth. N.Y., 1992; *Dietler M.* "Our ancestors the Gauls:" archaeology, ethnic nationalism, and the manipulation of Celtic identity in modern Europe // American Anthropologist. 1994. Vol. 96, № 3. P. 585–586; *Champion T.C.* The Celt in archaeology // Celticism. Amsterdam, 1996; *Collis J.* Celts and politics // Cultural identity and archaeology. L., 1996; *Fitzpatrick A.P.* "Celtic" Iron Age Europe // Ibid; *Renfrew C.* Archaeology and language. The puzzle of Indo-European origins. L., 1987. P. 211–249; *Idem.* Prehistory and the identity of Europe // Cultural identity and archaeology. L., 1996. P. 128–133; *James S.* The Atlantic Celts. Ancient people or modern invention? L., 1999. P. 86–135.

[3] *McDonald M.* Celtic ethnic kinship and the problem of being English // Current Anthropology. 1986. Vol. 27. № 4; *Dietler M.* Op. cit.; *Champion T.C.* Op. cit. P. 67–68; *Collis J.* Op. cit. P. 172.

[4] *McCarthy J., Hague E.* Race, nation, and nature: the cultural politics of "Celtic" identification in the American West // Annals of the Association of American Geographers. 2004. Vol. 94. № 2. P. 387–389, 401–402.

[5] *Shore C., Black A.* Citizens' Europe and the construction of European identity // The anthropology of Europe. Oxford, 1994. P. 286–287, 291–292.

[6] *Dietler M*. Op. cit. P. 595–596; *Champion T.C*. Three nations or one? Britain and the national use of the past // Nationalism and archaeology in Europe. L., 1996. P. 141; *Idem*. The Celt in archaeology. P. 76; *Diaz-Andreu M*. Constructing identities through culture // Cultural identity and archaeology. P. 56–57.

[7] *James S*. Op. cit. P. 19.

[8] *Champion T.C*. Three nations or one? P. 119–121.

[9] *Morse M.A*. What's in a name? The "Celts" in presentations of prehistory in Ireland, Scotland, and Wales // Journal of European Archaeology. 1996. Vol. 4. P. 308; *Champion T.C*. Three nations or one? P. 121.

[10] *Champion T.C*. Three nations or one? P. 122.

[11] Впрочем, никакого возрождения гэльского языка, на что рассчитывали ирландские националисты, после обретения Ирландией независимости не произошло. См.: *Ruane J*. Nationalism and European community integration: the Republic of Ireland // The anthropology of Europe. Oxford, 1994. P. 127–129.

[12] *Hutchinson J*. Archaeology and the Irish rediscovery of the Celtic past // Nations and nationalism. 2001. Vol. 7. № 4. P. 505–507, 512–514.

[13] *Morse M.A*. Op. cit. P. 309–314.

[14] *Cooney G*. Building the future on the past: archaeology and the construction of national identity in Ireland // Nationalism and archaeology in Europe. L., 1996. P. 148–149.

[15] *Hutchinson J*. The dynamic of cultural nationalism: the Gaelic revival and the creation of the Irish nation state. L., 1987.

[16] *Rolston B*. Culture as a battlefield: political identity and the state in the North of Ireland // Race and Class. 1998. Vol. 39. № 4. P. 24–27; *Hutchinson J*. Archaeology... P. 508–509.

[17] *Cooney G*. Op. cit. P. 151.

[18] *Hutchinson J*. Archaeology...

[19] Любопытно, что в то время как ирландские националисты пытались использовать "финикийскую идею" против англичан, сами англичане ссылались на финикийцев как образец для будущего британского империализма. См.: *Champion T.C*. The appropriation of the Phoenicians in British imperial ideology // Nations and nationalism. 2001. Vol. 7. № 4. P. 455–456.

[20] *Woodman P.C*. Who possesses Tara? Politics and archaeology in Ireland // Theory in archaeology. L., 1995. P. 280–281; *Cooney G*. Op. cit. P. 152, 154; *Hutchinson J*. Archaeology...

[21] *Woodman P.C*. Op. cit. P. 279–280; *Cooney G*. Op. cit. P. 154–155; *Hutchinson J*. Archaeology... P. 515.

[22] *Woodman P.C*. Op. cit. P. 282–283.

[23] Ibid. P. 281–282; *Cooney G*. Op. cit. P. 154.

[24] *Woodman P.C*. Op. cit. P. 284–286.

[25] *MacLeod R*. A discussion of theory in Irish archaeology. A critical essay presented for the degree of B.A. Hons, Department of Archaeology, Queen's University of Belfast, 1991 (unpublished).

[26] *Cooney G*. Op. cit. P. 159–160.

[27] *Woodman P.C*. Op. cit. P. 293.

[28] *Jenkins R*. Nations and nationalisms: towards more open models // Nations and nationalism. 1995. Vol. 1. № 3. P. 380–381.

[29] *Nic Craith M*. Politicised linguistic consciousness: the case of Ulster-Scots // Nations and nationalism. 2001. Vol. 7. № 1.

[30] *Walker B*. Past and present. History, identity and politics in Ireland. Belfast, 2000.

[31] *Connerton P*. How societies remember. Cambridge, 1989. P. 41–70.

[32] *Cooney G*. Op. cit. P. 155.

[33] *Stout M*. Emyr Estyn Evans and Northern Ireland: the archaeology and geography of a new state // Nationalism and archaeology. Glasgow, 1996. P. 119–120.

[34] *Buckley A*. 'We're trying to find our identity': uses of history among Ulster Protestants // History and ethnicity. L. 1989. P. 192–194.

[35] Правда, ученые не обнаруживают никаких различий между крутинами и гэлами. См.: *Nic Craith M*. Op. cit. P. 30–34.

[36] *Woodman P.C*. Op. cit. P. 294.

[37] *Feldman A*. Formations of violence: the narrative of the body and political terror in Northern Ireland. Chicago: The University of Chicago, 1991. P. 18.

[38] *Woodman P.C.* Op. cit. P. 295.
[39] *Atkinson J.A.* National identity and material culture: decoding the Highland myth // Nationalism and archaeology. Glasgow, 1996.
[40] *Champion T.C.* Three nations or one? P. 126–127.
[41] Nationalist Scots offered help to Nazis // The Japan Times. 2001. May 11. P. 6. Российскому читателю может показаться интересным, что ни к каким карательным мерам против шотландцев все это тогда не привело.
[42] *Breuilly J.* Nationalism and the state. Manchester, 1993. P. 323. См. также: *Nairn T.* The break-up of Britain: crisis and neo-nationalism. L., 1981.
[43] *Dargie R.L.* C. Accidental abuse rather than deliberate misuse? The teaching of history in a changing Scotland // Ответственность историка. Преподавание истории в глобализирующемся обществе. М., 2000.
[44] Раннесредневековые монахи использовали термин "скотты" для всех, кто говорил по-гэльски, будь то в Ирландии или Шотландии. В последнее время появились основания для сомнений в сколько-нибудь массовой миграции из Ирландии в Шотландию. См. *Campbell E.* Were the Scots Irish? // Antiquity. 2001. Vol. 75. № 288. P. 285–292.
[45] *Morse M.A.* Op. cit. P. 318–322.
[46] *Morgan P.* From the death to a view: the hunt for the Welsh past in the Romantic period // The invention of tradition. Cambridge, 1983.
[47] *Champion T.C.* Three nations or one? P. 128–129.
[48] *Jenkins R.* Op. cit. P. 376; *Morse M.A.* Op. cit. P. 314.
[49] *Jenkins R.* Op. cit. P. 377.
[50] *Morse M.A.* Op. cit. P. 315–318.
[51] Ibid. P. 323–325.
[52] *Dietler M.* Op. cit. P. 587.
[53] *Barzun J.* The French race: theories of its origins and their social and political implications prior to the revolution. Port Washington, N.Y., 1966; *McDonald M.* Op. cit. P. 335; *Schnapp A.* French archaeology: between national identity and cultural identity // Nationalism and archaeology in Europe. L., 1996. P. 48–50.
[54] *Barzun J.* Op. cit. P. 138–147, 247–248.
[55] *Dietler M.* Op. cit. P. 587–588; *Schnapp A.* Op. cit. P. 50.
[56] *Demoule J.-P.* Ethnicity, culture and identity: French archaeologists and historians // Antiquity. 1999. Vol. 73. № 249. P. 191.
[57] *McDonald M.* Op. cit. P. 335; *Dietler M.* Op. cit. P. 588; *Idem.* A tale of three sites: the monumentalization of Celtic oppida and the politics of collective memory and identity // World Archaeology. 1998. Vol. 30. № 1. P. 73.
[58] *Demoule J.-P.* Op. cit. P. 191.
[59] *Schnapp A.* Op. cit. P. 54–55.
[60] *Champion T.C.* The Celt in archaeology. P. 72.
[61] *Dietler M.* "Our ancestors..." P. 589–590; *Idem.* A tale...; *Schnapp A.* Op. cit. P. 55; *Champion T.C.* The Celt in archaeology. P. 73–74.
[62] *Dietler M.* "Our ancestors..." P. 590; *Idem.* A tale... P. 77–78.
[63] *Dietler M.* A tale... P. 77–78.
[64] *Schnapp A.* Op. cit. P. 56–57; *Champion T.C.* The Celt in archaeology. P. 73.
[65] *Dietler M.* "Our ancestors..." P. 592.
[66] *Schnapp A.* Op. cit. P. 58–59.
[67] *Davies A.T.* The Aryan myth: its religious significance // Studies in religion. 1981. Vol. 10. № 3. P. 296–297.
[68] *Dietler M.* "Our ancestors..." P. 592; *Idem.* A tale... P. 80–81; *Schnapp A.* Op. cit. P. 61–63.
[69] *Legendre J.-P.* Archaeology and ideological propaganda in annexed Alsace (1940–1944) // Antiquity. 1999. Vol. 73. № 249. P. 184–190.
[70] *Dietler M.* "Our ancestors..." P. 592.
[71] *Fleury-Illett B.* The identity of France: an archaeological interaction // Journal of European Archaeology. 1993. Vol. 1. № 2. P. 169; *Idem.* The identity of France: archetypes in Iron Age studies // Cultural identity and archaeology. P. 196; *Dietler M.* A tale... P. 82.
[72] *Dietler M.* "Our ancestors..." P. 593; *Idem.* A tale... P. 78.
[73] *Weinberg H.H.* The myth of the Jew in France, 1967–1982. Oakville, 1987. P. 121–122.

[74] *Dietler M*. A tale... P. 82.
[75] *Fleury-Illett B*. The identity of France: archetypes ... P. 197.
[76] *Fleury-Illett B*. The identity of France: an archaeological interaction. P. 171; *Idem*. The identity of France: archetypes ... P. 199–200.
[77] *Fleury-Illett B*. The identity of France: an archaeological interaction. P. 173–174; *Idem*. The identity of France: archetypes ... P. 202; *Dietler M*. "Our ancestors..." P. 584, 589, fig. 1; *Idem*. A tale... P. 75.
[78] *Fleury-Illett B*. The identity of France: an archaeological interaction. P. 174–176; *Idem*. The identity of France: archetypes... P. 203–204; *Dietler M*. "Our ancestors..." P. 589.
[79] *Dietler M*. A tale... P. 82.
[80] *Fleury-Illett B*. The identity of France: archetypes ... P. 205–206.
[81] *McDonald M*. Op. cit. P. 334. Об идентичности бретонцев см. также: *Ле Коадик*. Бретонские контрасты // Этнопанорама. 2003. № 3–4. С. 63–74.
[82] *McDonald M*. The politics of fieldwork in Brittany // Anthropology at home. L., 1987. P. 126–127.
[83] *McDonald M*. Celtic ethnic kinship... P. 335; *Idem*. A deadly linguistics? Tales from the Celtic fringe // Divided Europeans: understanding ethnicities in conflict. The Hague, 1999. P. 310–311.
[84] *McDonald M*. The politics of fieldwork... P. 125; *Idem*. A deadly linguistics? P. 314; *Дени М*. Бретонское политическое движение // Этнопанорама. 2004. № 3–4. С. 75.
[85] *Weber Eu*. Peasants into Frenchmen. The modernization of rural France, 1870–1914. Stanford, 1976. P. 67–94.
[86] *Dietler M*. "Our ancestors..." P. 593–594.
[87] *Дени М*. Указ. соч. С. 76.
[88] *McDonald M*. The politics of fieldwork... P. 127.
[89] *McDonald M*. Celtic ethnic kinship... P. 334, 336, 339; *Idem*. The politics of fieldwork... P. 129; *Idem*. A deadly linguistics? P. 307.
[90] *McDonald M*. Celtic ethnic kinship... P. 336.
[91] Во Франции такая установка не приветствуется, ибо в ней усматривают зерна сепаратизма См.: *Ле Коадик*. Указ. соч. С. 64.
[92] *McDonald M*. Celtic ethnic kinship... P. 336–338; *Idem*. A deadly linguistics? P. 315–316; *Dietler M*. "Our ancestors..." P. 594–595.
[93] *McDonald M*. Celtic ethnic kinship... P. 339–340; *Dietler M*. "Our ancestors..." P. 595.
[94] *McDonald M*. Celtic ethnic kinship... P. 334, 337, 340; *Idem*. A deadly linguistics? P. 308.
[95] *Дени М*. Указ. соч. С. 76.
[96] *McDonald M*. The politics of fieldwork... P. 125.
[97] *Diaz-Andreu M*. Archaeology and nationalism in Spain // Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology. Cambridge, 1995. P. 44.
[98] *Ruiz Zapatero G*. Celts and Iberians. Ideological manipulations in Spanish archaeology // Cultural identity and archaeology. P. 182.
[99] *Diaz-Andreu M*. Archaeology and nationalism. P. 47–48.
[100] Ibid. P. 53.
[101] *Ruiz Zapatero G*. Op. cit. P. 181–185.
[102] *Diaz-Andreu M*. Theory and ideology in archaeology: Spanish archaeology under the Franco regime // Antiquity. 1993. Vol. 67. № 254. P. 75–78; *Idem*. Archaeology and nationalism. P. 45–46.
[103] *Diaz-Andreu M*. Archaeology and nationalism. P. 51.
[104] *Ruiz Zapatero G*. Op. cit. P. 186–187.
[105] Об этом см., напр.: *Кожановский А.Н*. Народы Испании во второй половине XX в. М., 1993. С. 28.
[106] *Ruiz Zapatero G*. Op. cit. P. 187–190.
[107] *Miglio G*. The cultural roots of the Federalist revolution // Telos. Fall 1993. № 97. См. также: *Poche B*. The Lombard League: from cultural autonomy to integral federalism // Telos. Winter 1991–1992. № 90. P. 73–74.
[108] Сперва лидеры Лиги пытались опираться на языковой аргумент, но быстро от этого отказались. См.: *Poche B*. Op. cit. P. 77.
[109] Ibid. P. 79. При этом идеологи Лиги используют аргументы культурного расизма, получившие популярность благодаря французским Новым правым. О последних см.: *Шнирельман В.А*. Этничность, цивилизационный подход, "право на самобытность" и "новый расизм" // Социальное согласие против правого экстремизма / Под ред. Л.Я. Дадиани, Г.М. Денисовского. Вып. 3–4. М., 2005.

[110] *Avanza M.* Une histoire pour la Padanie. La Ligue du Nord et l'usage politique du passé // Annales: Histoire, Sciences sociales. 2003. 58e année. № 1.

[111] О функциях этноисторических мифов см.: *Шнирельман В.А.* Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика // Реальность этнических мифов. М., 2000; *Он же.* Миф о прошлом и национализм // Популярная литература: опыт культурного мифотворчества в Америке и в России. М., 2003.

[112] *McCarthy J., Hague E.* Op. cit. P. 401.

[113] *Smith A.D.* Opening statement: nations and their pasts // Nations and nationalism. 1996. Vol. 2. № 3; *Idem.* The nation in history. Historiographical debates about ethnicity and nationalism. Hannover, 2000. P. 63.

[114] *Frankel G.* It's commuters vs. kings in Irish highway dispute // The Washington Post (A special report for the Yomiuri Shimbun) 2005. January 23. P. 9.

Е.Ю. Ванина

ПРОШЛОЕ ВО ИМЯ БУДУЩЕГО. ИНДИЙСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ И ИСТОРИЯ (середина XIX – середина XX века)

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Когда 15 августа 1947 г. над бастионами Красного форта в Дели был торжественно поднят флаг обретшей независимость Индии, первый премьер-министр республики Джавахарлал Неру имел бы все основания заявить, перефразируя знаменитые слова итальянского политика: "Мы создали Индию, теперь нам предстоит создать индийцев"[1]. Один из интереснейших парадоксов развития современной Индии состоит в том, что, несмотря на многотысячелетнюю традицию государственности, единое индийское государство, каким мы его знаем сейчас, исторически весьма молодо. Ни одна из империй, существовавших на субконтиненте, даже такие мощные образования, как империя Маурьев (4–2 вв. до н.э.), Гуптов (IV–VI вв.) и Моголов (1527–1857) никогда не включала в себя всей территории, входящей ныне в состав Республики Индия, так что народы, населяющие эту современную федерацию, живут в едином государстве немногим более полувека.

Индия состоит из регионов, равных по площади и населению крупным европейским странам. На протяжении всей ее истории регионы играли первичную роль, а возникавшие путем их насильственного объединения империи – вторичную, хотя и весьма важную. Вся история Индии, от образования державы Маурьев до начала колониальной эры, выглядит как смена периодов "порядка", когда индийские регионы объединялись в крупные империи, и "хаоса", когда эти империи распадались, уступив место раздробленности и "войне всех против всех". На эпохи "имперского порядка" история Индии отвела несравненно меньше времени, чем на "хаос", и сами великие империи, включая даже самую мощную из них – Могольскую – были весьма рыхлыми и непрочными государственными образованиями. Причина состояла в том, что практически все эти образования возникали как насильственная,

верхушечная интеграция территорий, в которых процесс регионального развития (формирование рыночных связей, культурно-лингвистической общности, единой иерархии элит) не был завершен и не ощущалось объективной потребности объединения с соседними регионами. На какое-то время завоевателям удавалось подавить региональные интересы, но вскоре мощные силы дезинтеграции давали о себе знать, и держава распадалась, не успев за короткий срок своего существования выработать у подданных новую, имперскую, не говоря уже об общеиндийской, идентичность. Как справедливо заметил британский исследователь П. Робб, не региональный сепаратизм обусловливал слабость и последующее разрушение империй, а наоборот, имперская интеграция нарушала естественное развитие регионов, но местная культура и региональная идентичность продолжала существовать и в составе империй, а когда империя рушилась, региональные центры власти восстанавливались[2].

Совсем иначе обстояло дело на региональном уровне. Период феодальной раздробленности между распадом империи Гуптов и образованием Делийского султаната (VI–XIII вв.) сыграл ключевую роль в возникновении и развитии региональной идентичности и чувства местного патриотизма. Это была эпоха формирования политико-экономических и социокультурных единиц на основе объединения "нуклеарных" или "народных" районов, каждый из которых имел такие отличительные черты, как определенный физико-географический и экономический комплекс, социальная иерархия во главе с доминирующей землевладельческой кастой, составившей феодальную элиту, местный диалект и местный культ. Такой "народный район" являлся (и до сих пор является) следующей за семьей, кастой, *варной* и общиной ступенью самоидентификации индийцев; расширяясь за счет "леса", "гор", племенной периферии, он становился основой княжества, которое, захватывая земли соседей, могло разрастаться и до мини-империи[3].

Именно эти феодальные государства, которые вызывают у некоторых современных индийских историков негативное отношение потому, что, увлекшись междоусобной борьбой, они не смогли объединиться против "тюркских завоевателей", внесли основной вклад в формирование у средневековых индийцев новой идентичности, более широкой, чем семья, род или клан, каста и сельская община. Для них было характерно усиление роли местных языков, которые, потеснив санскрит, стали официальными. В литературе на этих языках звучал открытый вызов санскриту, было создано множество переводов и переложений священных текстов, утверждались красота и благозвучность родной речи, регион возвеличивался как "лучшее место на земле"[4].

Постепенно "народные регионы" и мелкие княжества объединялись в более крупные региональные государственные образования. Изменения происходили как чисто количественные (рост территории, активизация торгового обмена и расширение его ареала, превращение культа из локального в региональный), так и качественные (экономический рост, расцвет городов, технические нововведения в сельском хозяйстве и ремесле, объявление локального культа государственным, интеграция ряда диалектов в региональный литературный язык; формирование, нередко на надконфессиональной и надкастовой основе, единой военно-административной и коммер-

ческой элиты). В различных регионах это происходило в неодинаковые сроки, где-то процесс завершился ко времени первого мусульманского завоевания, где-то – к началу могольской эры, а где-то даже – ко времени дезинтеграции империи Моголов (XVIII в.), среди "государств-наследников" которой наиболее жизнеспособными оказались крупные региональные образования, опиравшиеся на сложившуюся иерархию элит, развитую инфраструктуру рынка, культурно-лингвистическую общность[5].

Хотя государства позднего средневековья имели гораздо более развитый административный аппарат и укрепляли собственную идентичность, территориальная аморфность была во многом присуща и им. Воспевая Махараштру, Гуджарат или Кашмир, поэты часто имели в виду лишь некую абстрактную, не имеющую четких границ территорию, где говорят на данном языке и почитают данного бога. Эта особенность региональной идентичности была отражением важной специфики практически всех феодальных княжеств и империй средневековой Индии – слабости государств, выражавшейся в постоянной борьбе и потому частой смене правящих элит. В средневековой Индии региональным территориально-политическим единицам история ни разу не отпустила достаточно времени для того, чтобы стабилизировать территорию и создать свою, полноценную идентичность – всегда приходил новый завоеватель, насильственно объединявший в крупную империю совершенно неготовые к такому объединению регионы. Кроме того, расширение самих региональных государств, насильственное присоединение к ним соседних территорий, во многих случаях населенных иными этническими группами, способствовали превращению этих государств в "мини-империи" и развитию внутри них все тех же сепаратистских, центробежных тенденций, которые приводили к распаду крупных империй.

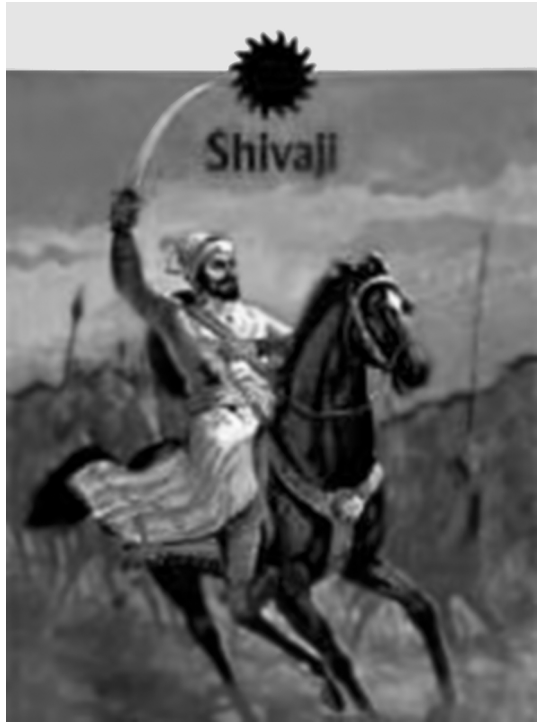
Итак, доколониальная Индия была конгломератом региональных государств и воспринималась как единое целое лишь иностранцами. Высшей ступенью самоидентификации населения (да и то, видимо, на элитарном уровне) был регион, осознаваемый более как культурно-лингвистическая, чем пространственная единица. Никто, даже среди наиболее образованных, передовых, дальновидных государственных деятелей и мыслителей не думал категориями единой Индии: средневековые тексты под рубрикой "языки" или "страны" перечисляли индийцев и живущих вне Индии на равных, не отделяя "соотечественников" – кашмирцев, гуджаратцев, тамилов, бенгальцев от "чужеземцев" – китайцев, эфиопов, персов, таджиков, тюрок, арабов, позже – европейцев[6]. Все это не могло не сказаться на специфике исторических воззрений индийцев той эпохи.

Один из наиболее распространенных в индологической литературе и восходящих к ориенталистским концепциям (о них речь впереди) стереотипов гласит: "традиционное индусское сознание внеисторично", индийцы были на протяжении всех доколониальных столетий безразличны к познанию прошлого, поражены своего рода "исторической амнезией". Эта концепция, хотя и подвергается в настоящее время серьезной критике, оказалась поразительно устойчивой и продолжает свое существование в работах как отечественных, так и зарубежных исследователей[7]. На самом деле история фиксировалась в самых разных текстах, будь то эпиграфические над-

писи, царские родословные, героические поэмы и баллады, агиографические сочинения. Развитие региональных государств в начале второго тысячелетия н.э. привело к созданию местных хроник; свои анналы и исторические традиции, письменные или устные, имели многие династии, храмы, кланы, касты. Изучение этого корпуса источников началось совсем недавно (раньше индологи просто не утруждали себя поисками того, чего, как они полагали, нет и быть не может). Приход ислама придал новый импульс развитию уже существовавшего жанра хроники, как общеимперской, так и региональной, создал новые каноны исторического писания. К началу колониальной эры Индия имела обширную традицию хронистики (как официальной, так и "оппозиционной") на различных языках; в литературе позднего средневековья активно развивался жанр биографии и автобиографии, отражавших жизнь человека в непосредственной связи с историческими событиями. Историки, индусы и мусульмане, стали уделять особое внимание достоверности описываемых событий, подкреплять свои выводы ссылкой на исторические документы.

В средневековых индийских государствах история часто служила надежным средством легитимации правящих династий. В условиях нестабильности государств и частого перехода власти от одного клана к другому нужда в историческом обосновании права данной личности и ее потомков на престол ощущалась особенно остро, тем более, что власть нередко захватывали те, кто не мог похвалиться знатным происхождением. Так в Индии возникла традиция "приспособления" истории к нуждам правящих династий. Одним из ярчайших примеров является Шиваджи Бхосле (1630–1680), основатель суверенного государства маратхов. Он принадлежал по рождению к земледельческой касте маратха, относимой традиционно к *варне* шудр, но уже его дед и отец стали крупными феодалами, выдвинувшись на службе различным мусульманским правителям Декана. Когда же Шиваджи в результате долгой и кровопролитной борьбы с войсками Могольской империи и различных государств Декана – индусских и мусульманских – создал на отвоеванных территориях свое государство, ему напомнили о плебейском происхождении местные брахманы, не желавшие совершать над шудрой традиционную церемонию коронации. И тогда, затратив немало денег и усилий, Шиваджи пригласил брахманов из священного города индусов Варанаси. Они не только "нашли" доказательства раджпутского происхождения Шиваджи, но и вместе с местными авторами создали целую литературную традицию, которая интерпретировала исторические события в соответствующем духе, призванном подчеркнуть знатное и даже божественное происхождение героя и приписать ему, вопреки исторической реальности, священную миссию защиты поруганной "варварами-мусульманами" веры и создания "индусской империи". Факты подлинной истории жизни маратхского героя и современных ему политических событий подверглись определенной селекции и обработке; все, что не соответствовало концепции, было отсеяно и "забыто" на века. Это составляло не первый, но, пожалуй, весьма характерный и показательный пример "политико-пропагандистского" применения истории в средневековой Индии[8].

Изучение, популяризация и использование истории Индии в тех или иных социально-политических целях стали особенно активными в колони-



Биография Шиваджи в детских комиксах

альные времена, что было непосредственно связано с зарождением и развитием индийского национализма. Высказывание Э.Дж. Хобсбаума о том, что "нации без прошлого – это своего рода противоречие в терминах. Прошлое и **есть** то, что создает нацию"[9], как нельзя лучше подходит к Индии, ко всем без исключения этапам "создания" той Индии, которая существует в наши дни. О том, как идеологи и практики индийского национализма видели прошлое своей страны и как использовали историю в своих построениях будущей суверенной индийской нации, и пойдет речь в данной работе.

Национализм – одна из наиболее дискутируемых тем в современных общественных науках. Обилие теоретических и методологических подходов, вплоть до полного отрицания реального существования самой нации[10], в добавление к исключительной сложности и многообразию индийского материала, делает мою задачу крайне трудной. Разумеется, в нее не входили ни критическая оценка существующих теорий нации, ни разработка собственной концепции. Не является предлагаемая читателю статья также анализом истории и современного состояния, теории и практики индийского национализма. На эти темы написано немало работ, часть которых использована и в данном тексте. Свою задачу я видела в том, чтобы представить читателю, как общественная мысль Индии середины XIX – первой половины XX в. осмысливала прошлое своей страны, что было неразрывно связано с проектами будущего.

Индийская нация, существование которой в течение более ста лет утверждалось в трудах и деяниях мыслителей и политиков колониального периода и зафиксировано Конституцией независимой республики, как нельзя лучше подтверждает концепцию "воображенных сообществ" Б. Андерсона[11], и именно в рамках этой концепции в данной статье будут рассмотрены индийский национализм и его исторические воззрения. Индийские националисты действительно "воображали" нацию, прежде всего потому, что единая страна Индия, даже в границах современной республики, как уже отмечалось выше, никогда раньше не существовала. В отличие от аналогичных течений в других странах, находившихся под чужеземным господством, индийский национализм стремился не столько вернуть утерянное, восстановить разрушенное, сколько создать, "вообразить" единое индийское государство, единую нацию, которых прежде не было. Рассматривая индийский национализм как комплекс идейных течений, связанных с процессом "воображения" государства и нации, можно в значительной мере абстрагироваться от того, насколько реально существование нации вообще и индийской, в частности, – эта проблематика важна, но ее место в отдельном исследовании.

Данная работа в качестве реально существующего феномена будет изучать зафиксированный в многочисленных и разнообразных текстах процесс воображения, конструирования общественной мыслью модели единой страны Индии и индийской нации. Эта создаваемая нация непременно должна была иметь историю, без которой вся концепция лишалась опоры, превращаясь лишь в умозрительный проект отдаленного и труднодостижимого будущего. Такой проект должен был остаться уделом узкого круга мыслителей, тогда как, обращенный в прошлое, в историю, он становился частью если не массового сознания, то по крайней мере представлений довольно широких социальных слоев, которые узнавали от националистов о прошлом величии своей страны, сравнивали его с положением в колониальные времена и проникались идеями восстановления утраченного. Конструирование будущего неизбежно требовало конструирования прошлого, которое должно было обосновать реальное, уходящее корнями в глубокую древность существование нации – парадокс, отмеченный Б. Андерсоном: нация является исторически относительно молодым институтом, порождением нового (а в условиях Индии – новейшего) времени, но в воображении националистов ее история уходит в глубокую древность[12]. Именно это обращение к истории, часто так же воображаемой, искусственно конструируемой, как и сама нация, позволяло националистам создавать проект будущей нации и одновременно выступать за ее возрождение. Специфика индийского, как, видимо, и других колониальных национализмов, состояла в том, что на первых порах они получали картину исторического прошлого своей страны из чужих рук. Прежде, чем индийская нация стала плодом воображения националистов, ее "вообразили" западные, большей частью британские, ориенталисты.

ОРИЕНТАЛИЗМ И ИСТОРИЯ ИНДИИ

Анализировать исторические воззрения индийских националистов колониальной и постколониальной эпохи невозможно без хотя бы краткого экскурса в интерпретацию истории Индии европейским ориентализмом[13]. Это необходимо, поскольку воздействие ориентализма на идеологию индийского национализма было столь сильным, что некоторые современные исследователи даже называют индийский национализм "аватарой[14] ориентализма в позднеколониальный и постколониальный периоды"[15]. Не будет преувеличением утверждать, что, хотя индийский национализм являлся, несомненно, порождением внутреннего развития самого индийского общества, он весьма обязан национализму английскому (и шире – европейскому), причем обязан вдвойне. Разумеется, индийские националисты напрямую заимствовали у европейской общественной мысли многие положения теории нации. Но гораздо важнее было другое: английский национализм, как и само развитие капитализма в Англии и других странах Европы, нуждался в негативном фоне, на котором ярче выделялись бы успехи и достижения "цивилизованных и просвещенных" наций. По мнению американского исследователя Р. Индена, этот контрастный фон был необходим, чтобы убедить европейцев, а впоследствии и североамериканцев, в том, "что идеальное общество ими уже построено, а также напомнить им, какими неприятными могут быть альтернативы"[16]. Такое восприятие Индии (как и других восточных обществ) базировалось, подчеркивает Р. Инден, на "иерархизации других [народов] мира путем выстраивания их по пространственной, биологической или временной шкале, на вершине которой всегда стоит Homo Euro-Americanus"[17], и находило свое выражение как в практике общения с населением колоний, зачастую откровенно расистской[18], так и в теоретических построениях ученых, призванных описать и систематизировать подвластный человеческий материал.

В современных исследованиях, посвященных британской колониальной индологии, сложилась практика подразделять все ее наследие на два основных направления, которые обычно определяются как "утилитаризм" и "романтизм" или, как это сделал американский исследователь Т.Р. Траутманн, "индофобию" и "индофилию"[19]. Оба эти направления оказали воздействие, пусть и неодинаковое, на идеологию индийского национализма.

Основополагающую концепцию "утилитаристов" или "индофобов" с наибольшей четкостью выразил Джеймс Милль в своей "Истории британской Индии". Опубликованная впервые в 1817 г., эта книга выдержала несколько десятков изданий и в течение более ста лет оставалась стандартным учебным пособием сперва для чиновников британской колониальной администрации, направлявшихся на службу в Индию, а затем и для студентов колледжей и университетов в самой Индии[20].

Книга Джеймса Милля – обвинительный акт Индии и индийцам, а также резкая критика тех ориенталистов ("индофилов", романтиков), которые рассматривали Индию как древнюю и великую цивилизацию. У индийцев, заявлял Милль, нет ни искусства, ни поэзии, ни науки, ни законов, ни морали; это грубые (*rude*) и дикие (*wild*) люди, которые не выдерживают сопоставления даже с древними бриттами: "Наши предки были хоть грубы, но ис-

кренни, а под блестящей внешностью индусов скрывается общая предрасположенность к обману и скверне"[21]. Праведная ненависть христианина к "язычеству", отвращение свободного подданного империи к "азиатскому деспотизму", возмущение сына Просвещения и классицизма "чудовищной" мифологией индусов – все соединилось у Милля в страстный протест против самого существования тех, кого английский историк считал кощунственным даже сравнивать с древними греками, вавилонянами или "благородным дикарем" Руссо, что нередко делали "романтики". С самого своего появления на свет индусы застыли в пороках, с течением веков в их среде ничего не менялось, так что "во времена Александра (Македонского. – *Е.В.*) индусы находились на том же уровне манер, общества и познаний, какими их открыли современные европейские нации". Подобно другим варварским народам, индусы не имеют истории и никогда не писали ее; они не обладают ни одним текстом, который мог бы почитаться историческим сочинением[22], ни одним произведением, достойным названия литературы. Их история, которую Милль разделил на "индусский", "мусульманский" и "британский" периоды, начиналась для него по сути дела со второго из них, т.е. с тюркского завоевания, а до этого были "темные времена". Из всего этого следовал логический вывод: чем скорее индусы приобщатся к европейской цивилизации, примут истинную веру и вообще перестанут быть самими собой, тем лучше для них и для империи.

Книга Милля подвергалась критике со стороны тех ориенталистов, которые изучали индийские языки (Милль не знал ни одного), а также чиновников колониального аппарата, которые считали, что автор "перестарался" и что его сочинение может "наполнить умы тех, кто ежегодно отправляется в поисках почетной должности и власти из Великобритании в Индию, безосновательным отвращением к тем, кем они будут править"[23]. Несмотря на это, труд Милля оставался настольной книгой английских чиновников и широкой читающей публики. Это сочинение стало весомым аргументом той критики "индофилов", которая развернулась на страницах британской прессы в первой половине XIX в. Контраргументы "индофилов" воспринимались крайне негативно общественным мнением, в представлении которого Индия была населена хотя и не "людьми с песьими головами", но порочными, жестокими, невежественными дикарями, гнусные качества коих было так приятно сравнивать с достоинствами "просвещенной и свободной" Англии. Даже такие позитивные, казалось бы, качества индусов, как миролюбие, гостеприимство, терпимость, воспринимались английской читающей публикой как дикость и порочность[24]. И когда жестокий попечитель сиротского приюта в известном романе Шарлотты Бронте (1847), обвиняя десятилетнюю Джейн Эйр в лживости и неблагодарности, заявлял воспитанникам, что она "хуже любой маленькой язычницы, которая молится Браме и стоит на коленях перед Джаганатом", он использовал уже прочно установившийся в массовом сознании и хорошо известный даже школьникам негативный образ. Поэтому "индофилы" в общественном мнении Британии оставались нелепыми чудаками, иногда милыми, иногда раздражающими или даже опасными, что прекрасно отразила английская литература.

Вместе с тем именно этим ученым чудакам мы обязаны подлинным развитием индологии, официальная история которой начинается с открытия

в 1784 г. в Калькутте Бенгальского азиатского общества под председательством английского судьи и отца-основателя санскритологии У. Джонса. Он и его последователи вместе со своими немецкими коллегами перевели на английский язык и исследовали множество текстов, главным образом санскритских, познакомили Европу с сокровищами индийской литературы и философии, начали профессиональные археологические раскопки на территории Индии и спасли от разрушения множество бесценных памятников архитектуры и искусства. Приняв предложенную Миллем периодизацию истории Индии, они, в противовес ему, сконцентрировали свои основные усилия на "индусском периоде", который благодаря именно их усилиям постепенно переставал быть "темным".

Какой же представала история Индии в интерпретации британских ориенталистов – "индофилов" и их коллег из Германии и Франции? Эта интерпретация важна для данного исследования потому, что именно к ней восходят воззрения на историю собственной страны индийских националистов. Но начать следует с того, что британские ориенталисты не только и не столько исследовали, сколько конструировали, "воображали" историю Индии[25]. И в данном процессе сугубо практические цели колониального владения Индией были важным, но не единственным аспектом.

В отличие от Милля и его единомышленников ориенталисты признавали Индию древней и великой цивилизацией, давшей миру множество шедевров литературы и религиозно-философской мысли. Все это восхищение, однако, относилось лишь к древней "индусской" Индии и никоим образом не касалось последующих эпох. "Золотой век индусской Индии" завершался с распадом империи Гуптов в VI в. н.э., а дальше наступала бесконечная эпоха упадка и застоя, кровавых нашествий (особенно мусульманских), деградации всего и вся. Санскрит, который с таким энтузиазмом изучали индологи, уступил место грубым "базарным" диалектам, литература на которых представлялась лишь жалким перепевом великих творений санскритской древности. Здоровая, оптимистичная религия ведийской эпохи и следовавший за ней философско-возвышенный брахманизм сменились индуизмом с его хаосом богов и шокирующей обрядностью[26]. И, главное, мощные империи с их разветвленным аппаратом управления и сильной властью царей выродились в конгломерат мелких княжеств, управлявшихся жестокими и аморальными раджами.

Пристрастие британских ориенталистов к древней Индии, конструирование ими "золотого века индусской Индии" имели под собой ряд причин. Во-первых, главными советниками, переводчиками, экспертами из числа "туземных специалистов", на помощь которых опирались западные индологи, являлись брахманы. Эти носители традиционной санскритской учености и ортодоксального индуизма были еще в средние века оттеснены от реальной власти сначала индусскими монархами, затем мусульманскими завоевателями. Английское завоевание, физическое уничтожение или лишение власти крупных феодальных родов создали возможности, которыми брахманы поспешили воспользоваться, предложив новым владыкам свои услуги и собственную интерпретацию устоев индийского общества[27]. В результате, подчеркивает современный американский исследователь К.А. Бэйли, "брахманская интерпретация индусского общества, которая уже по крайней мере

к 1750 г. была на большей части Индии скорее теоретической, чем реальной, прочно укоренилась век спустя"[28]. Эта интерпретация включала представления о "хороших" (древних, индусских) и "плохих" (средневековых, мусульманских) временах, об абсолютном превосходстве санскрита над "грубыми" местными языками, а ортодоксального "брахманского" индуизма – над "дикими" народными культами, и всю ту систему социальных и культурных ценностей, которую ориенталисты воспринимали как единственно существующую "индийскую традицию", изучали, игнорируя все прочие интерпретации и не жалели усилий для закрепления именно ее на подвластных индийских территориях.

Во-вторых, преувеличенное внимание ориенталистов к "классической" Индии было связано с присущим им стремлением структурировать индийское общество, его историю и культуру по европейским образцам, которые считались единственно нормальной, "правильной" моделью. Например, всякая религия, достойная этого названия, должна была иметь единый канон, одну, главную, священную книгу, единый свод теологических представлений и социальных норм. Именно под эту схему, как показывают современные исследования, европейские ученые "подгоняли" индуизм, который на самом деле значительно отличался от давно знакомых Западу христианства, иудаизма и ислама. То же самое имело место и в отношении истории Индии. В Европе была классическая античность, значит и в Индии эпоха расцвета санскритской литературы и учености должна была быть чем-то наподобие "золотого века" Афин и Рима. Сравнения древней индийской философии и поэзии с античной стало общим местом в трудах британских ориенталистов (необходимо в данном случае иметь в виду, что изучение античной словесности было неотъемлемой частью европейского образования в XIX в.). "Мы сейчас живем, – писал У. Джонс из Индии, – среди тех же богов, которым под другими именами поклонялись в старой Греции и Италии, среди последователей философских учений, проиллюстрированных аттическими и ионическими писателями со всей красотой их мелодичного языка"[29]. И подобно тому, как блистательная античность уступила в Европе место "мрачному средневековью", в Индии, на взгляд ориенталистов, упадок "индусской Индии" также ознаменовал наступление периода деградации, а мусульманские завоеватели были хорошей параллелью варварам Алариха.

Исследуя историю и культуру Индии, ориенталисты практически полностью игнорировали региональное многообразие. Санскритская литература, которую они изучали, стала отражать региональные реалии уже после конца "золотого века", в нелюбимый ориенталистами период феодальной раздробленности, предшествовавшей мусульманскому завоеванию. Подобно тому, как в XVIII–XIX вв. англичане и все "нормальные" европейские народы уже считали ("воображали") себя нациями, индусы, вне зависимости от региональной принадлежности, также воспринимались ориенталистами как единая "нация" (а мусульмане, соответственно, были другой, отдельной "нацией"). Каждой уважающей себя нации надлежало, по аналогии с крупнейшими европейскими странами, преодолеть феодальную раздробленность, которая традиционно рассматривалась в негативных красках как "анархия", обрести единую, интегрированную территорию и имперский "порядок". Индусская "нация" также некогда имела мощное государство в лице импе-

рий Гуптов и Маурьев[30], но затем деградировала, не смогла сохранить территориальное единство. Именно поэтому все позитивные оценки ориенталистов доставались "имперским" периодам "порядка", а все негативные – "хаосу", когда империи рушились.

Наиболее последовательным сторонником такой интерпретации истории Индии был оксфордский профессор В.А. Смит, труды которого современные исследователи относят к "имперскому направлению" индийской историографии, занявшему к концу XIX в. господствующее положение и, как будет показано ниже, полностью воспринятому индийским национализмом. Стремление подогнать историю Индии под европейскую модель естественно сочеталось у В.А. Смита и его многочисленных последователей с практическими потребностями укрепления британского порядка в Индии. Называя свои индийские владения "империей"[31], британская правящая элита считала себя наследницей древних и средневековых объединителей субконтинента, от Маурьев до Моголов, и стремилась доказать "туземцам", что единственной альтернативой британскому "закону и порядку" в Индии может быть только анархия междоусобных войн, чему находилось немало подтверждений на страницах истории. "Шокирующие анналы маленьких индийских государств, предоставленных на несколько столетий самим себе, – заявлял без обиняков В.А. Смит, – могут показать читателю, какой всегда была Индия, лишенная контроля верховной власти, и какой она может стать вновь, если ослабеет благодетельная рука, охраняющая ее в наши дни"[32].

И в древние времена, и впоследствии, полагали ориенталисты, развитие Индии было возможно лишь в результате импульса извне, с "цивилизованного Запада". Такими импульсами считались "арийское завоевание" и поход Александра Македонского. Получившая широкое распространение в конце XIX – начале XX в. "арийская теория" сослужила важную службу и ориенталистским концепциям, и колониальной пропаганде, и впоследствии националистической идеологии. То, что современная наука описывает как постепенное проникновение в Индию племен, говоривших на языках индоарийской группы и известных под собирательным названием "арии", было интерпретировано как "арийское завоевание" субконтинента высокоразвитыми людьми белой расы, которые подчинили варварские племена аборигенов-дравидов и дали Индии всю ее цивилизацию, все достижения культуры. Эта концепция имела два крайне важных аспекта. Во-первых, она замечательно подкрепляла теорию импульса извне, без которого Индия вообще не могла развиваться, и "золотой век" индийской древности приписывался чистому, неиспорченному влиянию ариев, а последующая деградация – смешению "чистой арийской крови" с дикими аборигенами, проникновение в арийскую среду их низменных обычаев[33]. Характерно, что прославленный немецкий индолог Макс Мюллер никогда не ступал на индийскую почву и запрещал делать это своим студентам, дабы ужасная действительность "деградировавшей" Индии не разрушила созданную его воображением картину "арийской цивилизации"[34]. Во-вторых, разработанное сравнительно-лингвистическими исследованиями учение о родственных индоарийских языках было приспособлено к теории "арийского завоевания" и поставлено на службу идеям "миссии белого человека". Англичане и индусы, согласно этой концепции, происходили от одного расового и языкового корня, но мужест-

венные и трудолюбивые британцы смогли достичь высот прогресса, а женственные и мечтательные индусы деградировали и, застыв на уровне, сопоставимом с европейской античностью, выпали из исторического процесса, чтобы вернуться в него лишь под властью новых ариев – своих высокоразвитых сородичей. Именно в этом "спасении бедных родственников" и заключался постулат ориенталистов, представлявших, по выражению современного индийского историка Р. Тхапар, английское завоевание Индии "как встречу разъединенных кузенов, представлявших две семьи древней арийской расы"[35]. Исследуя прошлое Индии, они всегда имели в виду и активно конструировали ее будущее – под благотворным воздействием передовой цивилизации Запада, под властью британских "кузенов".

ИНДИЙСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ: "ОТКРЫТИЕ" ИСТОРИИ

Новый этап развития общественной мысли Индии в колониальную эпоху начался с реформаторских течений как в сфере религии (прежде всего индуизма), так и в области социальной жизни. Отношение к прошлому Индии реформаторов первой половины XIX в. отражало их собственные воззрения, являвшиеся частью еще средневековой традиции критики брахманской ортодоксии и "феодальных пережитков", но одновременно подпитывалось сочинениями британских утилитаристов, так что в своем обличении мрачных сторон индийского бытия Раммохан Рой, К.Ч. Сен, И. Видъясагар и др. не уступали самому Миллю. Реформаторы первого поколения, отмечает современный исследователь П. Чаттерджи, были непоколебимо убеждены в благотворности для Индии британского господства и всеми доступными средствами подталкивали колониальную администрацию к проведению социальных реформ. Такие реформы (запрет самосожжения вдов и детских браков, введение западного образования) осуществлялись британскими властями, которые также покровительствовали многим начинаниям реформаторов. Все это вызывало протесты у той части элиты, которая считала реформы грубым вмешательством англичан и "англизированных туземцев"[36] в традиционную культуру и образ жизни индийцев, прежде всего индусов. К протесту присоединялись и те, кто признавал необходимость перемен, но стремился, заимствуя все разумное у Запада, сохранять традиционную культуру и, главное, не признавал за колонизаторами права вмешиваться в жизнь и религиозные установления индийцев. Это, подчеркивает П. Чаттерджи, "и был уже национализм"[37].

Развитие идеологии и практики индийского национализма хорошо укладывается в трехчастную схему, предложенную М. Хрохом[38], с тем лишь уточнением, что в условиях Индии три выделенные чешским ученым этапа оказались спрессованными во времени, накладывались один на другой и нередко проявлялись в воззрениях и деятельности одной личности или организации. Первый этап, который М. Хрох называет "фазой А", включал в себя изучение "активистами" истории, культуры, языков и был в условиях Индии неразрывно связан с длительным и противоречивым процессом "открытия" и реконструирования истории Индии новой, большей частью вестернизиро-

ванной, элитой. В 1838 г. бенгальские реформаторы, в основном студенты, преподаватели, литераторы, основали в Калькутте просветительское "Общество приобретения основных знаний", на заседаниях которого выступали на темы западного образования, положения женщин, развития наук и т.д. С самого начала серьезное внимание уделялось истории. В своем докладе "О природе и значении исторического знания" К.М. Банерджи, бенгальский брахман, принявший христианство в знак протеста против индусской ортодоксии, рассуждал о "полезности" изучения истории, объяснял прогресс европейских наций умением извлекать из истории разумные уроки, сетовал на отсутствие истории у "наших жалких и деградировавших собратьев" и вопрошал: "Не обретем ли мы средства поднять себя и свою страну, если прислушаемся к урокам истории?"[39]. Уже на последующих заседаниях другой член общества, писатель П. Миттро, выступил с серией сообщений "Положение Индостана при индусах", в котором опроверг концепцию "антиисторичности" индусов. Он изложил основные этапы древней истории Индии, как они были отражены в работах английских ориенталистов, и нарисовал идеализированную картину "золотого века индусской Индии". Выражая свою гордость "нашими героями, нашими философами, нашими поэтами и писателями", докладчик сетовал на "невежество, укрепившееся, дабы заклеймить нас как варваров, самой природой уступающих европейцам" и призывал изучать отечественную историю, которая "услаждает наше воображение вдохновляющими картинами прошлого величия, напоминает о прежде существовавшем оплоте цивилизации и знания, учит нас, что [наша страна] была прежде ареной славных дел и подвигов"[40].

Растущий интерес бенгальской общественности к истории нашел свое выражение на страницах прессы. Английские газеты начали издаваться в Индии еще в конце XVIII в., тогда же миссионеры создали первые индийские шрифты для печатного распространения религиозной литературы. Газеты на индийских языках (бенгали, гуджарати, маратхи) начали издаваться в первые десятилетия XIX в.[41], после чего развитие "туземной" прессы приобрело значительный размах, появились общественно-политические и литературные журналы, книгоиздательские фирмы. К середине XIX в. практически все печатное дело на индийских языках осуществлялось без английского финансового, организационного или технического участия[42]. "Капитализм печатного станка" (*print capitalism*), в котором Б. Андерсон видел один из важнейших инструментов "воображения" нации[43], сыграл исключительно важную роль в пробуждении интереса индийцев к своей истории.

На первых порах этот интерес нашел отражение в развитии на различных индийских языках жанра исторического романа. Здесь снова уместно вспомнить мысль Б. Андерсона о том, что основными формами "воображения" наций на раннем этапе были "роман и газета"[44]. Первые литературные произведения на тему индийской истории создал бенгалец Бхудеб Мукхопадхай еще в 1854 г., но подлинным родоначальником жанра исторического романа в бенгальской литературе считается Бонкимчондро Чоттопаддхай (1838–1894), воплотивший на страницах своих книг драматические страницы истории Индии – борьбу раджпутов против мусульманских завоевателей, антимогольские и антианглийские восстания в Бенгалии XVIII в. В романах и публицистических статьях писатель прямо связывал пробуждение нацио-

нального духа бенгальцев с познанием исторического прошлого. "Бенгалия должна иметь историю, – писал он. – Иначе для Бенгалии нет надежды"[45]. Исторические романы появились и на других языках Индии. Крупнейший поэт и драматург хинди Бхаратенду Харишчандра (1850–1885) в своих драмах на мифологические и исторические сюжеты, а также в пьесах-аллегориях "Бедствие Индии" и "Мать-Индия", взывал к славным страницам прошлого[46].

При всем языковом и художественном разнообразии эти произведения имели немало общих черт. Активно заимствуя творческий метод европейских романистов (особенно В. Скотта), индийские авторы обращались к отечественной истории, уделяя особое внимание эпизодам борьбы против чужеземных завоевателей – от Александра Македонского до Моголов и англичан. Обращение к героическим страницам истории имело у индийских авторов подчеркнуто дидактический, просветительский и политический характер, они стремились пробудить в читателях чувство национальной гордости, освободить их от навязываемого колониальной пропагандой комплекса неполноценности. Образы греческих, тюркских и могольских завоевателей становились для читателей весьма прозрачной аллюзией британских колонизаторов. Старательно воспроизводя обстановку ушедших эпох, писатели не слишком заботились о достоверном воспроизведении образа мыслей персонажей, часто вкладывая в уста героев прошлого просветительские, реформаторские и националистические идеи своих современников.

Если Бенгалия стала родиной первых просветительских и реформаторских обществ, а ее литераторы – первопроходцами жанра исторического романа, то развитием национальной школы исторических исследований Индия обязана Махараштре. Этот регион был завоеван англичанами одним из последних в Индии, и его народ продолжал хранить память о славных страницах своей истории. Шиваджи, которого английские учебники истории именовали "разбойничьим атаманом", в народных балладах воспевался как отважный воин и справедливый правитель. Маратхская интеллигенция, состоявшая в основном из потомков тех, кто сделал карьеру на службе Шиваджи и его преемников, хранила память о былом величии державы маратхов, что подметил, путешествуя по Махараштре в 1880 г., выдающийся русский индолог И.П. Минаев[47]. Уже первые просветительские и реформаторские общества в Махараштре сочетали усилия в сфере образования и социальных реформ с борьбой за открытие для читающей публики славного прошлого своего региона. "Местный маратхский патриотизм, – отмечал в своих дневниках И.П. Минаев, – сказывается даже в литературных предприятиях – здесь собираются и издаются песни о величии времен пейшвы[48], различные фамильные хроники и т.д."[49].

Еще в 40-е годы XIX в. просветительская пресса на маратхи публиковала статьи, восхвалявшие Шиваджи как национального героя. С конца 60-х годов XIX в. в Махараштре развернулась деятельность целой плеяды местных интеллигентов, посвятивших свою жизнь собиранию и изданию хроник и иных документов по истории Махараштры. Эта деятельность встречала заметное противодействие английских властей (особенно затруднен был доступ исследователей к архивам Маратхской конфедера-

ции); энтузиастам приходилось собирать документы, хранить их и публиковать за свой счет. С именами К.Н. Сане, В.В. Кхаре, В.К. Радзваде, Д.Б. Парасниса и др. связаны научное издание сотен маратхских средневековых манускриптов, выход в свет специальных журналов и основание в 1910 "Общества по изучению истории Индии" (Bharatiya Itihas Samshodhak Mandal) с его великолепным собранием рукописей, до сих пор привлекающим исследователей. Описывая атмосферу тех лет, К.Н. Сане, основавший в 1878 г. "Поэтико-исторический сборник" – журнал, в котором были опубликованы десятки исторических документов, писал: "Эта работа ознаменовала возрождение национального духа Махараштры после упадка и отчаяния, последовавших за трагедией 1818 года[50]...Возгорелось чувство национальной гордости, повсюду пробудилось желание публиковать исторические труды и письма"[51].

Не ограничиваясь поиском и публикацией источников, маратхские историки начали сами создавать научно-исследовательские труды по истории Махараштры. В этих трудах они уделяли главное внимание антимогольскому движению во главе с Шиваджи и, активно полемизируя с английскими авторами, трактовали его как народное сопротивление иностранным захватчикам, как, по утверждению историка и социального реформатора М.Г. Ранаде (по профессии судьи), "начало того, что может быть верно определено как процесс созидания нации"[52], или, по определению другого крупнейшего маратхского историка – Г.С. Сардесаи, как "новый путь национального подъема"[53]. Многие маратхские историки были непосредственными участниками реформаторских и националистических обществ. Повествуя, без особой заботы о документальном подтверждении, о "созидании нации" во времена Шиваджи, они обращались, открыто или завуалированно, к современникам с призывом повторить этот подвиг уже в колониальной Махараштре.

Для того чтобы верно оценить восприятие истории индийскими националистами, необходимо иметь в виду некоторые важные обстоятельства. Идеологи индийского национального движения были выходцами из высших каст (чаще всего брахманских и кшатрийских, реже из коммерческой элиты) и получали образование либо в метрополии, либо в учебных заведениях европейского типа в самой Индии – только такое образование, подтвержденное результатами экзаменов, открывало перед "туземцем" возможности для сколько-нибудь приличной карьеры и гарантировало социальный престиж. Историческая память народа, хранимая в балладах и преданиях, оказывала на них весьма слабое воздействие и нередко отвергалась как "ненаучный миф". Изучение истории по английским учебникам открывало перед молодыми индийцами целую галерею героев – греков и римлян, Кромвеля и Наполеона, особенно любимых молодыми индийскими националистами Вашингтона, Мадзини и Гарибальди, но никто из соотечественников в эту почетную компанию не входил. Вообще, как отмечал И.П. Минаев, в индийских школах и колледжах "история Индии читается вкратце по-английски и даже вовсе не читается в продолжение нескольких лет"[54]. «Что проку в этой истории, которую мы зубрим, пока не охрипнем! Мы только зря тратим время на круговращение эр и дат, – возмущался в 1902 г. известный поэт хинди Майтхилишаран Гупта, – а единственный вывод таков: "мы были глупы и нецивилизованны"»[55]. Как с горечью отмечал

Б. Чоттопаддхай в историческом романе "Радж Сингх"[56], "греческую историю мы вызубриваем наизусть, а о Радж Сингхе ничего не знаем. Таково благотворное влияние современного образования!"[57] Именно поэтому образованным индийцам приходилось, нередко уже в зрелом возрасте, "открывать" для себя историю собственного народа, причем открывать с помощью опять-таки английских учебников и трудов индологов-ориенталистов. Название "Открытие Индии", которое дал своей книге Джавахарлал Неру, в этом отношении весьма показательно: лидер национально-освободительного движения "открывал Индию" не столько для читателя, сколько для себя самого и своих единомышленников. Воспитанный в детстве английским гувернером, а в юности – кембриджскими профессорами, будущий первый премьер-министр независимой Индии сделал поразительное признание: "Индия была в моей крови, и многое в ней инстинктивно волновало меня. И все же я подходил к ней как посторонний критик, полный нелюбви к [ее] настоящему и многим пережиткам прошлого... В определенной степени я пришел к ней через Запад и смотрел на нее, как мог бы смотреть дружественно настроенный европеец"[58].

О том, как образованная молодежь изучала собственное культурное наследие по английским учебникам, с большой силой сатирического обличения писал Р. Тагор в стихотворении "Герои Бенгалии". Юные студенты трепещут от восторга перед именами античных героев, Кромвеля, Гарибальди и Мадзини, они наслаждаются благами западной цивилизации и приобщаются к отечественной культуре через английские переводы священных книг:

> Мы приспособились к веку поспешно.
> Мы едим за столом, ходим мы по отелям,
> Не являемся в классы по целым неделям.
> Мы чистоту сохранили, к возвышенным шествуя целям,
> Ибо Ману[59] прочли (в переводе, конечно)[60].

Воздействие ориенталистских исторических концепций на индийский национализм было двояким. С одной стороны, колониальная пропаганда и сочинения утилитаристов типа Милля, бывшие важнейшей частью учебной программы, воспитывали в молодом поколении чувство неполноценности и вызывали у националистически настроенных и просто здравомыслящих индийцев естественный протест. Постоянно слыша и читая о "рабском духе", "трусости" и "женственности" индийцев, националисты подчеркнуто обращались к героическим страницам истории древней и средневековой Индии. Б.Г. Тилак (1856–1920), лидер национально-освободительного движения конца XIX – начала XX в., так объяснял свою борьбу за увековечение памяти Шиваджи: "Преклонение перед героями – чувство, глубоко укорененное в человеческой натуре, и наши политические устремления нуждаются в такой твердости, на которую поклонение национальному герою вдохновит наш дух... Своим мужеством и самоотверженностью он [Шиваджи] доказал миру, что Индия не была богом забытой страной"[61].

С другой стороны, именно из сочинений европейских ориенталистов индийцы узнавали о "золотом веке индусской Индии". У немецких мыслителей и философов, увлекавшихся "индийской духовностью" (Канта, Шлегеля, Гердера, Фихте и др.), они почерпнули убеждение в том, что Индия была прародиной мировой культуры, религий и "духа" вообще[62]. Особенно по ду-

ше пришлись индийской интеллигенции изыскания сторонников "арийской теории". Благодаря сочинениям ориенталистов образованные индийцы впервые за прошедшие тысячи лет "вспомнили" о своем славном арийском происхождении, доселе благополучно забытом. "Если англичанин девятнадцатого века, – резюмировал П. Чаттерджи, – мог объявлять, без особого почтения к географическим и антропологическим деталям, своими культурными предшественниками античных греков, то почему бы и бенгальцам девятнадцатого века не найти себе таких предшественников в ведийской эпохе?"[63].

С точки зрения реформаторов, единственными светлыми страницами в истории и культуре Индии являлись ведийская эпоха и частично следовавший за ней период расцвета брахманизма – все последующее представлялось лишь деградацией, результатами которой были все осуждаемые реформаторами вполне в духе Милля стороны индусского бытия: многобожие, идолопоклонство, невежество, кастовая дискриминация, приниженность женщин, самосожжение вдов. Именно поэтому они выступали за "очищение" индуизма от позднейших напластований и возвращение к "чистым ведийским истокам"[64]. Националисты также не упускали возможности воззвать к былому "арийскому величию", а лидер радикального крыла националистического движения Б.Г. Тилак озаботился изысканием "прародины ариев" и "нашел" ее в приполярной Арктике[65]. Объявляя англичан и индийцев "сородичами", "арийская теория", как подчеркивает Р. Тхапар, "льстила тщеславию" индийской элиты[66] и в результате объективно помогала последней преодолевать комплекс неполноценности, иногда в формах, которые в уже цитированном стихотворении безжалостно высмеял Р. Тагор:

Мы не глупей англичан. Страх перед ними забудь!
Мы от них отличаемся с виду чуть-чуть,
Так ведь не в этом же суть!..
"Арийцы" – Макс Мюллер изрек.
И вот мы, не зная тревог,
Решили, что каждый бенгалец – герой и пророк...
Мы громко кричим. Разве это не дело?
Доблесть арийская не оскудела[67].

В последние десятилетия XIX – первые десятилетия XX в. процесс "открытия" индийской интеллигенцией собственной истории принял особенно бурный и целенаправленный характер. В крупнейших университетах были учреждены исторические кафедры, большей частью руководимые индийцами. Поиск и публикация исторических источников, охрана и реставрация памятников стали делом жизни ученых в различных регионах Индии. Возникли исторические общества и исследовательские институты, причем зачастую на средства частных лиц. В 1937 г. состоялось первое заседание Индийского исторического конгресса[68], ежегодно проводимого и по сей день.

Изучение отечественной истории, обсуждение ее проблем все больше воспринималось не как сугубо академическое занятие, а как общественное служение, и считалось делом не только и не столько историков-профессионалов, сколько всякого мало-мальски образованного патриота. И поскольку историки, даже националистически настроенные, естественно предпочитали

проводить основное время в библиотеках и архивах, "заниматься историей" все больше начинали политики и воодушевленная ими аудитория. Причем оценка исторического прошлого резко сменила тональность. Если в первой половине XIX в. члены "Общества приобретения основных знаний" робко пытались доказать, что Индия, возможно, была **не хуже** Англии, то в начале XX в. прославленный панджабский националистический лидер Лала Ладжпат Рай (1865–1928) утверждал в своих статьях, что "в прошлом индусы имели столько же демократии, сколько афиняне и римляне", а "во времена Акбара[69] Индия была более счастливой и процветающей, чем Англия времен Елизаветы"[70]. И хотя основные знания по истории националистическая интеллигенция продолжала черпать из английских учебников и ориенталистских трудов, уже высказывалась потребность создать национальную историческую школу, независимую от европейской историографии. "Пусть знают все, кого это касается, – заявлял лидер левого крыла бенгальских националистов Б.Ч. Пал (1858–1932), – что Индия будет оценивать своих героев на собственном, национальном пробирном камне и ни в коем случае не примет баллов, выставленных иностранными оценщиками, неспособными по своему эгоизму и невежеству к познанию истины, как бы высоко они ни возносились в официальной иерархии"[71].

Переход индийского национализма из "фазы А" в "фазу В", когда история не просто "открывается", но становится важнейшим оружием в руках политических сил, стремящихся "разбудить нацию, вернее – ее создать", а затем в "фазу С", характеризующуюся массовым национальным движением[72], происходил, как уже отмечалось выше, довольно быстро, порой в течение жизни одного поколения или даже отдельного человека. Поиск и публикация исторических памятников вскоре перестали удовлетворять маратхских националистов, и они стали активно использовать историю для "пробуждения" масс, где взывая к исторической памяти народа, где "создавая" ее. В 1895 г. Б.Г. Тилак начал кампанию за восстановление места кремации Шиваджи в Райгаде близ Пуны, и на опубликованные в издававшейся им маратхиязычной газете "Кесари" статьи с призывом к сбору средств для осуществления этого проекта откликнулись широкие слои населения, от князей до бедных студентов. В июне 1897 г. Тилак и его сподвижники организовали в честь Шиваджи массовое празднество. Тогда же "Кесари" поместила анонимные "Изречения Шиваджи", в которых маратхский герой, взирая с небес на родную землю, скорбел о нищете и деградации своего народа под английской властью и, обличая колонизаторов, не щадил и соотечественников: "О, евнухи! Как же вы терпите этот позор!"[73]

Программа трехдневных празднеств, привлекших огромные толпы жителей Пуны и окрестных районов, включала театральные постановки из жизни Шиваджи, спортивные соревнования и демонстрацию боевых искусств. Последнему придавалось особое значение, поскольку "трусость" и "женственность" индийцев были важнейшими постулатами колониальной пропаганды, а многие виды борьбы и иных боевых искусств, равно как и ношение оружия, находились для "туземцев" под запретом. Но ключевыми пунктами программы стали публичные лекции, с которыми выступали историки-националисты и сам Б.Г. Тилак. Эти лекции, формальной темой которых были различные эпизоды из жизни Шиваджи, в разных формах

обсуждали один вопрос: если Шиваджи мог применять насилие в своей борьбе против Моголов и других мусульманских правителей Декана, то и двести лет спустя его потомкам не грешно взяться за оружие ради родины[74]. Не призывая напрямую к восстанию против колонизаторов, выступавшие использовали исторические примеры (помимо Шиваджи вспоминались вожди Великой французской революции и Дж. Вашингтон) для обоснования права народа на вооруженное сопротивление иноземным захватчикам.

Пропаганда образа Шиваджи оказала заметное воздействие на молодых маратхских националистов. Через 8 дней после окончания праздника Шиваджи, в день юбилея королевы Виктории, с помпой отмечавшегося колониальными властями, братья Цапекар застрелили двух английских чиновников, снискавших особую ненависть населения. Тилак был арестован и, несмотря на непричастность к покушению, приговорен к полутора годам тюремного заключения[75]. И впоследствии пропагандистские материалы многих революционных и террористических организаций обращались к имени Шиваджи[76].

После 1897 г. праздники Шиваджи стали проводиться регулярно, причем не только в Махараштре, но и в других частях Индии, включая те регионы, где историческая память народа хранила не слишком благоприятные оценки деятельности маратхского героя и его последователей. Особенно характерным примером была Бенгалия, ставшая в XVIII в. жертвой разорительных маратхских набегов, что отразили ее литература и фольклор, сравнивавшие маратхов с эпическими чудовищами. Тщательно и безуспешно просеяв всю региональную историю в поисках героических страниц, бенгальские националисты были вынуждены "импортировать" маратхского героя, так что с 1902 г. в Калькутте и других бенгальских городах стали проводиться собственные праздники Шиваджи. К одному из таких праздников Р. Тагор даже сочинил специальную поэму, в которой не только прославлял храброго маратха, но сожалел о том, что бенгальцы в свое время "не поняли истинных целей" маратхских набегов на Бенгалию[77], и выражал уверенность в готовности своих земляков объединиться с маратхами в борьбе за свободу с боевым кличем "Слава Шиваджи!"[78] Этот эпизод ярко иллюстрирует стремление националистов не просто изучать отечественную историю и распространять знание о ней в массах, но использовать ее, не останавливаясь перед откровенным искажением фактов, для политической мобилизации народа, причем использовать ради будущего, ради грядущего освобождения от колониальной зависимости. Именно поэтому для бенгальских националистов было важно не прошлое, в котором бенгальцы и маратхи воевали друг с другом, но будущее, в котором они станут соратниками. Как верно заметил П. Чаттерджи на примере исторических романов Б. Чаттопадхая, в рамках националистической идеологии исторические воззрения эволюционировали «от "прошлого, каким оно могло быть", через "прошлое, каким ему надлежало быть" к "прошлому, каким оно будет"»[79].

НАЦИОНАЛИЗМ И ИСТОРИЯ: КОНСТРУИРОВАНИЕ НАЦИИ

На ранних этапах своего развития индийский национализм отличался в основном региональным характером, что вполне естественно в свете той специфики Индии, о которой шла речь в первом разделе. "Мать-родина", новая богиня индусского пантеона, служение которой националисты воспринимали как священный религиозный долг, представлялась им в региональном обличье. Для бенгальских националистов, например, это была сначала Мать-Бенгалия, и лишь впоследствии – Мать-Индия, что хорошо отразила поэзия Р. Тагора[80]. Маратхские историки-националисты, говоря о "пробуждении" или "созидании" нации в эпоху Шиваджи, также подразумевали в первую очередь "нацию" маратхов. Расширение географических границ воображаемой Матери-Индии произошло, впрочем, довольно быстро, что отражало естественные интеграционные процессы в колониальном индийском обществе, связанные с развитием капитализма, распространением почти на всю территорию Индии сети железных дорог и других современных средств связи, ростом территориальной мобильности населения. Благодаря "капитализму печатного станка", давшему импульс развитию сначала региональной, а затем и общеиндийской "туземной" прессы, читающая публика начинала ассоциировать себя не только с регионом, но с неким более обширным пространством, единой Индией. Основной массы неграмотного крестьянского населения и городских низов это, впрочем, касалось в значительно меньшей степени. Дж. Неру вспоминал, как в 20-е–30-е годы XX в. он ездил с агитационными выступлениями по индийским деревням и помимо прочего рассказывал крестьянам о том, что все они – дети единой Матери-Индии. И хотя крестьяне, воодушевленные его речами, скандировали "Слава Матери-Индии!", редко кто из них, за исключением бывших солдат и паломников, посещавших святые места за пределами своего региона, мог, как признавался Дж. Неру, сколько-нибудь внятно объяснить, что такое эта Мать-Индия[81].

Само понятие "нация" было, разумеется, заимствовано индийским национализмом из европейской исторической и политической литературы. Оно не имело и до сих пор не имеет более или менее четкого соответствия в индийских языках, что признавали на первых порах и сами индийские националисты. Так, например, Б.Ч. Пал отмечал в 1913 г., что доколониальная Индия "не развила у себя идеи нации" и что использование индийского термина *джати*[82] в значении "нация" ошибочно[83]. Однако эта оценка была неприемлема для многих других националистических лидеров. Еще в 1909 г. в статье "Самоуправление Индии" ("Hind Swaraj") М.К. Ганди утверждал, что "мы были единой нацией до их [англичан] прихода в Индию...Наши дальновидные предки видели Индию неделимой страной. Они настаивали на том, чтобы мы были единой нацией, и с этой целью устроили святые места в различных районах Индии и зажгли в народе национальную идею с силой, невиданной в других частях мира"[84]. В 1915 г. Лала Ладжпат Рай назвал "гнусной клеветой" представление о том, что для Индии "патриотизм и чувство национальности являются новыми явлениями под воздействием контактов с Западом"[85].

Вполне очевидно, что переход от региональной к общеиндийской интерпретации понятия "нация" также произошел под воздействием европейской мысли, особенно распространенной в конце XIX в. концепции, согласно которой лишь крупные государства, обладающие большой территорией и многомиллионным населением, могли считаться жизнеспособными, малые же не имели перспектив независимого развития[86]. Но было бы ошибкой считать, что индийские националисты стали мыслить категориями единой Индии лишь под европейским влиянием. Напротив, они обратились к упомянутой выше теории и восприняли ее потому, что были подготовлены к этому, во-первых, самим политическим, социально-экономическим и культурным развитием колониальной Индии, а во-вторых, что не менее важно, – осмыслением трагических уроков предколониальной истории, когда раздробленная на вечно враждующие региональные государства Индия не смогла дать отпора чужеземным завоевателям.

Именно отсутствием "национального единства" у индийцев XVIII в. националистические историки и политики объясняли поражение Индии в столкновении с британскими колонизаторами[87]. Поэтому они "воображали" будущую Индию единым, территориально целостным государством, единой нацией. При этом никаких более или менее четких территориальных границ будущая единая Индия не имела, поскольку, как отмечалось в первом разделе, воображение националистических мыслителей и их аудитории не могло опереться на сколько-нибудь конкретный пример в **обозримом** прошлом. Великая империя Маурьев существовала слишком давно, Могольская империя была создана чужеземными завоевателями, Британская Индия включала неиндийские территории (Бирму), но зато исключала, пусть формально, княжества. Поэтому в сознании индийских националистов будущая единая Индия возникала не столько как **пространство**, имеющее четкие географические очертания, а как **сообщество людей**, населяющих некую абстрактную территорию. Проблема состояла в том, **что** должно было объединить этих людей в единую нацию, как соотнести концепцию единой нации с конфессиональным и этнокультурным разнообразием Индии. Иными словами: кто составляет индийскую нацию – доминирующая конфессия или представители всех религиозных общин?

Вполне естественно, что направление националистической мысли, предпочитавшее первый вариант ответа, исторически сложилось раньше. Еще английские ориенталисты XIX в. рассматривали индусов и мусульман Индии как две гомогенные религиозные общины (*communities*), две "нации". Такой подход не имел под собой исторических оснований, поскольку в средние века индусы и мусульмане, делившиеся на множество кастовых, сословных, этнических и доктринальных групп, осознавали себя едиными общностями весьма слабо, главным образом в периоды конфликтов. В том, что касалось "нации" большинства – индусов, ориенталистские построения опирались на разработанные самими же европейскими учеными концепции, структурировавшие индуизм по модели авраамических религий и игнорировавшие ту глубокую внутреннюю гетерогенность, которая заставляет некоторых современных исследователей даже отказывать индуизму в праве называться единой религией[88]. Индусская "община" была, подчеркивает Р. Тхапар, "воображенной общностью"[89]; то же самое можно сказать и об индийских мусульманах.

Растущему осознанию индусами и мусульманами себя в качестве гомогенных религиозных общин способствовало и регулярное проведение колониальными властями статистических исследований и переписей населения, которые проводились в Индии по совершенно иной методике, чем в самой Англии. В Индии население классифицировали и подсчитывали по кастам и религиозным общинам, причем если сначала всех, кто не являлся мусульманином или христианином, автоматически зачисляли в "индусы", то затем в качестве отдельных общин стали фигурировать сикхи, джайны, представители ряда индусских неортодоксальных сект, последователи религиозно-реформаторских течений типа Арья самадж или Брахмо самадж, часть неприкасаемых и племен, что численно уменьшало индусскую "общину". Сравнивая данные таких переписей с предыдущими, индусская общественность начинала испытывать тревогу по поводу сокращения численности, "вымирания" своей общины[90]. Такая колониальная статистика являлась, как отмечает современный исследователь, "не пассивным инструментом сбора данных, а создавала в Индии новое чувство категориальной идентичности и стратегию для политики"[91]. По сути дела вся социальная, административная и культурная политика британских властей базировалась на этой концепции, и любой индиец получал от колониальных властей доступ к общественной и политической жизни прежде всего как представитель той или иной "общины"[92], которую, особенно если речь шла о таких крупных конфессиональных сообществах, как индусы и мусульмане, вполне логично было воспринять как "нацию".

Пока "нация" воспринималась на уровне этнокультурной и лингвистической общности, населяющей более или менее четко географически определенный регион, в нее относительно легко включались представители всех проживавших в регионе религиозных общин. Социокультурное взаимодействие индусов и мусульман еще в доколониальные времена наиболее продуктивно осуществлялось именно на уровне регионов, где мусульмане, инкорпорировавшись в местные социальные структуры, вносили значительный вклад в развитие региональных языков, литератур, искусств. Но как только границы регионов стали для националистического воображения узки, выяснилось, что единственной следующей после региона крупной общностью, с которой индивидуум может отождествить себя, является религиозная община. Если "нация" – это что-то большее, чем Бенгалия, Панджаб или Махараштра, значит "нация" – это индусы или мусульмане. Неслучайно, например, Б. Чоттопадхай был готов считать бенгальских мусульман органической частью единой региональной культуры и даже заявлял, что именно при мусульманских правителях XV–начала XVI в. "бенгальский гений сиял наиболее ярко", но одновременно за пределами региона писатель мыслил категориями "индусской нации"[93].

Теории "индусской" и "мусульманской" наций возникли в индийской националистической мысли практически одновременно, и современные защитники "теории двух наций" напрасно ломают копья, пытаясь определить, кому – индусам или мусульманам – принадлежит сомнительная честь первооткрывателей. Понятие "индусской нации" прочно укоренилось в трудах националистов-индусов уже к 60–70 годам XIX в. В 1872 г. бенгальский националист, член реформаторского общества Брахмо самадж Раджнараин Бошу

призывал к консолидации всех индусов в единую "нацию", в которой не находил места мусульманам – им надлежало позаботиться о создании собственного сообщества. Двадцать лет спустя другой бенгалец, Чондронатх Бошу, опубликовал книгу под названием "Хиндутва. Подлинная история индусов", в которой прославлял древнюю славу индусов и доказывал превосходство индуизма над прочими религиями. Здесь впервые было выдвинуто, хотя пока и не разработано, понятие *хиндутва* – буквально "индусскость" – некий набор общих черт, общий "дух", якобы характеризующий индусскую "нацию"[94]. Категориями "индусской нации" мыслили многие лидеры освободительного движения, особенно вожди левого крыла ("крайние", "экстремисты") внутри основанного в 1885 г. Индийского национального конгресса (ИНК). В своем стремлении "разбудить народ" и консолидировать его в массовое антиколониальное движение, они апеллировали прежде всего к религиозным чувствам и к индусской идентичности, что было, видимо, неизбежно в условиях, когда никакого пространственного образа будущей единой Индии массовое сознание не могло создать. Так, в своих выступлениях и статьях Б.Г. Тилак прославлял Шиваджи прежде всего как индусского героя и, настаивая на том, что в ведийские времена Индия "уже была объединена в великую нацию", призывал свою аудиторию забыть о "мелких различиях" внутри индусской общины и консолидировать ее в "могучую индусскую нацию"[95].

Параллельно с этим собственная "теория нации" развивалась и в среде мусульманской элиты, которая долго оплакивала утерянное имперское величие и потому значительно позже индусской включилась в процесс вестернизации. Одним из основоположников теории "мусульманской нации" был просветитель и реформатор Сайид Ахмад Хан (1818–1898), основатель первого в Индии мусульманского высшего учебного заведения европейского типа – Алигархского англо-восточного колледжа (впоследствии университета). Чтобы "направить на путь прогресса" мусульманскую элиту, проигрывавшую индусам в конкурентной борьбе за престижные должности в колониальном аппарате, Сайид Ахмад Хан и его единомышленники стремились развивать и укреплять в мусульманской среде два основных чувства – лояльности британским властям и конфессионального единства[96]. Вокруг Сайида Ахмада Хана сложился круг мусульманских реформаторов, просветителей, писателей, посвятивших себя делу "подъема мусульманской общины".

В 1879–1886 г. крупнейший поэт урду, публицист и критик Алтаф Хусейн Хали (1837–1914) выступил с всколыхнувшей всех образованных мусульман поэмой "Прилив и отлив ислама", в которой повествовал о расцвете, достижениях и последующей деградации "великой нации ислама", включившей и индийских мусульман[97]. Несмотря на то что автор, равно как и сам признанный лидер движения, Сайид Ахмад Хан, был чужд религиозного фанатизма и антииндусских настроений, его произведение сыграло огромную роль в "пробуждении" мусульманской элиты, которая во второй половине XIX в. все активнее стала "воображать" себя "нацией"[98]. При этом, в отличие от индусской, мусульманская "нация" в Индии рассматривалась как неотъемлемая часть единой всемирной "нации ислама", "прилив" (господство над огромной частью мира, включая Индию) и "отлив" (деградацию) которой так ярко описал Хали. Поэтому индийский мусульманин должен был

ассоциировать себя с культурно-историческим наследием не только Делийского султаната и Могольской державы, но и арабского халифата, Ирана, Османской империи. Сайид Ахмад Хан и его последователи на первых порах признавали необходимость добрососедских отношений с индусами, но сама логика "воображения" нации на конфессиональной основе толкала к иному. "Подумайте на минуту, кто вы такие, – обращался Сайид Ахмад Хан к мусульманской элите в 1887 г. – Что представляет собой наша нация? Мы – те, кто правил Индией на протяжении шестисот или семисот лет. Из наших рук правительство (английское. – *Е.В.*) получило эту страну. Неужели правительство так глупо, что предполагает, будто за семьдесят лет мы забыли наше величие и нашу империю?.. Мы не питаемся одной рыбой и не отказываемся пользоваться ножом и вилкой в страхе порезать пальцы[99]. Наша нация одной крови с теми, кто заставил трепетать не только Аравию, но и всю Европу с Азией. Это наша нация завоевала своим мечом Индию, хотя все ее народы исповедовали одну религию"[100].

У пропагандистов "мусульманской нации" вскоре появилась и собственная интерпретация истории. В десятитомной "Истории Хиндустана" на языке урду сподвижник Сайида Ахмада Хана – Мунши Закаулла рассматривал всю историю субконтинента как историю ислама, принесшего подлинную цивилизацию индусам, которые уступали завоевателям во всех аспектах культуры и подчинялись "безмозглым" законодателям[101]. О воинских подвигах "героев ислама" повествовал в популярных исторических романах писатель урду Абдул Халим Шарар (1860–1926). Темами его сочинений становились арабское владычество в Испании, борьба мусульман с крестоносцами – все, что должно было пробудить в читателях-мусульманах чувство причастности к "великой нации ислама" и одновременно сфокусировать их самоидентификацию на пространство **вне** Индии.

Так в индийской мысли возникли течения, которые некоторыми современными исследователями[102] определяются как "религиозный национализм" или, соответственно, "индусский"/"мусульманский" национализм, с чем трудно согласиться. Националистическая идеология нередко использовала религиозную тематику и символику (особенно в странах, находившихся под властью иноверных завоевателей). Но признать то или иное направление индийского национализма "индусским" или "мусульманским" значит согласиться с правомерностью реального существования или даже "воображения" индусской или мусульманской нации при игнорировании того очевидного факта, что индусы и мусульмане Индии существовали и существуют поныне не в виде гомогенных "общин", а в виде бесконечного количества этнокультурных, языковых, социальных групп. Кроме того, именно теории "двух наций" Индия обязана трагедией своего раздела, унесшего сотни тысяч, если не миллионы, жизней. Поэтому, включая понятия "религиозного" ("индусского" или "мусульманского") национализма в научный аппарат, исследователь, по моему мнению, не только совершает фактическую и методологическую ошибки, но и солидаризируется, вольно или невольно, с защитниками и пропагандистами идеологии "двух наций", которой гораздо больше подходит принятое в Индии и за ее пределами название "коммунализм". Поскольку сторонники этой теории участвовали в процессе "воображения" нации, приравнивая к нации религиозную общину (также "вообра-

жаемую"), их воззрения правомерно рассматривать как национализм, но не как "индусский" или "мусульманский", а как специфическое, коммуналистское направление внутри индийского национализма.

Несмотря на все различия, обусловленные несходством самих религий, обе разновидности коммунализма представляли собой **единый** подход к прошлому, настоящему и будущему Индии. Враждебность друг к другу не мешала индусским и мусульманским коммуналистам безусловно признавать за противной стороной право считаться "нацией". Иными словами, существование индусской "нации" имело смысл, по этой логике, лишь при условии существования недружественной мусульманской и наоборот. Именно поэтому индусский и мусульманский коммунализм представляется необходимым рассматривать, не деля по конфессиональной принадлежности, как **единое** направление внутри индийского национализма, как общий лагерь сторонников "теории двух наций".

В работах многих современных исследователей, как индийских, так и западных, подробно излагается история возникновения и развития первых коммуналистских организаций. Основанное в 1875 г. и приобретшее особую популярность в Панджабе и других регионах Северной Индии Арья самадж (Общество ариев) было на первых порах религиозно-реформаторским сообществом, ставившим целью вернуть индуизм к "изначальным арийским истокам" и отринуть все "позднейшие наслоения", ответственные за деградацию индусов – средневековые мистические учения, почитание идолов, приниженность женщин и кастовую дискриминацию. Постепенно идеология этого сообщества и воззрения ее лидеров – Свами Даянанды Сарасвати и Лалы Ладжпата Рая эволюционировали в сторону теории "индусской нации", истоки которой возводились к ведийским ариям. Ведийские арии и были индусами, утверждал Лала Ладжпат Рай[103], порочные брахманы исказили их веру, внесли в нее чуждые ритуалы и социальные практики, от которых теперь необходимо очищение[104]. И хотя сам Лала Ладжпат Рай критиковал "теорию двух наций" и, рассматривая патриотизм как "любовь к нации в целом, вне зависимости от религии и касты", отмечал, что "если у Индии был Ашока, то у нее был и Акбар"[105], то многие его собратья по организации мыслили по-иному. В 1909 г. Рай Бахадур Лал Чанд, видный член Арья самаджа, опубликовал серию статей, в которой упрекал мусульман в панисламистских устремлениях и враждебности к индусам, а также заявлял, что "каждый индус должен осознавать себя сначала индусом, а потом индийцем". Постепенно в представлениях идеологов Арья самаджа главными противниками индусов становились не англичане, а мусульмане: к концу жизни с таким подходом стал соглашаться и Лала Ладжпат Рай.

В 1906 г. на волне массовых выступлений протеста против затеянного английскими властями раздела Бенгалии возникла Мусульманская лига в качестве главной защитницы интересов "мусульманской нации", причем от "индусского засилья", а не от английского колониализма, который, еще со времен Сайида Ахмада Хана, мусульманские лидеры считали главным гарантом благополучия "мусульманской нации" и потому всячески поддерживали[106]. У нее вскоре появился достойный противник-близнец. Создававшиеся по различным районам Индии Хинду сабхи (советы индусов) объединились к 1907 г. в единую Всеиндийскую Хинду махасабха (Великий совет ин-

дусов). В 1925 г. был учрежден Раштрия сваямсевак сангх (РСС – Союз добровольных служителей нации), и по сей день играющий зловещую роль в политической жизни Индии.

Рассмотрение истории, идеологии, организационных устоев и политической практики этих сообществ в колониальную эпоху и в независимой Индии могло бы увести слишком далеко от избранной темы, поэтому я отсылаю читателя к работам отечественных и зарубежных авторов, подробно и качественно исследовавших этот круг проблем[107]. Для данного исследования важнее, что обе разновидности коммунализма – индусский и мусульманский – в своей идеологии и пропаганде активно обращались к истории, конструируя прошлое, а на самом деле будущее, причем будущее доминирования, соответственно, индусской или мусульманской "нации". Это конструирование истории происходило в самых разных жанрах – от академических трудов до популярных статей и исторических романов. При всем жанровом и методологическом разнообразии исторические изыски имели одну общую черту. Главным субъектом истории становилась соответственно индусская или мусульманская "нация", утверждавшая себя в борьбе с другой, враждебной "нацией". Исторические факты тщательно просеивались, свидетельства о социальных, этнокультурных и религиозных противоречиях внутри каждой "нации" игнорировались, равно как и весьма нередкие в истории Индии случаи, когда те или иные обстоятельства заставляли индусов или мусульман объединяться или представителей одной "нации" выступать на стороне другой против своих единоверцев.

В индусском варианте коммунализма вся индийская культура сводилась лишь к брахманской, санскритской традиции, которая объявлялась прямой наследницей "арийской цивилизации". Вклад в индийскую культуру неарийских народов, в частности дравидских этносов и аборигенных племен, а также культурных субстратов, опиравшихся на иные религии (буддизм, джайнизм, сикхизм, ислам, христианство), игнорировался: возникшие на индийской почве религии включались в индуизм, а мусульмане и христиане объявлялись враждебными чужаками. Принижались или вообще вычеркивались из истории многообразные, развивавшиеся на протяжении веков процессы индусско-мусульманского культурного сотрудничества и даже синтеза, давшего Индии немало шедевров искусства и литературы. История Индии на всех ее этапах рассматривалась как история **только** единой, коренной, изначальной индусской нации, существовавшей в противостоянии многочисленным и кровожадным завоевателям – грекам, мусульманам, англичанам. В мусульманском варианте ислам интерпретировался как главный и единственный носитель культуры на индийском субконтиненте, он приходил в Индию словно в дикую пустыню и орошал ее "живительной влагой цивилизации".

Пропагандируя свои концепции, идеологи индусского и мусульманского коммунализма действовали удивительно синхронно, не гнушались заимствовать друг у друга формы и идеи. В 1902 г. известный поэт и публицист хинди Майтхилишаран Гупта завершил поэму "Голос Индии", которая, по собственному признанию автора, стала "ответом" на "Прилив и отлив ислама" Хали. Текст поэмы, полностью повторяя композицию поэмы Хали, состоял их трех частей: "Прошлое", "Настоящее" и "Будущее", но не "нации исла-

ма", а "индусской нации" (*hindu jati)*. Самой пространной оказалась часть, описывавшая славное прошлое индусов или ариев (оба термина использовались как синонимы). Не жалея восторженных эпитетов, поэт воспевал идеальное общество мудрых, отважных, добродетельных и высококультурных ариев, где не было нищеты и пороков, женщина почиталась "домашней богиней", правители являлись героями и защитниками народа, "люди постигали добродетель еще в чреве матери", науки и искусства процветали.

Постепенно в этом раю, однако, появились гордость, зависть, высокомерие, что привело к трагедии братоубийственной войны, описанной в "Махабхарате". Распространение буддизма и джайнизма подорвало религиозное единство. Этим воспользовались "неарии", начавшие свои вторжения в Индию. И, наконец, с приходом мусульман "погас светильник страны, воцарился мрак", началось разрушение храмов, "кровь индусов текла как вода". При этом М. Гупта особо подчеркивает, что "не все мусульмане были жестокими" и "надлежит признавать добродетели даже у врагов", поэтому отдает должное Акбару как мудрому и толерантному правителю, который "назначал индусов на высокие посты".

Приход европейских колонизаторов рассматривается как освобождение индусов от мусульманского порабощения и утверждение справедливой, прогрессивной власти. Все обнищание народа, невежество, моральный упадок, приниженность женщин, столь ярко и страстно описываемые поэтом во второй части, рассматриваются не как последствие колониального гнета, а как деградация самой "индусской нации", особенно ее элиты, которая утратила древнюю культуру, забыла свой долг перед родиной и предпочла чуждые ценности. И, наконец, надежду на будущее в третьей части поэмы автор связывал с возрождением боевого духа и традиционных ценностей индусов, которым надлежало не жалеть усилий и самой жизни для восстановления утраченного величия. Эта будущая Индия должна была возрождаться индусами для индусов, всем прочим в ней не было места. Так третья часть поэмы идейно и почти текстуально смыкается с первой, описывавшей "золотой век индусской Индии": прошлое интересует поэта не само по себе, а как проект будущего, к которому "индусская нация" должна стремиться[108]. Композиционное и идейное сходство между поэмами Хали и Гупты объяснялось не только прямым заимствованием поэта хинди у поэта урду: принадлежа к разным конфессиям, оба поэта мыслили одинаково, представляя одно направление националистической мысли – коммунализм.

Классикой индусского коммунализма стали труды В.Д. Саваркара (1883–1966). Активный участник революционно-террористических организаций, приговоренный английским судом к каторжным работам, он испытал множество разнообразных влияний, включая идеологию итальянского Рисорджименто, анархизм Кропоткина, а также национал-социализм. Но, разумеется, главные истоки мировоззрения Саваркара были индийскими, их подготовило все развитие коммуналистского направления в индийском освободительном движении. Написанная в 1923 г. и тайно вынесенная из тюрьмы книга "Хиндутва" стала чем-то вроде священного текста индусского коммунализма. Понятие *хиндутва* Саваркар рассматривал как комплекс главных родовых черт конструируемой им индусской "нации", принадлежность к которой определялась территорией, кровью (происхождением от

ариев), культурой (классической санскритской) и религией (индуизмом), причем религии как таковой Саваркар не придавал особого значения, включая ее в число основных составляющих *хиндутвы* на последнем месте. Индусы воспринимались Саваркаром как единая "нация" и даже "раса", все региональные, социальные и внутриконфессиональные различия игнорировались. Их религия существовала, по Саваркару, в неизменном виде со времен ведийских ариев; уже тогда индусы были "единой нацией от Кашмира до Цейлона", почитали весь субконтинент и своей родиной, и священной землей; буддисты, джайны, сикхи также включались Саваркаром в число индусов. Деградация "великой нации индусов" началась с маурийского императора Ашоки, принявшего в качестве государственной религии буддизм, который своей проповедью ненасилия лишил индусов воинственности и "заставил сменить меч на четки". Вся последующая история Индии рассматривалась Саваркаром как история противостояния "индусской нации" и иноземных завоевателей, прежде всего мусульман[109].

Разумеется, историческая правда как таковая Саваркара не интересовала. Он неплохо знал историческую литературу, древние и средневековые тексты, но препарировал факты в нужном духе, опуская или игнорируя то, что противоречило основной концепции. Ярким примером такого подхода является весьма смущавший всех пропагандистов "единой индусской нации" исторический эпизод, когда карательную армию, посланную могольским падишахом Аурангзебом против Шиваджи, возглавил индус, раджпутский князь Джай Сингх[110]. Саваркар цитирует письмо Шиваджи Джай Сингху с призывом объединиться против Моголов во имя индусской веры, а затем приводит ответ "глубоко тронутого" раджпутского князя, в котором Джай Сингх советует Шиваджи примириться с Моголами и убеждает его в своей преданности индуизму. Но то, что никакого объединения раджпутов и маратхов не произошло, что Джай Сингх продолжал вести боевые действия против Шиваджи, одержал над ним победу и принудил его к унизительному миру с Моголами, Саваркар благополучно выпускает, и смысл исторического факта меняется на прямо противоположный, подтверждающий тезис о "единой индусской нации"[111]. Точно так же Саваркар не мог не знать, что его утверждения типа «одно слово "хиндутва" пронизывало подобно жизненно важному нерву все наше политическое тело и заставляло малабарского наяра[112] оплакивать страдания кашмирских брахманов»[113] не соответствовали действительности. Это отразила, в частности, история колониального подчинения Индии, когда индусы – представители различных регионов – активно помогали англичанам завоевывать "соотечественников" в других частях страны и ничуть не сопереживали их страданиям. Повествуя о том, как все индусы, от Гималаев до Цейлона, принадлежали к единой классической санскритской культуре и почитали своими идеалами героев "Рамаяны" и "Махабхараты", Саваркар не мог не знать, что отношение к санскритской культурной традиции вообще и к обоим эпосам, в частности, было неоднозначным в различных регионах и у различных каст индусов[114]. Предлагая читателям собственную версию истории, Саваркар апеллировал не к разуму, не к знаниям, а к чувству, которое стремился разбудить, не к прошлому, а к будущему: "Мы *чувствуем* (курсив оригинала. – *Е.В.*), что мы джати, раса, объединенная самыми дорогими узами крови, – и потому так это и должно

быть"[115]. В этом будущем свободная от колониального господства Индия должна была стать *хинду раштра* – государством индусов. Мусульмане и христиане, которые считают Индию родиной, но не священной землей, ибо священная земля и тех, и других находится за пределами Индии, в этой будущей Индии не являлись частью единой индийской нации и могли в любую минуту предать Индию ради мусульманских или христианских интересов[116].

Эта тенденция была усилена в сочинениях М.С. Голвалкара (1903–1977), главного идеолога РСС. В отличие от Саваркара, который называл себя атеистом и потому среди составных частей *хиндутвы* отводил религии подчиненное место по сравнению с общностью по крови, языку, территории и культуре, Голвалкар видел именно в индуизме главный структурообразующий элемент индусской "нации" и прослеживал непрерывную линию его развития от ариев, которых, в отличие от Саваркара, считал не пришельцами, а коренным населением Индии. Вся история Индии рассматривалась Голвалкаром исключительно как история индусов и развитие индуизма, который, «невзирая на оскверняющий контакт с испорченными "цивилизациями" мусульман и христиан, в течение последних десяти веков все же остается благороднейшим в мире»[117]. Именно поэтому они и только они имели право доминировать в будущей Индии; что же касается мусульман и христиан, то им надлежало принять образ жизни и религию индусов, "прославлять индусскую расу", а в противном случае – "существовать, рассчитывая на милость индусов, и не претендовать ни на что, даже на гражданские права"[118].

И Саваркар, и Голвалкар, и другие идеологи индусского коммунализма до и после них в своей апелляции к истории опирались на уже сложившуюся традицию исторического писания. Разработанные европейскими ориенталистами концепции "арийской расы" и "золотого века индусской Индии" были к этому времени подхвачены и развиты уже не одним поколением националистических историков, романистов и журналистов, хорошо освоивших технологию обработки и просеивания исторических фактов, удаления всего того, что мешало конструированию "индусской нации". Приблизительно тем же самым занимались и идеологи мусульманского коммунализма. Различие состояло лишь в том, что, представляя меньшинство, мусульманские идеологи конструировали свою "нацию", все больше позиционируя ее **вне** Индии или, точнее, **без** Индии. Иными словами, один коммунализм заявлял: "индийцы – это только индусы", другой утверждал: "мусульмане – это не индийцы". Если сочинения Хали и Шарара взывали к славе Арабского халифата, то новое поколение творцов "мусульманской нации" уже настаивало на необходимости для нее своей, отдельной от индусской "нации", территории – Пакистана, обладающей собственной, отличной от "индусской нации", историей и культурой. Поэтому они активно переписывали историю регионов, которым надлежало войти в Пакистан и, как с горечью отмечал знаменитый индийский писатель Кришан Чандар, уроженец территории, впоследствии вошедшей в Пакистан, активно трудились над тем, чтобы "отыскать во тьме веков истоки пакистанской культуры"[119].

Однако в индийском национализме сложилось и набирало силу другое направление, которому волей исторических судеб предстояло впоследствии стать на несколько десятилетий государственной идеологией независимой

Индии. Оно было представлено частью руководства ИНК, доминировавшей не численно, но организационно и интеллектуально, рядом других политических организаций и весьма широким кругом националистической интеллигенции. Это направление опиралось на возникшие еще в доколониальную эпоху течения общественной и религиозной мысли, которые трактовали различные религии как разные, но равно истинные пути к единому Богу-абсолюту и выступали за единство индусов и мусульман, против конфессиональной вражды и фанатизма[120]. Оно опиралось также на многовековую народную традицию культурного и бытового взаимодействия индусов и мусульман, ярко описанную тем же Кришаном Чандаром в воспоминаниях о своей матери, которая "не читала книг о национальном единстве, не слышала речей о религиозной терпимости, не знала высоких слов о гуманизме и равенстве людей... Зато она ходила в индусский храм и в сикхскую гурдвару, молилась индусским богам и носила дары к мазарам мусульманских святых – и все это было у нее в крови"[121].

Более или менее научно корректное и четкое название этому направлению дать сложно: в индийской общественно-политической практике сложилась традиция определять его как "секуляризм"[122] или, в честь одного из наиболее последовательных его сторонников, "неруизм". В недавно опубликованной статье Р. Тхапар определила это течение как "инклюзивный национализм"[123].

В отличие от "эксклюзивного" коммуналистского подхода, ставившего знак равенства между в одинаковой степени воображаемыми нацией и религиозной общиной, "секуляризм" видел будущую индийскую нацию как согражданство[124] обладающих равными правами представителей различных конфессий и культур. В уже упомянутой статье "Самоуправление Индии" М.К. Ганди отстаивал эту идею, ведя полемику с воображаемым оппонентом, сторонником коммуналистского подхода к нации. "Индия не может перестать быть нацией потому, что ее населяют люди, принадлежащие к различным религиям", – утверждал он. – Индусы, мусульмане, христиане и парсы – наши соотечественники. Нигде в мире нация и религия не являются синонимами, нет этого и у нас в Индии"[125].

Идея "единства в многообразии" как основополагающего принципа индийской нации стала доминирующей в идеологии ИНК, и, хотя она не всегда проводилась последовательно и не разделялась всеми руководителями этой организации, все же практически с самого начала ИНК выступал от имени всех индийцев, вне зависимости от этнической и конфессиональной принадлежности, что вызывало яростные нападки со стороны и индусских, и мусульманских коммуналистов. Первые упрекали ИНК в потакании мусульманам за счет индусских интересов, вторые отказывали ИНК в праве выступать от имени "мусульманской нации", хотя с самого начала среди рядовых членов, а затем и в руководстве этой организации было немало мусульман – сторонников индусско-мусульманского единства. «Индийский национальный конгресс постоянно расхваливает себя, – заявлял еще в 1888 г. видный мусульманский деятель и писатель Назир Ахмад. – Но любой студент, хоть немного знакомый с историей и географией, навострит уши и спросит: "Где эта Индия и где эта национальность?". Такой страны, как Индия, нет на земном шаре. Индия – это многообразие религий, ритуалов, традиций и на-

ций. Сущее заблуждение – объединить все эти части в одно целое и считать их нацией. Не вызывает возражения, когда индусы и мусульмане рассматриваются в качестве отдельных наций. Но как можно объединять их в единую нацию и изображать себя "индийскими националистами"?»[126]. "Секуляристы" противопоставили такому подходу богатейший пласт литературы – научной, публицистической и особенно художественной. Певцами "единства в многообразии" стали Тагор, Премчанд, Сароджини Найду и многие другие крупнейшие литераторы Индии конца XIX – начала XX в. Вместе с тем необходимо было доказать, что представления о единой индийской нации – сограждане представителей всех этносов и конфессий – глубоко укоренены в истории Индии, иными словами – "найти" в прошлом ту единую Индию, которую не хотели видеть коммуналисты.

Итогом этих "поисков" стала написанная Джавахарлалом Неру в тюрьме и опубликованная в 1946 г. книга "Открытие Индии". Не претендуя на роль научного сочинения по истории, эта книга стала своеобразным манифестом, запечатлевшим сложившиеся к концу колониальной эры в некоммуналистском крыле национально-освободительного движения представления о прошлом страны. Книга наметила подходы к истории, которым надолго было суждено стать в независимой Индии официальными, господствующими, важнейшей составляющей государственной идеологии. Они потребовали определенной селекции и интерпретации фактов, нередко за счет исторической достоверности.

Основным постулатом исторической концепции Неру стало представление о том, что "Индия – это географическое и экономическое целое, культурное единство посреди многообразия, груда противоречий, связанных между собой прочными, но невидимыми нитями"[127]. Этот принцип распространялся **на всю без исключения** историю Индии: "некая мечта о единстве жила в индийской душе начиная от самого зарождения цивилизации"[128]. Реализацией этой "мечты о единстве" становились мощные империи (особенно Маурьев, Гуптов и Моголов), оценивавшиеся автором однозначно положительно. Здесь Неру во многом следовал за "имперским подходом" В.А. Смита, сочинения которого, кстати сказать, остаются частью обязательной университетской программы по истории и в современной Индии. Наиболее известные государи-объединители, прославившиеся к тому же толерантной религиозной политикой (особенно Ашока, Акбар), стали в "секуляристской" историографии и затем в государственной идеологии независимой Индии культовыми фигурами. В то же время отношение Неру к периодам раздробленности, следовавшим за распадом империй, было бесспорно негативным. При этом лидеры антиимперских движений, и поныне крайне популярные в своих регионах, либо трактовались как "сепаратисты", либо им приписывались несвойственные воззрения. Так, мятежнику Шиваджи Неру приписал "национальные чувства" и видение единой Индии, которым маратхский герой, как, впрочем, и другие выдающиеся деятели средневековой Индии, отнюдь не обладал[129].

История Индии в трактовке Неру и его последователей становилась историей единства. Этнокультурные различия не противоречили формированию единой индийской культуры, делавшей "патана с Северо-Запада и тамила с крайнего Юга" равно индийцами. В истории межконфессиональных от-

ношений ведущей тенденцией признавались гармония и синтез. Противоположная тенденция затушевывалась – даже осуществлявшиеся под знаменем джихада набеги на Индию тюркских феодалов рассматривались как лишенные религиозной окраски и даже в чем-то полезные для Индии, поскольку они "принесли многие новые элементы в закрытую мысль и экономику Индии"[130]. Религиозная и экономическая дискриминация "неверных" мусульманскими правителями, разрушение индусских храмов рассматривались как изолированные эксцессы, как часть единой системы феодальной эксплуатации, от которой в равной степени страдал трудовой люд всех конфессий. В отличие от коммуналистских историков, восхвалявших мусульманских завоевателей или противостоявших им раджпутских раджей, главными героями индийской истории Неру считал толерантных правителей, а также святых и поэтов, проповедовавших межконфессиональное единство. Индийская культура, подчеркивал Неру, создавалась совокупными усилиями последователей всех представленных на субконтиненте религий, поэтому "совершенно ошибочно рассматривать индийскую культуру как индусскую"[131]. Именно здесь заключалось основное противоречие в подходах к истории между секуляристами и коммуналистами.

Унаследованное от ориенталистов восхищение "золотым веком древней Индии" сочеталось у Неру с крайне негативным отношением ко многим социальным институтам древности и средневековья (особенно касте), представлением об "отсталости" средневековой Индии по сравнению с передовым Западом. Эта "отсталость" вкупе с "отсутствием общеиндийского национального чувства" воспринималась как главная причина поражения Индии в столкновении с Западом, который выступал, при всех жестокостях колониализма, как однозначно "прогрессивный". Обличение "мрачного средневековья" и его сохранившихся в XX в. пережитков было необходимо для подготовки общественного мнения к будущей модернизации страны.

Развитие индийского национализма являлось начиная с конца XIX в. историей борьбы между двумя направлениями: коммуналистским и секуляристским, которой соответствовало и противостояние двух вышеизложенных концепций истории Индии. Следует отметить, что эти концепции не были единственными и помимо соперничества друг с другом каждой из них приходилось сталкиваться с альтернативными подходами. Так, идея единой индийской нации, будь то коммуналистское или секуляристское направление, наталкивалась на сопротивление со стороны социальных групп, которые считали, что эта концепция, созданная представителями высших каст, не учитывает интересов эксплуатируемых слоев и консервирует их приниженность. Особенно активно оппонировали неприкасаемые, которые в лице своего признанного лидера Б.Р. Амбедкара (1891–1956) выступили с собственным прочтением истории Индии, особенно ее ранних этапов, связанных с происхождением варнового и кастового строя. Древнюю историю Индии Амбедкар подразделял на три периода: ведийский, "буддийская революция" времен империи Маурьев, когда буддизм был государственной религией, и "индусская контрреволюция", связанная со свержением последнего маурийского царя-буддиста и возвышением индуизма с его кастовым строем, чудовищной дискриминацией шудр, неприкасаемых и женщин. Эта концепция в корне отличалась и от воззрений сторонников "индусской нации", и от подходов

Неру. “Золотым веком” в истории Индии был признан период господства буддизма, проповедовавшего социальное равенство, а утверждение индуизма рассматривалось как победа темных сил реакции, чуждых основной массе индийского населения, и приравнивалось к мусульманскому завоеванию[132]. Вся последующая история Индии трактовалась как история угнетения неприкасаемых и низших каст.

Такое восприятие истории было естественно для лидера тех, кого ортодоксальный индуизм отказывался признавать людьми, и вполне логично вытекало из политических и духовных воззрений самого Амбедкара, призвавшего неприкасаемых к разрыву с индуизмом и демонстративно принявшего вместе с тысячами своих сторонников буддизм в 1956 г.[133] Но будет справедливым предположить, что предложенная Амбедкаром версия истории Индии также была в определенном смысле коммуналистской и рассматривала в качестве основных участников исторического процесса “воображенные сообщества” (неприкасаемые и шудры против “кастовых индусов”, “буддисты” против “брахманов”), идеализируя господство буддизма в не меньшей степени, чем ориенталисты и националисты идеализировали ведийскую эпоху или “золотой век индусской Индии”. Доминирующие в индийском национализме исторические концепции подвергались критике и в среде южноиндийской интеллигенции, которая обвиняла и коммуналистов, и секуляристов в игнорировании культурных достижений дравидских народов и стремлении узаконить “гегемонию Севера”, воспринимаемого как агрессивный и чуждый для южноиндийского общества элемент.

Проблема будущего единого индийского государства состояла в том, что, как справедливо отмечает американский исследователь П. Брасс, оно не имело “государствообразующего” ядра в лице определенной территории, населенной более или менее сложившейся и консолидированной этнической группой. Попытки представить в качестве такого ядра территорию, известную как “пояс хинди”, предпринимались еще в колониальные времена и продолжаются по сей день без особого успеха, поскольку население “пояса хинди” отличается от других регионов Индии несравнимо меньшей степенью этнической консолидации, даже не имеет общепринятого этнонима, а ассоциируемый с ним язык хинди является довольно поздним и искусственным образованием[134]. Основной средой, порождавшей индийский национализм, была высококастовая (брахманская, землевладельческая, частично коммерческая) элита регионов, причем в каждом регионе возглавлявшие освободительное движение касты и группы сталкивались с противодействием групп-соперников, выдвигавших в том числе и альтернативный проект исторического прошлого (а на самом деле – будущего). Так, если на Западе и Юге Индии, особенно в Махараштре и Тамилнаду, брахманы мыслили категориями единой индийской/индусской нации, то элита соперничавших каст, объединенная в мощные антибрахманские движения, была более склонна к регионализму и видела в теориях “единой нации” стремление брахманов увековечить свое господство[135]. Все это вкупе с уже упомянутым альтернативным историческим проектом Амбедкара просто свидетельствовало о том, что население будущей Индии было с этнокультурной, конфессиональной и социальной точек зрения слишком гетерогенным, чтобы создать единый проект прошлого и будущего воображаемой нации.

Высоко оценивая концепцию "воображенных сообществ" Б. Андерсона, П. Чаттерджи подверг критике представления английского ученого о том, что "воображенное сообщество" живет в "гомогенном пустом времени"[136]. Не вдаваясь в детали этой критики, отмечу, что, как убедительно показал сам П. Чаттерджи в недавно опубликованной статье, время, в котором жила и живет воображаемая индийская нация, было и остается гетерогенным[137], и это, в частности, выразилось в разработке различными составляющими этой нации альтернативных, противоречащих друг другу проектов своего исторического прошлого, а следовательно, и будущего. И именно поэтому, обретя независимость, политическую демократию и федерализм, объявив себя в конституции единой нацией, Индия не обрела единой общепринятой концепции своей истории, и "борьба за прошлое" остается важнейшим аспектом социально-политической жизни современной Республики.

* * *

История обретения Индией независимости и первых десятилетий суверенного развития под почти бессменным руководством ИНК сложилась так, что разработанная Дж. Неру концепция истории стала официальной и была воспринята в качестве важнейшей составляющей государственной идеологии. Эту концепцию также активно поддерживали и пропагандировали левые партии. Правительство ИНК не жалело сил и средств для развития и распространения этой концепции, чему служили государственные и полугосударственные организации: Индийский совет по историческим исследованиям (Indian Council of Historical Research, ИСИИ), Национальный совет по исследованиям и подготовке в области образования (National Council of Educational Research and Training, НСИПОО) и др. Секуляристское понимание истории Индии стало основой школьных и вузовских учебников, доводилось до массовой аудитории с помощью множества научно-популярных публикаций, исторических романов и пьес, фильмов и телепрограмм. Сложилась весьма мощная национальная (вернее, секуляристски-националистическая) историческая школа, объединившая ученых, которые не только писали и пропагандировали "историю единства", но и во многом подняли индийские исторические исследования на высокий, международный уровень. Именно сторонники этой школы возглавляли ИСИИ, НСИПОО и другие организации, кафедры истории в университетах, музеи, редакции журналов, отделы образовательных и научно-популярных программ радио и телевидения.

Это не значит, что сторонники альтернативных концепций замолчали и сложили оружие. Продолжали издаваться труды, в которых история Индии рассматривалась как история "индусской нации" и ее борьбы с "чужеземными захватчиками" – мусульманами и англичанами. В 50–60 годах XX в. это направление возглавляли известные историки Р.С. Маджумдар и К.М. Мунши, создавшие амбициозный проект "История и культура индийского народа", одиннадцать томов которого повествовали о величии "индусской цивилизации" и ее противостоянии "чуждым элементам" в лице ислама и христианства[138]. Сторонников господствующей исторической концепции подвергали резкой критике как "левых и марксистов", хотя далеко не все они идео-

логически и методологически подходили под это определение, обвиняли в стремлении принизить величие индуизма и заигрывать с мусульманами. Продолжавшие присутствовать на индийской политической сцене индусские коммуналистские организации типа РСС и его "семьи"[139], Джан сангха или Шив-сены[140] пропагандировали исторические и политические воззрения Саваркара и Голвалкара, дополняя их все новыми изысканиями на тему *хиндутвы.* В середине 60-х годов одиозным писателем П.Н. Оуком был создан "Комитет по пересмотру индийской истории", утверждавший, что Тадж Махал и даже собор Парижской богоматери были индусскими храмами, а летающие колесницы и огненные стрелы, которыми сражались герои эпоса, – подлинными летательными аппаратами и баллистическими ракетами. Деятельность комитета была подвергнута осмеянию в прессе, что не мешало популярности его изданий. И все же на протяжении первых четырех десятилетий после обретения независимости официальной версией истории Индии оставалась концепция, изложенная Дж. Неру и развитая историками секуляристского направления.

Ситуация стала меняться в конце 1980-х – начале 1990-х годов, когда произошло обострение межконфессиональных отношений, активизировались коммуналистские партии и началось идейное и организационное ослабление ИНК. Даже краткое изложение сути этих процессов потребовало бы многократно превысить объем статьи, поэтому ограничусь лишь указанием на один крайне существенный для данного исследования аспект. Важнейшим полем битвы секуляристских и коммуналистских сил стала интерпретация истории страны. Определенная уязвимость и непоследовательность секуляристской исторической школы, особенно стремление трактовать всю историю Индии как историю конфессиональной гармонии и затушевывать все, что этой концепции противоречило, позволило коммуналистским силам выступить в роли "открывателей исторической истины", "исправителей искаженной истории". Новая "историческая концепция" утверждалась не в тиши академических залов, а в шуме митинговых страстей. Возглавлявшееся БДП (Бхаратия джаната парти – Индийская народная партия) движение за восстановление храма "рождения Рамы" в Айодхъе привело в декабре 1992 г. к разрушению фанатичной толпой мечети Бабура, построенной в XVI в. якобы на месте храма Рамы, и кровавым индусско-мусульманским столкновениям. Протесты крупнейших историков страны, настаивавших на отсутствии достоверных археологических и документальных свидетельств реального существования Рамы и нахождения храма именно на том месте, где была воздвигнута мечеть, остались гласом вопиющего в пустыне.

С приходом в 1998 г. к власти БДП "практические занятия" по коммуналистской интерпретации истории были продолжены с новой силой. Эта интерпретация логично вытекала из идеологии БДП и ее союзников, главным постулатом которой является *хиндутва,* представляемая уже как "культурный национализм" и "индийский образ жизни". Такая обновленная трактовка не отменяет сути, неизменной еще со времен Саваркара: индийская нация – это индусы, их культура, интерпретируемая как единое целое, базирующееся на ортодоксальном индуизме и классической санскритской традиции, и есть национальная культура, а все, что вне этой религии и традиции, представляет чуждый, антинациональный элемент. В соответствии с данной



Разрушение мечети Бабура в Айодхъе. Декабрь 1992 г.

концепцией пересматривалась и история: арии – автохтонное население Индии, создавшее великую цивилизацию долины Инда; по уровню своего развития они превосходили все народы мира, знали, в частности, физику высоких энергий, гамма-лучи и реактивное оружие; древняя Индия была "золотым веком индусской цивилизации", и даже возникшая тогда кастовая система базировалась на принципах социальной справедливости. Средние века – это история противостояния индусов мусульманским захватчикам, которые только и делали, что угнетали индусов и разрушали храмы; в антиколониальном движении ведущую роль играли Арья самадж, Хинду махасабха, РСС; главная вина за трагедию раздела страны возлагается на мусульман и "предателей" из числа индусов-"псевдосекуляристов", пошедших на пово-



Активисты “Бригады Самбхаджи” – организации, разгромившей Институт им. Бхандаркара, – с портретом Шиваджи. Фото из журнала “The Week”



Расплата за “искажение истории” – библиотека Института им. Бхандаркара после разгрома. Фото из газеты “Loksatta” (с благодарностью И.П. Глушковой)

ду у врага. Ашока, Акбар, толерантные правители-мусульмане, сикхские гуру, реформаторы индуизма, многие лидеры освободительного движения, даже Ганди и Неру становятся в этой "новой-старой" истории нежеланными персонами: их либо "гримируют" в духе *хиндутвы,* либо игнорируют, либо преподносят (особенно Неру) в негативном духе[141].

В опубликованной в 2004 г. статье[142] мне уже довелось рассматривать основные причины, по которым считавшаяся в течение десятилетий официальной трактовка истории Индии была отвергнута не только лидерами и активистами коммуналистских организаций, но достаточно широкими слоями индийской общественности, а также те формы, в которых утверждается "новое" понимание истории: пересмотр школьных и вузовских учебников и учебных программ в духе индусского коммунализма, травля секуляристски настроенных историков, популяризация "исторической *хиндутвы*" в прессе, в фильмах и телепрограммах, особенно на просторах широко распространенного в Индии Интернета[143].

К сожалению, события развиваются с такой быстротой, что многие из приведенных в статье данных успели устареть еще до ее выхода в свет. Борьба за утверждение коммуналистской версии истории Индии становится все более и более агрессивной: "энтузиасты" добиваются запрета "оскорбляющих религию и национальные чувства" книг, фильмов, спектаклей, выставок. 5 января 2004 г. за сотрудничество с "неправильными" учеными толпой экстремистов был разгромлен один из старейших и уважаемых научно-исследовательских центров Индии, Институт востоковедения им. Бхандаркара[144]. Активнейшим участником и спонсором этой борьбы за утверждение коммуналистской версии истории Индии, пропагандистом *хиндутвы* и соответствующей ей трактовки истории стала богатая и влиятельная индийская диаспора, особенно многочисленная в США, Канаде и Великобритании[145].

Историки и литераторы секуляристского направления не сдаются, активно борются, как выразилась в недавно прочитанной лекции Р. Тхапар, один из признанных лидеров этого лагеря, за "будущее индийского прошлого"[146]. В апреле–мае 2004 г. всеобщие парламентские выборы в Индии принесли победу ИНК, сформировавшему правительство в коалиции с рядом других партий. Это воодушевило историков секуляристского направления, они выступили с призывом к новому пересмотру учебных пособий и программ по истории, их "детоксикации". Речь по сути дела идет о возвращении, с учетом развития науки, к той концепции истории Индии, которая была официальной в первые десятилетия независимого развития страны. Решением правительства создана комиссия для разработки основных принципов и направлений "очищения учебных пособий от коммуналистского яда". Все это, разумеется, вызывает активное сопротивление перешедшей в оппозицию БДП и других коммуналистских сил[147].

Как и в колониальные времена, борьба идет не за трактовку прошлого, а за образ будущего. Процесс "воображения" индийской нации и ее конструирования в реальности далеко не закончен. От того, какая модель будет взята за основу – фиктивная "община большинства" или реально существующее многоконфессиональное согражданство – во многом зависит будущее Индии и всего южноазиатского субконтинента.

[1] "Мы создали Италию, теперь нам предстоит создать итальянцев", – заявил на первом заседании парламента объединенной Италии Массимо д'Адзельо (1798–1866), писатель и государственный деятель, один из идеологов движения за объединение Италии (цит. по: *Hobsbawm E.J.* Nations and Nationalism Since 1780. Programme, Myth, Reality. Cambridge, 1992. P. 44).

[2] *Robb P.* A History of India. N. Y., 2002. P. 79.

[3] Подробнее см.: *Kulke H.* The Early and the Imperial Kingdom: A Processural Model of Integrative State Formation in Early Medieval India // The State in India 1000–1700 / Ed. H. Kulke. Delhi, 1997. P. 233–262; *Ванина Е.Ю.* Исторический обзор // Индия: страна и ее регионы / Ред. Е.Ю. Ванина. М., 2000. С. 26.

[4] *Глушкова И.П.* "Ментальная программа" маратхов // Индия: страна и ее регионы / Ред. Е.Ю. Ванина. М., 2000. С. 292; *Серебряков И.Д.* Литературный процесс в Индии VII–XIII вв. М., 1979. С. 92–134; *Bayly C.A.* Origins of Nationality in South Asia. Patriotism and Ethical Government in the Making of Modern India. Delhi, 1998. P. 26–30, 37–44.

[5] *Ванина Е.Ю.* Указ. соч. С. 31–33; *Bayly C.A.* Op. cit. P. 1–62.

[6] *Ванина Е.Ю.* Указ. соч. С. 16–21.

[7] См., например: *Dumont L.* Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications / Tr. M. Sainsbury. Delhi, 1970. P. 195; *Sinha A.K.* Readings in Early Indian Socio-Cultural History. Delhi, 2000. P. 132; *Алаев Л.Б.* Средневековая Индия. СПб, 2003, С. 18–19; *Lal V.* The History of History. Politics and Scholarship in Modern India. Delhi, 2003. P. 27–78.

[8] The Epic of Shivaji. Kavindra Parmananda's *Śivabhārata* / A translation and study by W. James Laine in collaboration with S.S. Bahulkar. Delhi, 2001.

[9] *Хобсбаум Э.Дж.* Принципы этнической принадлежности и национализм в современной Европе // Нации и национализм. М., 2002. С. 332.

[10] Подробнее см.: *Тишков В.А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 135–173.

[11] *Anderson B.* Imagined Communities. Reflections on the Origin and Development of Nationalism. L., 1983.

[12] Ibid. P. 13–14.

[13] В России понятие "ориентализм" и его более распространенный синоним "востоковедение" означают определенную профессию и не имеют никакого оценочного характера. Напротив, на современном Западе ориентализмом принято называть определенный этап в истории знакомства Европы с восточными цивилизациями (конец XVIII – начало XX в.), непосредственно связанный с колониализмом и опирающийся на ряд соответствующих постулатов (например, "отсталость Востока и цивилизаторская миссия Запада"). Современный западный индолог или арабист может обидеться, если его назвать ориенталистом.

[14] *Аватара* (санскрит) – рождение бога в земном облике (животного или человека).

[15] *Breckenridge C.A., van der Veer P.* Editorial Preface // Orientalism and the Poscolonial Predicament. Perspectives on South Asia / Ed. C.A. Breckenridge, P. van der Veer. Philadelphia, 1993. P. 12.

[16] *Inden R.* Imagining India. Cambridge, MA; Oxford, UK, 1992. P. 84.

[17] Ibid. P. 43.

[18] Подробнее см.: *Chatterjee P.* The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories. Delhi, 2001. P. 14–27.

[19] *Trautmann T.R.* Aryans and British India. Berkeley; Los Angeles; London, 1997. P. 62–130.

[20] *Lorenzen D.* Imperialism and Historiography of Ancient India // India: History and Thought / Essays in Honour of A.L. Basham. Calcutta, 1982. P. 86.

[21] *Mill J.* History of British India. Delhi, 1972. Vol. I. P. 482.

[22] Ibid. P. 28–29.

[23] Цит. по: *Panikkar K.N.* Culture, Ideology, Hegemony. Cultural and Social Consciousness in Colonial India. Delhi, 1995. P. 111.

[24] *Chatterjee A.* Representations of India. 1740–1840. The Creation of India in the Colonial Imagination. L., 1998. P. 145–160.

[25] И не только историю: то же самое можно сказать о религиях Индии, особенно индуизме, и ее социологии. Подробнее см.: *Ludden D.* Orientalist Empiricism: Transformation of Colonial Knowledge // Orientalism and the Poscolonial Predicament... *King R.* Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "The Mystic East". Delhi, 1999.

[26] *Inden R*. Op. cit. P. 8–9; *van der Veer P*. The Foreign Hand: Orientalist Discourse in Sociology and Communalism // Orientalism and the Poscolonial Predicament... P. 25–26; *Metkalf T.R*. Ideologies of the Raj // The New Cambridge History of India. Cambridge, 1995. P. 68–92; *King R*. Op. cit. P. 101–105.

[27] Подробнее об этой интерпретации и ее сходстве с воззрениями ориенталистов см.: *Pollock S*. Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj // Orientalism and the Poscolonial Predicament...

[28] *Bayly C.A*. Indian Society and the Making of the British Empire // The New Cambridge History of India. Cambridge, 1988. P.158.

[29] Цит. по: *Chatterjee A*. Op. cit. P. 92.

[30] Современные исследования доказывают, что степень централизации древних империй ориенталистами значительно преувеличивалась. Подробнее см.: *Inden R*. Op. Cit. P. 191–212.

[31] Такое определение было во многом натянутым, поскольку формально британские владения в Индии не были единым государством. Помимо собственно Британской Индии продолжали существовать номинально независимые княжества, которых к 1947 г. насчитывалось около 600. Подробнее см.: *Празаускас А.А*. Этнос, политика и государство в современной Индии. М., 1990. С. 28–30.

[32] *Smith V.A*. The Early History of India from 600 B. C. to the Muhammaddan Conquest. Oxford, 1924. P. 372.

[33] *Metkalf T.R*. Op. cit. P. 80–92.

[34] *Lal V*. Op. cit. P. 220.

[35] *Thapar R*. Cultural Pasts. Essays in Early Indian History. Delhi, 2000. P. 8.

[36] В индийской литературе колониальной эпохи возникло целое сатирическое направление, высмеивавшее поклонников западного образа жизни, забывших традиции предков ради "английской моды".

[37] *Chatterjee P*. Op. cit. P. 6. См. также: *Чаттерджи П*. Воображаемые сообщества: кто их воображает? // Нации и национализм. М., 2002, С. 287–290.

[38] *Хрох М*. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе // Нации и национализм. С. 124–125.

[39] *Banerjee K.M*. On the Nature and Importance of Historical Studies; Delivered before the Society for the Acquisition of General Knowledge // Awakening in Bengal in Early nineteenth century / Ed. G. Chattopadhyay. Calcutta, 1965. Vol. I. P. 22–23; *Lal V*. Op. cit. P. 27–28.

[40] *Mittra P.C*. State of Hindoostan Under the Hindoos, № 1, Read on the 14th September 1839 // Awakening in Bengal... Vol. I. P. 130–181.

[41] *Глушкова И.П*. Указ. соч. С. 300.

[42] *Чаттерджи П*. Указ. соч. С. 288.

[43] *Anderson B*. Op. cit. P. 40–45.

[44] Ibid. P. 30.

[45] Цит. по: *Lal V*. Op. cit. P. 15.

[46] Возвеличивая древнюю Индию, прославленный драматург не слишком заботился об исторической достоверности. Так, один из персонажей аллегорической пьесы "Бедствие Индии" восклицает: "И в таком плачевном положении оказалась Индия, правителям которой Чандрагупте и Ашоке подчинялись вплоть до Рима и России!" (*Bharatendu Harishchandra*. Granthavali. Kashi, 2007. Vol. I. P. 495).

[47] *Минаев И.П*. Дневники путешествий в Индию и Бирму. М., 1955. С. 45, 84.

[48] *Пейшва* (правильно *пешва*) – титул правителей Маратхской конфедерации (XVIII – начало XIX в.).

[49] *Минаев И.П*. Указ. соч. С. 86.

[50] В 1818 г. Маратхская конфедерация пала под ударами англичан.

[51] Цит. по: *Kulkarni A.R*. The Marathas (1600–1848). Delhi, 1996. P. 230. См. также: *Глушкова И.П*. Указ. соч. С. 307.

[52] [*Ranade M.G*.] Rise of the Maratha Power and Other Essays by M.G. Ranade and Gleanings from Maratha Chronicles by K. T. Telang. Bombay, 1961. P. 3.

[53] *Sardesai G.S*. New History of the Marathas. Bombay,1946. Vol. I. P. 289.

[54] *Минаев И.П*. Указ. соч. С. 46.

[55] *Gupta M*. Bharat bharati. Chirganv (Jhansi), 1954. P. 111.

[56] Роман повествует о раджпутском князе Радж Сингхе (вторая половина XVII в.), восставшем против Могольской империи.
[57] *Чоттопадхай Б.* Радж Сингх / Пер. С. Цырина. М., 1960. С. 150.
[58] *Nehru J.* The Discovery of India. L., 1947. P. 30.
[59] Имеется в виду "Ману-смрити" ("Законы Ману"), сборник наставлений этического и правового характера, относимый к II в. до н.э. – II в. н.э. Один из первых санскритских текстов, переведенных на английский язык, пользовался особой популярностью у ориенталистов.
[60] *Тагор Р.* Избранное. М., 1987. С. 27. Здесь и далее стихи Р. Тагора даны в переводе В. Микушевича.
[61] Цит. по: Chatrapati Shivaji. Architect of Freedom / Ed. N.H. Kulkarnee. Delhi, 1975. P. 347.
[62] *Bhatt C.* Hindu Nationalism. Origins, Ideologies and Modern Myths. N.Y., 2001. P. 111.
[63] *Chatterjee P.* Указ. соч. P. 73.
[64] *Рыбаков Р.Б.* Буржуазная реформация индуизма. М., 1981. С. 10–66; *Sen A.P.* Social and Religious Reform. The Hindus of British India. Delhi, 2003. P. 3–66.
[65] *Bhatt C.* Op. cit. P. 12–13, 35–36.
[66] *Thapar R.* Op. cit. P. 8.
[67] *Тагор Р.* Указ. соч. С. 26.
[68] *Lal V.* Op. cit. P. 91.
[69] Акбар Джалал ад-дин Мухаммад (1542–1605) – третий император династии Великих Моголов, прославился своими реформами и особенно религиозной политикой, признавшей все религии равно истинными и запретившей конфессиональную дискриминацию.
[70] *Rai L.L.* Unhappy India // Life and Work of Lal, Bal and Pal / Ed. P.D. Saggi. Delhi, 1962. P. 80, 90.
[71] *Pal B.C.* Shivaji the True Democrat // Life and Work of Lal, Bal and Pal. P. 256.
[72] *Хрох М.* Указ. соч. С. 125.
[73] Цит. по: *Гольдберг Н.М.* Бал Гангадхар Тилак – вождь демократического крыла национального движения в Махараштре // Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б.Г. Тилака / Под ред. И.М. Рейснера и Н.М. Гольдберга. М., 1958. С. 81.
[74] Там же. С. 82–84; *Глушкова И.П.* Указ. соч. С. 307–308; *Laine J.W.* Shivaji. Hindu King in Islamic India. Delhi, 2003. P. 72–73.
[75] *Гольдберг Н.М.* Указ. соч. С. 85–86.
[76] *Samarth A.* Shivaji and the Indian National Movement. Saga of a Living Legend. Bombay; Delhi, 1975. P. 100–125.
[77] Разумеется, единственной "истинной целью" маратхских набегов на Бенгалию был обычный феодальный грабеж.
[78] *Majumdar L.* Shivaji Festival (English rendering of Tagore's *Shivaji Utsav*) // Sivaraj mudra. Mumbai, 1974. P. 143–147; *Samarth A.* Op. cit. P. 84–92.
[79] *Chatterjee P.* Op. cit. P. 55.
[80] *Schwartz H.* Writing Cultural History in Colonial and Postcolonial India. Philadelphia, 1997. P. 68–72; Тагор Р. Указ. соч. С. 33, 40.
[81] *Nehru J.* Op. cit. P. 38–39.
[82] *Джати* – букв. "рождение", "происхождение" – термин, используемый индийскими языками для обозначения ряда понятий, включая "вид", "порода", "сорт" (растений и животных), но чаще всего – в значении "каста". До сих пор для обозначения понятия "нация" индийские языки пользуются либо этим термином, либо, чаще, словами типа *раштра* ("держава", "государство"). См. также: *Chatterjee P.* Op. cit. P. 221–222.
[83] *Pal B.C.* Nationalism and Politics // Life and Work of Lal, Bal and Pal. P. 295.
[84] *Gandhi M.K.* Hind Swaraj // The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi / Ed. R. Iyer. Oxford, 1986. Vol. I. P. 221.
[85] *Rai L.L.* Young India // Life and Work of Lal, Bal and Pal. P. 76.
[86] *Hobsbawm E.J.* Op. cit. P. 30–35.
[87] *Gandhi M.K.* Op. cit. P. 219; *Nehru J.* Op. cit. P. 226, 230–232. См. также: *Chatterjee P.* Op. cit. P. 85, 91.
[88] Подробнее см.: *фон Штитенкрон Г.* О правильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма / Ред. И.П. Глушкова. М., 1999. С. 246–264.
[89] *Thapar R.* History and Beyond. Delhi, 2000. C. 60–88.

[90] *Gold D*. Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation // The Fundamentalism Project / Ed. M.E. Marty, R.S. Appleby. Vol. I: Fundamentalisms Observed. Chicago; London, 1991. P. 539; *Frykenberg R.E*. Hindu Fundamentalism and the Structural Stability of India // The Fundamentalism Project / Eds. M.E. Marty, R.S. Appleby. Vol. III: Fundamentalisms and State Remaking Politics, Economies and Militancy. Chicago; London, 1993. P. 239.

[91] *Appadurai A*. Number in the Colonial Imagination // Orientalism and the Poscolonial... P. 316.

[92] Характерно, что принятые английским правительством законы (Морли–Минто, 1909 г.; Монтегю–Челмсфорда, 1919 г.; Закон об управлении Индией 1935 г.) о выборах в законодательные советы при вице-короле и губернаторах провинций предусматривали помимо прочего голосование по раздельным конфессиональным куриям.

[93] *Chatterjee P*. Op. cit. P. 73–74.

[94] *Bhatt C*. Op. cit. P. 21–26.

[95] Ibid. P. 36; *Prasad B*. Pathway to India's Partition. Vol. I: The Foundations of Muslim Nationalism. Delhi, 2001. P. 238.

[96] Подробнее см.: *Гордон-Полонская Л.Р*. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (Критика "мусульманского национализма"). М., 1963. С. 116–143.

[97] *Васильева Л.А*. Благонравный мятежник. Алтаф Хусейн Хали – поэт-просветитель мусульманской Индии конца XIX – начала XX в. М., 1997. С. 131–157; *Prasad B*. Op. cit. Vol. I. P. 159–163.

[98] *Prasad B*. Op. cit. Vol. II: A Nation Within a Nation. Delhi, 2000. P. 49–93.

[99] Довольно грубый намек на бенгальцев, известных своим пристрастием к рыбным блюдам и якобы избыточным миролюбием. В словах мусульманского лидера звучит ревность к бенгальцам, преуспевшим в приобщении к западному образованию и потому преобладавшим среди "туземных" служащих колониального аппарата.

[100] Цит. по: *Prasad B*. Op. cit. Vol. I. P. 268.

[101] Ibid. P. 158–159.

[102] Например: *King R*. Op. cit; *Bhatt C*. Op. cit.; *Prasad B*. Op. cit. Vol. I. *Thapar R*. The Future of the Indian Past // Outlook. 2004. 1.04. (www.outlookindia.com)

[103] Ведийские арии, несомненно, весьма удивились бы, если бы узнали, что их называют индусами и приписывают им религию и культуру, к которой они не имели никакого отношения.

[104] *Gold D*. Op. cit. P. 534–546; *Bhatt C*. Op. cit. P. 16–21, 52–54.

[105] *Rai L.L*. Unhappy India. P. 72.

[106] Подробнее см.: *Гордон-Полонская Л.Р*. Указ. соч. С. 161–166.

[107] Упомяну хотя бы часть: *Гордон-Полонская Л.Р*. Указ. соч.; *Gold D*. Op. cit.; *Frykenberg R.R*. Op. cit.; *Jaffrelot C*. The Hindu Nationalist Movement in India. N.Y., 1996; *Клюев Б.И*. Политический индуизм // Древо индуизма. Материалы и исследования / Ред. И.П. Глушкова. М., 1999; *Kanungo P*. RSS\'s Tryst With Politics. From Hedgewar to Sudarshan. Delhi, 2002.

[108] *Gupta M*. Op. cit.

[109] *Savarkar V.D*. Samagra Savarkar Wangmaya (Writings of Swatantrya Veer Savarkar). Pune, 1964. Vol. VI. P. 3–46.

[110] Характерно, что это обстоятельство воспринималось современниками Шиваджи и Джай Сингха вполне спокойно: никто не считал раджпутского князя соотечественником маратхского героя и "предателем индусской нации".

[111] *Savarkar V.D*. Op. cit. P. 37–38.

[112] Малабарские наяры – основная землевладельческая каста Кералы.

[113] *Savarkar V.D*. Op. cit. P. 29.

[114] Подробнее см.: *Глушкова И.П*. Боги здесь и сейчас: мифология как инструмент создания североиндийской идентичности // Южная Азия: конфликты и компромиссы / Ред. Е.Ю. Ванина и А.А. Куценков. М., 2004. С. 221–232.

[115] *Savarkar V.D*. Op. cit. P. 58.

[116] Ibid. P. 64, 74. О воззрениях Саваркара см. также: *Мезенцева О.В*. Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии. М., 1985. С. 59–74; *Клюев Б.И*. Указ. соч. С. 466–467; *Bhatt C*. Op. cit. P. 77–111.

[117] Цит. по: *Kanungo P*. Op. cit. P. 111.

[118] Цит. по: *Bhatt C*. Op. cit. P. 127–131.

[119] *Кришан Чандар*. Глиняные фигурки. Повесть и рассказы / Пер. и предисловие А.С. Сухочева. М., 1979. С. 88.
[120] Подробнее см.: *Ванина Е.Ю*. Идеи и общество в Индии XVI–XVIII вв. М., 1993. С. 55–97.
[121] *Кришан Чандар*. Указ соч. С. 19–20.
[122] В отличие от западной интерпретации, означающей светскость государства, индийское понимание секуляризма подразумевало равно уважительное отношение ко всем религиям. В государственной идеологии и практике независимой Индии использовались, хотя не всегда последовательно, оба подхода.
[123] *Thapar R*. The Future of the Indian Past.
[124] Подробнее о концепции "нации – сограждания" или "государственного национализма" см.: *Тишков В.А*. Национализм // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 39–40.
[125] *Gandhi M.K*. Op. cit. P. 222–223.
[126] Цит. по: *Prasad B*. Op. cit. Vol. I. P. 159.
[127] *Nehru J*. Op. cit. P. 485.
[128] Ibid. P. 40.
[129] Ibid. P. 225–229.
[130] Ibid. P. 193.
[131] Ibid. P. 52.
[132] *Chatterjee P*. The nation in heterogeneous time // The Indian Economic and Social History Review. Vol. 38. Pt. 4. P. 403–406; *Юрлова Е.С*. Индия: от неприкасаемых к далитам. Очерки истории, идеологии и политики. М., 2003. С. 186–213.
[133] Подробнее см.: *Юрлова Е.С*. Указ. соч. С. 112–185.
[134] *Brass P*. Language, Religion and Politics in North India. London; New York, 1974. P. 15–16. См. также: *Глушкова И.П*. Боги здесь и сейчас. С. 232–248.
[135] Подробнее см.: *Brass P*. Op. cit. P. 31–32; *Юрлова Е.С*. Указ. соч. С. 47–55.
[136] *Anderson B*. Op. cit. P. 30–31.
[137] *Chatterjee P*. The Nation in Heterogeneous Time.
[138] Подробнее см.: *Lal V*. Op. cit. P. 91–101.
[139] "Семья РСС" (*Сангх паривар*) – группа дочерних (молодежных, женских, "культурных") организаций РСС. Подробнее см.: *Клюев Б.И*. Указ. соч. С. 452–469.
[140] Джан сангх ("Народный союз") – партия, возникшая в 1951 г. на основе временно запрещенных после убийства М.К. Ганди Хинду махасабхи и РСС. В 1980 г. переименована в Бхаратия джаната парти (Партия индийского народа, БДП), в 1998–2004 гг. являлась в Индии правящей. Шив-сена ("Армия Шиваджи"), основанная в 1966 г. в Бомбее как региональная партия под лозунгом "Махараштра для махараштранцев", превратилась в крупную индусскую коммуналистскую партию общеиндийского масштаба. Подробнее см.: *Jaffrelot C*. Op.cit.; *Клюев Б.И*. Указ. соч.; *Он же*. Политика по-махараштрански // Индия: страна и ее регионы / Ред. Е.Ю. Ванина. М., 2000; *Kanungo P*. Op. cit.
[141] *Panikkar K.N*. In the Name of Nationalism // Frontline. 2004. 13–25.03. (www.flonnet.com)
[142] *Ванина Е.Ю*. История в политике: борьба за прошлое в современной Индии // Южная Азия: конфликты и компромиссы / Ред. Е.Ю. Ванина и А.А. Куценков. М., 2004.
[143] *О хиндутве* см. в Интернете: *Lal V*. Op. cit. P. 231–273.
[144] Подробное изложение этих событий см.: *Katakam A*. Politics of Vandalism // Frontline. 2004. 17–30.03. (www.flonnet.com); *Глушкова И.П*. Махараштра в истории и воображении // Восточная коллекция. 2004. Лето.
[145] Этот "нерезидентный национализм" или "национализм вне нации", связанный с процессом самоидентификации диаспоры, сейчас все больше привлекает к себе внимание ученых и политиков как в Индии, так и вне ее. См.: *Thapar R*. The Future of the Indian Past; *Rajagopal A*. Non-resident Nationalism // Frontline. 2004. 13–25.03. (www.flonnet.com)
[146] *Thapar R*. The Future of the Indian Past.
[147] *Menon P*. Detoxifying Texts // Frontline. 2004. 17–30.07; *Baldauf S*. India Considers History Rewrite // Christian Science Monitor. 2004. 16.07.

А.Н. Мещеряков

ВИЗУАЛИЗАЦИЯ ИМПЕРАТОРА МЭЙДЗИ И ФОРМИРОВАНИЕ ЯПОНСКОЙ НАЦИИ

Правление императора Мэйдзи (1852–1912) выдалось длинным (1867–1912). Настолько длинным, что ныне оно кажется более продолжительным, чем физическая длина его человеческой жизни. Это впечатление обусловлено тем, что за сорок пять лет правления Мэйдзи страна пережила поистине драматические перемены: из изолированной островной страны она превратилась в мощное государство, в полноправного игрока на империалистической карте мира. Если раньше японцы говорили об угрозе, исходившей с Запада, то после победы Японии над Китаем (1895) и Россией (1905) настало время опасаться и Японию. Всего за время жизни одного поколения страна сумела создать современную промышленность и армию. Когда в 60-х годах XX в. она начала превращаться в экономическую супердержаву, заговорили о "японском чуде". Но на самом деле "чудо" случилось еще при императоре Мэйдзи.

В начале его правления Японии диктовали, в конце – стала диктовать и она. И хотя в соответствии с традицией в имени Мэйдзи значится иероглиф "мэй" (светлый, просвещенный), унаследованный им от имени своего отца Комэй (1831–1866), императора Японии в 1847–1866 гг., в действительности отец и сын жили в совершенно разных измерениях. Комэй пребывал в "тени", был скрыт от глаз "народа" стенами своего дворца, сёгунат запрещал ему покидать его пределы, и его "свет" можно воспринимать только метафорически. Это "свет", который исходит от особы императора и проливается только на его ближайшее и очень немногочисленное придворное окружение – оно и только оно может наблюдать за императором, поведение которого обставлено строжайшими табуациями и запретами. Ему был противопоказан даже солнечный свет. Выходя из полутемных дворцовых помещений в сад, император был обязан находиться под защитой магического зонта, оберегавшего его от зловредных флюидов. Он не показывал свое лицо даже сёгуну – во время аудиенций император разговаривал с ним из-за скрывающего его облик полога. Изображать императора также было запрещено, так что 30 миллионов его подданных не имели ни малейшего представления, как он выглядит[1].

Что касается Мэйдзи, то, родившись еще "в эпоху тени", он прожил свою взрослую жизнь "на свету", являясь объектом визуализации для подданных империи. Они видели его на улицах, дорогах, площадях, на военных парадах, маневрах, выставках достижений японского народного хозяйства, в театре, на ипподроме, в цирке...Подданные "Великой Японской Империи" получили и возможность поклоняться выставленному в публичных местах портрету Мэйдзи.

Все эти изменения были обусловлены тем, что он стал главным символом конструируемой японской нации. До правления Мэйдзи слово "японец" (нихондзин) почти не употреблялось, и обитатель Архипелага идентифици-

ровал себя как жителя определенной местности (деревни, города, княжества). Почти полное отсутствие физических контактов с иноземцами давало слишком мало поводов для противопоставления им, а значит, и самоидентификации. Физическая отделенность архипелага от материка усугублялась политикой сёгуната: въезд в страну и выезд из нее находились под строжайшим запретом в течение двух с половиной столетий.

Однако вместе с насильственным открытием страны в середине XIX в. Япония столкнулась с тем, что ей противостоят западные страны, в которых процесс формирования национальных государств зашел намного дальше, чем в Японии. Противоречия и неприязнь между тремя сотнями княжеств не позволяли ей противопоставить военному и торговому напору западных держав хоть что-нибудь весомое. Поэтому там были предприняты сверхусилия не только в деле развития промышленности и обороны, но и в области конструирования нации и национального государства. Для этого нужно было срочно создать общенациональные ценности, символы, мифы. Все они так или иначе "замыкались" на фигуре императора Мэйдзи и его династии.

Присутствие Мэйдзи в жизни страны обеспечивалось за счет самых различных средств. Жизнь каждого подданного зависела от издаваемых им указов. В школах, где всеобщее обязательное обучение стало вводиться с 1872 г., учили тому, что жизнь каждого японца принадлежит императору. Газеты и журналы развивали эту тематику применительно к взрослому населению. Вышеназванные "словесные" составляющие государственно-национальной идеологии исследованы сравнительно хорошо. Однако вплоть до сравнительно недавнего времени мало внимания уделялось еще одной составляющей, которую можно было бы назвать "визуальной"[2]. Император репрезентировал себя не только в словесном коде, но и в телесном, что было большим новшеством для японской управленческой модели. Этот переход совершался под прямым воздействием европейского опыта, но в эту практику визуализации были внесены и черты, которые соответствовали местным представлениям об образе верховной власти. Главная задача этой статьи – показать, как происходил выход Мэйдзи "на свет" и за счет каких целенаправленных действий политической элиты всего за нескольких десятилетий император стал символом Японии и японцев, которым удалось обрести отсутствовавшую ранее национальную идентичность.

Япония середины XIX в. представляла собой странную политическую конструкцию. В своем замке в Эдо (будущий Токио) проживал военный правитель – сёгун из династии Токугава, который вместе со своим окружением из военного сословия был фактически верховным правителем страны. В Киото находился дворец Госё, в которым находился "император" (тэнно или, как его называли европейцы, "микадо") и его двор. Несмотря на все свои полномочия сёгун считался официально назначенным только после того, как издавался указ императора. Но европейцы, прибывавшие в Японию в середине XIX в., временами даже не знали, что "настоящий" император проживает в Киото. Они добивались аудиенции у сёгуна в Эдо, считая его полноправным монархом и не подозревая, что для занятия поста сёгуна тому требуется указ императора. И пусть в действительности преемник сёгуна определялся в Эдо, процедура его назначения оставалась неизменной. Таким

высочайшим авторитетом обладал для него насчитывающий многовековую историю институт императорской власти.

Хотя сёгун и обладал вроде бы огромными полномочиями, в его "подчинении" находилась страна, разделенная на три сотни княжеств. Княжества печатали собственные бумажные деньги, имели собственные войска, вполне самостоятельную систему управления и не платили общенациональных налогов. В случае опасности они были обязаны поставлять центральной власти в Эдо свои войска, но в условиях длительного (вплоть до середины XIX в.) отсутствия внешней угрозы их главная обязанность превращалась в фикцию. Князья (даймё) вроде бы и подчинялись сёгуну, но все они делились на "чистых" и не очень. Когда в начале XVII столетия сёгуны Токугава пришли к власти, они поделили князей на множество категорий. Главными из них были следующие: "родственники" ("симпан даймё", они состояли в родственных отношениях с домом Токугава); "союзники" ("фудай даймё" или "хатамото", поддержавшие основателя сёгуната Иэясу в его борьбе за объединение страны); "внешние князья" ("тодзама даймё", сражавшиеся против Иэясу, но подчинившиеся ему). Хотя со времени окончания гражданской войны прошло два с половиной века, это деление продолжало сохраняться, и никакой возможности перейти из одной категории в другую не существовало. Система политического контроля и сыска была отлажена идеально, никаких антиправительственных выступлений не было, но самураев, считавших свой статус несправедливо заниженным, насчитывалось много: весь строй жизни предполагал сохранение исторической памяти, а не ее преодоление.

Сёгунату Токугава удалось создать конструкцию, благодаря которой страна пребывала в мире более двух веков, но в основе этой конструкции были заложены такие решения, которые привели к распаду пирамиды власти при первом же соприкосновении с внешним миром, от которого с таким тщанием закрывалась политическая элита. Хотя князья не поднимали до поры до времени никаких восстаний, многие из них вышли из подчинения как только почувствовали, что поводья ослабли. Это произошло после того, как в середине XIX в. к берегам Японии все чаще стали прибывать иностранные корабли. Америка, Россия, Англия и Франция требовали от Японии прекратить изоляцию и открыть свои порты для "свободной" торговли. Сёгунат ничего не мог противопоставить западным пароходам и пушкам и заключил ряд договоров, согласно которым иностранные суда смогли заходить в несколько портов, а сами чужеземцы получали право на низкие торговые тарифы и экстерриториальность. Это вызвало сомнения в дееспособности сёгуната, и он был свергнут. Наибольшую роль в этом свержении сыграли княжества юго-западной Японии (Сацума, Тёсю, Тоса, Хидзэн), принадлежавшие к "внешним". В 1867 г. они возвели на престол пятнадцатилетнего императора Мэйдзи и объявили, что император, отодвинутый ранее на второй план сёгунами Токугава, отныне будет осуществлять "прямое правление", которое, как было объявлено, является неотъемлемой чертой японской древности. Эти события получили название "обновления (реставрации) Мэйдзи" (Мэйдзи исин).

Веками считалось, что главной обязанностью императора и его двора является отправление ритуалов. Это были ритуалы "для своих", ритуалы

для посвященных, посторонние не имели возможности ни участвовать в них, ни даже наблюдать. Такие ритуалы выполняли двоякую функцию. Во-первых, они были призваны оберегать страну от бедствий (засух, ливней, тайфунов, землетрясений, пожаров, социальных потрясений) и обеспечивать народу благоденствие. При этом никакого участия "народа" в ритуале не предполагалось: чем более тайным он был, тем большей действенной силой обладал. Во-вторых, с помощью этих ритуалов двор получал оправдание своему существованию, знание мельчайших деталей ритуала и умение отправлять его служило знаком принадлежности к особой социальной группе со специфическим предназначением. Иными словами, ритуал был для придворных также и средством самоидентификации, той клейковиной, которая обеспечивала единство аристократии.

Однако теперь, столкнувшись с иностранной угрозой, правящая элита выработала для императора совсем другой способ поведения. Для противостояния с Западом нужно было консолидировать не только элиту, но и всю страну – превратить ее по преимуществу крестьянское население в деятельных и послушных участников управляемого исторического процесса. Мэйдзи пришлось сделаться участником публичных ритуалов и церемоний. Они приобрели "зрелищность" – в том смысле, что теперь многие из них стало возможно увидеть. Но от этого они не потеряли главное социальное свойство ритуала – объединять и "склеивать". Однако теперь склеиванию подлежала не только элита, но и "народ". Более того, японский народ формировался в процессе общегосударственных ритуалов и церемоний. В их центре стоял император Мэйдзи. Наблюдая за ним, падая перед ним на колени, приветствуя его криками "Банзай!" простой люд приобщался к общегосударственному ритуалу. Участвуя в нем, обитатели Японского архипелага превращались в нацию под названием "японцы". И не беда, что очень многие церемонии были придуманы придворными имиджмейкерами совсем недавно. Главное – чтобы все думали: они освящены многовековыми традициями. Либо европейскими, либо собственными.

ИЗОБРАЖЕНИЯ МЭЙДЗИ

Для того чтобы понять, какой путь пришлось пройти Мэйдзи прежде чем стать общенациональным символом, следует обратиться к первому дошедшему до нас описанию его внешности. Это описание относится к 1868 г. и принадлежат перу члена английской миссии, которой в Киото была дана императорская аудиенция:

«В центре залы находился балдахин, поддерживаемый четырьмя тонкими покрытыми черным лаком колоннами, задрапированными белым шелком с красно-черным узором. Под балдахином пребывал юный Микадо, он сидел, вернее он прислонился спиной к высокому креслу. Позади него сидели на коленях два принца крови, готовые придти ему на помощь... За пределами балдахина, впереди Его Величества сидели два других принца крови.

После того, как мы вошли в залу, Сын Неба поднялся и принял наши поклоны. В то время это был высокий юноша с ясными глазами и чистой кожей; его манера держаться была очень благородной, что весьма подходило наследнику династии, которая старше любой монархии на земном шаре. На нем была белая накидка и длинные пузырящиеся штаны из темно-красного шелка, которые волочились по полу наподобие шлейфа у придворной дамы.

Его прическа была такой же, как и у его придворных, но ее венчал длинный, жесткий и плоский плюмаж из черной проволочной ткани. Я называю это "плюмажем" за неимением лучшего слова, но на самом деле он не имел никакого отношения к перьям. Его брови были сбриты и нарисованы высоко на лбу; его щеки были нарумянены, а губы напомажены красным и золотым. Зубы были начернены»[3].

Это весьма выразительное описание свидетельствует о том, что в начале правления зримый образ императора моделировался в соответствии с традиционными придворными понятиями, для которых характерно представление о "феминизированном" императоре. Свободные и длинные одежды, бритые брови, грим, чернение зубов – атрибуты внешности придворных дам. Однако требования динамичной эпохи требовали совсем другого образа – подвижного и воинственного.

Чтобы не вызывать у иностранцев насмешек и недоумений, чтобы сами японцы видели в императоре не пассивное, а активное начало, политтехнологи Мэйдзи посоветовали ему резко изменить свой облик. Этапы этих изменений хорошо видны на тех немногих фотографиях, на которых запечатлен император.

Здесь уместно напомнить, что на изображения императоров традиционно налагался запрет. Как и во многих других культурных традициях, император считался в Японии "живым [синтоистским] богом" (икигами). Поскольку в синто практически отсутствуют антропоморфные изображения божеств, то и императоров тоже не было принято изображать – точно так же, как и нельзя было на них смотреть.

Однако теперь, с выходом императора на свет, старые запреты стали постепенно смягчаться. Но традиционное обличье императора мало подходило для того, чтобы внушать европейцам чувство уважения и трепета. Юное безусое лицо императора Мэйдзи с подбритыми и подрисованными бровями производило впечатление "женственности". Ниспадающие одежды, ботинки "на платформе", длинные волосы, забранные в нечто, напоминающее пучок, не могли никого устрашить. В этом легко убедиться, взглянув на фотографию монарха, сделанную в 1872 г. придворным фотографом Утида Куити. Эта фотография была сделана по специальной просьбе миссии во главе с Ивакура Томоми, которая в это время находилась за границей: нужно было чем-то отвечать на полученные в подарок портреты американских государственных деятелей и европейских монархов.

Однако заместитель главы миссии Окубо Тосимити был настолько разочарован полученным изображением, что не решился дарить его. Придворные одеяния императора производили на всех впечатление несоответствия нынешнему "мужественному" времени. Еще в указе 1871 г., предназначенном для внутридворцового употребления, так и говорилось: традиционные придворные одежды, основой для которых послужили одеяния придворных танского Китая, "производят впечатление слабости". Теперь же император Мэйдзи пытался убедить своих подданных, что в глубокой древности император был верховным главнокомандующим, а потому и в нынешние времена ему следует выглядеть по-другому. Уместно заметить, что и в древности японский император никогда главнокомандующим не был. Ему скорее были свойственны жреческие, церемониальные функции. Однако "требование момента" оказалось сильнее исторических фактов.



Император Мейдзи в традиционном наряде

И вот в 1873 г. император Мэйдзи стал носить короткую прическу с пробором, отрастил усы, бородку и “настоящие” брови. Иностранцы находили, что облик Мэйдзи изменился к лучшему – растительность на лице скрывала чересчур выдававшийся вперед подбородок. Теперь император стал появляться на людях почти исключительно в придуманной специально для него военной форме европейского образца, часто верхом. За период с 1877 по 1888 г. сохранилась 51 цветная гравюра с изображениями Мэйдзи. На 47 из них он одет в военную форму. По свидетельству современников, носил Мэйдзи и сюртук, но этот его образ не казался художникам таким импозантным. При этом в домашнем обиходе и при отправлении синтоистских ритуалов Мэйдзи по-прежнему пользовался японской одеждой.

Сделанный 8 октября 1873 г. Утида Куити фотографический портрет Мэйдзи разительно отличается от изображения годичной давности. Военный мундир, сабля и лежащая рядом треуголка призваны подчеркнуть его "мужской", воинский образ. К этому времени Мэйдзи перестал краситься и чернить зубы. Растительность на лице лишний раз подчеркивала то, что ее обладатель – создание необычайное. Ведь в традиционной Японии усы и борода считались привилегией мудрых стариков. Следует добавить, что Утида сделал более 70 фотографий императора, но судьба остальных неизвестна. Скорее всего, они были уничтожены – Японии полагался только один император, и у него должно быть только одно каноническое изображение. До создания "настоящей" империи было еще далеко, но нелюбовь империи к многообразию уже начинала ощущаться.

Эта фотография может действительно считаться эпохальным событием в японской истории. Дело в том, что в традиционной дальневосточной политической философии противопоставление "военного" и "гражданского" выявлено чрезвычайно резко. При этом "гражданское" считается выше "военного", а положение гражданских чиновников – выше и почетнее положения военных. Отсюда происходит и слегка закамуфлированный, но такой явственный комплекс неполноценности всех служителей сёгуната. Ведь считалось, что идеальный государь управляет, не прибегая к силе, а когда он обращается к оружию, это является доказательством его некомпетентности и бессилия. Поэтому-то военный мундир Мэйдзи, его позиционирование в качестве военного лидера означало глубочайший переворот в сознании. Как это ни парадоксально, именно с крахом сёгуната его скрытые чаяния наконец-то стали явью: отныне военные занятия стали не менее почетны, чем гражданские, а роль военных во внешней политике и реальном управлении будет увеличиваться все последующие десятилетия – вплоть до краха Японии во Второй мировой войне.

Однако не стоит думать, что фотография Мэйдзи стала украшать дом каждого японца. Да, ее дарили знатным иностранцам и членам монаршеских семей Европы, ее вручали местным высокопоставленным чиновникам, которые утверждались в должности императорским указом. Но вот на прошение жаловать фотографический портрет мелким чиновникам было сказано решительное "нет". Продажа фотографии также была запрещена.

В Европе в это время наибольшим спросом пользовались фотографии монархов и актеров, что, безусловно, свидетельствует о схожести их профессий. В самой Японии фотографии европейских монархов и членов их семей также продавались в десятках тысяч экземпляров. Хотя в Японии изображения актеров на гравюрах и фотографиях тоже пользовались огромной популярностью, фотография Мэйдзи была выведена из торгового оборота. Тоталитарная идея "чем больше, тем лучше" еще не овладела умами.

Иными словами: обладание фотографией императора осознавалось как привилегия, с помощью его портрета обозначалось социальное положение ее владельца и высчитывалась та дистанция, которая отделяла этого человека от монарха. А привилегия не продается. Суть привилегии состоит именно в том, что ею не могут воспользоваться все. Вот почему не получило одобрения предложение поместить изображение монарха на денежные купюры – вполне обычная практика для тогдашней Европы. В результате на



Император Мейдзи в военной форме

японских деньгах того времени можно было увидеть многих политических деятелей глубокой древности, но самих императоров – никогда. Точно так же обстояло дело и с почтовыми марками – еще одним средством массовой коммуникации, с помощью которого населению прививаются "правильные" мысли. Помимо соображения о социальной дистанции изображения на марках и деньгах считались недопустимыми, поскольку до императора нельзя было касаться руками (это вызывало множество проблем для врачей и портных императора).

Фотографию Мэйдзи начали жаловать управлениям вновь учрежденных префектур в 1873 г. по их специальной просьбе. Первым был губернатор Нара, который заявил: фотография нужна ему затем, чтобы местные жители могли лицезреть императора во время праздников. В конце этого года фотографии Мэйдзи (размером 45 на 30 см) разослали уже во все префектуры. С 1880 г. их стали рассылать по армейским частям. Это должно было еще раз подчеркнуть мысль, что император является главнокомандующим.



Портрет Мейдзи

Второй и последний официальный портрет Мэйдзи был создан в 1888 г. За время, которое прошло с 1873 г., император не фотографировался ни разу. В подарочном фонде министерства двора находилась только фотография 1873 г. И министр двора Хидзиката Хисамото испытывал большие неудобства, вручая эту фотографию знатным особам – ведь облик нынешнего Мэйдзи сильно отличался от изображенного на фотографии молодого человека. И вот в 1888 г. состоявший на службе японского монетного двора итальянец Эдуардо Киоссоне получил указание сделать черновые наброски императора. Что и было осуществлено 14 января. При этом художник спрятался за перегородкой, исподтишка наблюдая за тем, как обедает император.

Основываясь на своих эскизах, Киоссоне нарисовал затем “настоящий” портрет сидящего Мэйдзи. Потом Маруки Тосихару сфотографировал картину, которая и стала распространяться по всей стране. Причем все японцы были уверены, что перед ними фотография “настоящего” Мэйдзи, а не фотография его портрета.

Создатели этого комбинированного портрета постарались придать императору возможно больше мужественности. Теперь он сидел не полуразвалившись, а прямо, занимая все пространство картины, а не ее часть, руки нынешнего Мэйдзи выражают готовность к решительным действиям, а не покойно соединены вместе, как то было в 1873 г. Ну и, разумеется, его грудь украшали ордена.

Нация испытывала глубочайшее почтение, взирая на портрет своего лидера вплоть до его кончины, последовавшей в 1912 г. Император старел, но его облик для обитателей страны оставался прежним. Его образ был уже запечатлен, а портретное сходство не интересовало его. Время меняет только людей, над богами же время не властно.

В 1890 г. наступил новый этап в превращении изображения Мэйдзи в общенациональный символ. Если раньше лицезрение портрета императора было уделом немногих избранных, то теперь их круг решительно расширился. Особенно следует отметить школы, где портреты Мэйдзи и его супруги Харуко стали появляться в октябре 1890 г. Акт отправки портрета называли "гохацурэн" – "отправка государева поезда", а приемка его – "тякугё" ("прибытие императора"). То есть портрет служил полноценной заменой самому Мэйдзи. Встреча портрета сопровождалась исполнением государственного гимна. Портрету поклонялись, словно иконе. Ему совершали приношения – точно такие же, как синтоистским божествам и буддам в "настоящих" святилищах и храмах. Теперь по государственным праздникам (Новый год, 11 февраля – день интронизации мифического первоимператора Дзимму, день рождения самого Мэйдзи) ученики и преподаватели могли увидеть монарха, но и монарх "видел" их насквозь, не дозволяя появления грешных антигосударственных поступков и мыслей. Видя портрет императора, его подданные кричали здравицу "банзай!" (буквально "десять тысяч лет!"), желая монарху долгого и благополучного правления.

С этого времени наличие портрета в государственных учреждениях стало восприниматься как норма, а отсутствие его – как наказание. Показательно, что распространение портрета в школах началось с самых лучших, "образцовых" учебных заведений. Тогда не столь благополучные школы стали закупать цветные гравюры с изображением Мэйдзи. Хотя эти гравюры и прошли цензуру, все-таки они сильно отличались от "канонического" изображения. Поэтому таким школам разрешили иметь фотографию императора, но фотокопирование осуществлялось за счет самой школы. К 1897 г. во всех японских школах портрет уже был. На торжественных собраниях директоры зачитывали перед портретом рескрипт об образовании. Учителя и ученики с почтением взирали на портрет, от которого исходили полные китаизмов и малопонятные на слух слова указа.

В отличие от Европы фотографию императора, точно так же, как и храмовую синтоистскую святыню (синтай – "тело божества"), нельзя было видеть каждый день. Она хранилась запертой на ключ в особой комнате. Школы того времени были обычно двухэтажными, комната с портретом размещалась на втором этаже – чтобы никто не мог смотреть на монарха с супругой "свысока". Это доставляло множество неудобств. Так, например, в случае пожара следовало непременно спасти фотографию, и зафиксировано несколько случаев, когда директор или же учитель погибал в пламени.

Поэтому возле здания школы стали строить специальное небольшое здание, которое выполняло роль синтоистского святилища. Фотография предъявлялась персоналу школы и ученикам только во время государственных праздников, точно так же, как храмовая святыня (синтай) – общине верующих только во время синтоистских ритуалов. И хранилась фотография в особом ящичке, напоминавшем футляр для синтай. Пройти мимо "реликвария" и не поклониться ему считалось недопустимым. Изображения императора обладали такой сверхъестественной идеологической значимостью, что директор отдавал грабителям все свои деньги, если они угрожали уничтожить портрет[4].

ПЕРЕЕЗД МЭЙДЗИ В ТОКИО И ДРУГИЕ ПУТЕШЕСТВИЯ

Начиная с 1868 г. Мэйдзи стал выходить из тени на свет, "засветился", теперь его регулярно видели иностранцы, которым он довольно охотно давал аудиенции. Но это право – видеть императора – нужно было дать не только иностранцам, но и подданным. Страна должна была знать и лицезреть, вокруг кого ей объединяться. Однако Киото с его вековыми обычаями и установлениями мало подходил для нововведений – сопротивление аристократической среды было слишком велико. Было принято решение о том, что Мэйдзи должен переехать из Киото в Эдо и что именно этот город, переименованный в Токио, должен стать новой столицей. Один из основных идеологов нового режима, Окубо Тосимити, в своем обращении ко двору от 16 февраля 1868 г. писал, что до сегодняшнего дня император пребывал за "драгоценными занавесками" и только несколько придворных могли видеть его, это отдаляло "верхи от низов", так что он не мог выполнить свое предназначение в качестве "отца и матери для людей", и только перенос столицы мог изменить положение[5].

Указ о провозглашении "Столицы Востока" (Токио) датируется 3 сентября 1868 г. В нем, в частности, говорилось: "Поскольку Эдо является крупнейшим городом в восточных провинциях, а также тем местом, в котором отовсюду собираются люди, он является наиболее подходящим местом для того, чтобы управлять оттуда". Таким образом, было ясно заявлено, что императору следует находиться там, где царит многолюдство. Ибо задача заключалась в том, чтобы его видело как можно больше подданных. При этом никакого указа об утрате Киото столичных функций не последовало. Наоборот, в нем утверждалось, что император будет совершать частые поездки из одного города в другой, чтобы иметь возможность выслушивать мнения людей[6].

Эти слова указа хорошо свидетельствуют о планах политической элиты. Она желала, чтобы Мэйдзи вышел из тени, встречался с людьми, сделался зримым символом власти, сократил дистанцию между правителями и управляемыми. Но в то же самое время принятый к исполнению проект отнюдь не предполагал, что император будет править страной. Действительно, трудно себе представить, как кочующий между двумя столицами император в условиях отсутствия телефона, телеграфа и даже железной дороги сможет получать необходимую информацию и принимать решения.

Японский император по крайней мере с VIII в. всегда позиционировался как "слушающий" и "говорящий". Он слушал придворных сановников и "говорил" перед ними, что принимало форму указов, но он был обязан постоянно находиться в сакральном центре – своем дворце. Но теперь Мэйдзи отказался от вековых традиций. Ибо в условиях малой развитости средств массовой коммуникации главным способом объявить подданным о своем существовании было их посещение. В Японии традиционно отсутствовало представление о "публичности" политики и потому там не было городских площадей, где бы можно было лицезреть монарха (сёгуна) или же услышать его обращение к своему народу. А потому теперь императору следовало двинуться "в народ". Дороги с выстроившимся вдоль них людьми и паланкин с находящимся внутри него императором становятся в первой половине правления Мэйдзи символом единения императора со страной. Теперь император должен был предъявить себя не только с помощью слов своих письменных указов, но и телесно, чтобы все могли увидеть, от чьего лица адресуются им указы, которые они обязаны исполнять.

6 ноября 1868 г., в 8 часов утра Мэйдзи погрузился в паланкин. Его сопровождало 3300 человек, включая многих представителей высшей политической элиты. В поездку Мэйдзи захватил один из символов своего императорского достоинства – священное зеркало. Жители Киото склонялись в поклонах при виде императорского паланкина. Они хлопали в ладоши – точно так же, как они привыкли это делать в храмах и святилищах, желая обратить внимания божеств на свои беды.

Во время своего путешествия Мэйдзи по тракту Токайдо, связывавшему Киото и Токио, император отправлял посланцев, чтобы те совершили приношения в святилищах, которые попадались ему по дороге; позиционируя себя в качестве человеколюбивого правителя конфуцианского типа, он жертвовал деньги старикам, больным и инвалидам, родителюбивым чадам и чадолюбивым родителям, верным женам и слугам. По дороге в Токио Мэйдзи впервые в жизни наблюдал, как крестьяне жнут рис. В домах, мимо которых проезжал император, на вторых этажах было приказано заклеить окна бумагой, чтобы никто не мог увидеть Мэйдзи сверху. Ни один из императоров за всю японскую историю не совершал такого длительного путешествия. Мэйдзи впервые обозревал свою страну, о которой он знал только из книжек и докладов. Наблюдая за многокилометровой процессией (ширина дороги того времени составляла 4–5 м), его подданные тоже впервые в своей жизни видели своего монарха (его паланкин).

26 ноября Мэйдзи прибыл в Токио. Путешествие заняло 20 дней, процессия проделывала около 25 км в день. За въездом императора в бывший сёгунский замок наблюдали десятки тысяч людей.

20 января 1869 г. Мэйдзи отправился в обратный путь в Киото. На сей раз его сопровождали 2153 человека. Император вернулся в свой дворец Госё 5 февраля. Он спешил в Киото, чтобы принять участие в поминальной службе по своему отцу Комэй. Служба состоялась 8 февраля. Первое длительное путешествие Мэйдзи было закончено. Пройдя путь между Киото и Токио, император словно волшебной нитью соединил их, по дороге его паланкин видели сотни тысяч людей.

Уже 18 апреля Мэйдзи снова погрузился в паланкин и отправился в Токио. Помимо официальных лиц в его процессии находились 2000 самураев-добровольцев. Они просили императора не покидать Киото и не осквернять себя общением с иностранцами в Токио (в Киото их тогда не было). Поскольку уговорить Мэйдзи им не удалось, они тоже последовали за ним, желая защитить своего императора.

Очутившись в Токио, Мэйдзи отправил посланца в Киото, который доложил гробнице Комэй, что неотложные дела задерживают императора. Вдовствующей императрице было сказано: ей следует ожидать возвращения Мэйдзи не раньше, чем через несколько лет. С этого времени Токио фактически становится столицей страны.

Уже окончательно обосновавшись в Токио, в 1872 году Мэйдзи открыл серию поездок по стране. С упразднением княжеств и ликвидацией застав страна обрела новое пространство, которое предстояло сделать единым. Причем это объединение осуществлялось не только экономическими, социальными и информационными мерами, но и ритуальными средствами. Одним из них были поездки Мэйдзи по стране. Значительную часть первой половины своего правления император провел в дороге. Он предъявлял себя своим подданным, являя собой символ единства страны и реализуя свои "склеивающие" потенции.

16 июня было объявлено о первом таком путешествии. Мэйдзи предстояло посетить те юго-западные регионы, которые сыграли решающую роль в свержении сёгуната. В обосновании поездки говорилось: сёгунат в течение долгих лет не выпускал императора за пределы его дворца, но теперь он станет постоянно объезжать свою страну, чтобы узнать ее географию, климат, условия жизни своих подданных. Император сожалел, что есть еще такие места, где люди не имеют понятия о добросердечных планах государя, а это не может не помешать в шествовании по пути прогресса и просвещения. В подтексте этого заявления содержалось признание того печального факта, что еще далеко не все жители Японии знали, кто является их сюзереном. Нужно было показать всем, что император – фигура более важная, чем местный князь. Еще одним предназначением такого путешествия была демонстрация того, что Мэйдзи теперь свободен от прежних ограничений со стороны сёгуна.

Путешествие началось в 4 часа утра 28 июня. Мэйдзи покинул дворец верхом – невиданное новшество. Раньше в качестве средства передвижения он использовал исключительно паланкин. Он был одет в приталенный черный шерстяной мундир с крючками вместо пуговиц. На груди золотой нитью была вышита шестнадцатилепестковая хризантема (герб императорской фамилии), на спине – феникс (символ императорской власти). Брюки были с золотыми лампасами. На треуголке с поднятыми полями также красовался вышитый золотом феникс. Новый наряд казался настолько диким, что, когда император уже прибыл в Нагасаки, местный горожанин даже подал петицию с просьбой отказаться от европейской одежды.

Погрузившись на борт корабля вместе с более чем 70 сопровождающими, Мэйдзи направился в свое первое морское путешествие. Это тоже воспринималось как невиданное новшество, поскольку в случае крушения могли быть утрачены императорские регалии. А за них всегда боялись намного

больше, чем за жизнь самого императора. На борту корабля моряки встретили его в соответствии с европейскими флотскими традициями: духовой оркестр, подъем флага, 21 залп корабельных пушек.

Через два дня корабль бросил якорь в заливе Тоба, и Мэйдзи верхами отправился на поклонение в святилище Исэ, посвященное прародительнице императорского рода богине солнца Аматэрасу. Свита, одетая в европейское платье, шла пешком. Двое камергеров несли обернутые в красную материю ящички с мечом и магатамой (одна из священных регалий – полудрагоценный камень в форме запятой), с которыми Мэйдзи никогда не должен был расставаться. Люди, завидев процессию, падали на колени и трижды хлопали в ладоши – точно так же, как и во время поклонения божеству.

Следующим пунктом назначения была Осака. Японцы кричали "Банзай!", иностранцы снимали шляпы. Из Осака Мэйдзи отправился по реке в Киото, где он не был уже больше трех лет. Дома на улицах были украшены зажженными бумажными фонариками. По известиям от других поездок Мэйдзи можно предположить, что на этих белых фонариках было изображено красное солнце (национальный флаг) или же красные лепестки сакуры. Как утверждает хроника царствования императора "Мэйдзи тэнноки", не было ни одного человека, который бы не плакал от умиления, увидев в первый раз лицо своего повелителя[7]. Мэйдзи проезжал по улицам Киото уже поздно вечером. Трудно сказать, могли ли в действительности горожане разглядеть его лицо. Вполне вероятно также, что многие даже не смели отважиться сделать это. В народе было широко распространено убеждение, что если взглянуть на императора, то можно ослепнуть. Ведь он был потомком богини солнца.

В Киото Мэйдзи повидался со своими родственниками, поклонился гробнице своего отца Комэй, посетил выставку местной промышленности, две школы.

После посещения императором города Кагосима горожанам было разрешено осмотреть то здание, где он останавливался на ночлег. Люди занимали очередь перед рассветом, им раздавали амулеты – кусочки соломенной циновки, на которой молился Мэйдзи, иглы с веток криптомерии, которые украшали настил, где Мэйдзи отдыхал вечером. Из воспоминаний свидетелей более поздних путешествий Мэйдзи известно, что люди подбирали камушки с дороги, где проехал император. Они полагал, что эти камушки принесут богатый урожай и семейное благополучие. Словом, Мэйдзи был для людей настоящим живым богом, и власти всячески поддерживали в них это убеждение.

Это путешествие, точно так же, как и последующие выезды императора, назывались "дзюнко" или "гёко" ("благословение императорским путешествием"). В Китае времен Ханьской династии считалось, что пребывание в непосредственной близости от императора приносит людям счастье. Японский царедворец Фудзивара Нагаката (1140–1191) писал: "Считается, что куда бы ни отправлялся Сын Неба, он приносит с собой счастье". Правительство Мэйдзи взяло на вооружение этот тезис.

Второе путешествие удалось совершить только через четыре года после первого. Конечным пунктом значился г. Хакодатэ на Хоккайдо. Маршрут проходил по тем регионам, где сопротивление восстановлению император-

ской власти было наиболее сильным. Кроме того, следует иметь в виду, что северо-восток страны был одним из самых отсталых регионов, как экономически, так и культурно. А потому именно его обитатели особенно нуждались в напоминании о том, кто является их повелителем.

Обосновывая необходимость посещения Хоккайдо, главный министр Сандзё Санэтоми писал, что люди далеких регионов даже не знают о существовании императорского дома, а император не ведает, как живут и что чувствуют эти люди. А потому следует сделать так, чтобы они увидели друг друга. Таким образом, люди, ответственные за создание имиджа императора, еще раз подчеркивали необходимость визуального контакта между "верхом" и "низом".

Поездке предшествовала тщательная подготовка, местным властям от имени министра внутренних дел Окубо Тосимити были разосланы инструкции, как следует организовать встречу Мэйдзи. В частности, предписывалось преподносить географические карты тех местностей, по которым проезжает император. Это, разумеется, было глубоко символическим актом – преподнесение карты означало акт покорности, "передачу" управляемой территории под юрисдикцию сюзерена. Кроме того, были выработаны правила поведения населения. Предупреждалось, что нельзя приветствовать императора голыми и полураздетыми, при виде паланкина следовало снять головной убор, спешиться или выйти из экипажа, отойти к обочине, прижать руки к коленям и совершить низкий поклон.

Мэйдзи покинул Токио 2 июня 1876 г. Его сопровождали 230 человек. Результаты тщательной подготовки населения к встрече своего государя приносили свои плоды. Мэйдзи приказывал остановиться как раз там, где это было запланировано. Когда он решил посмотреть, как крестьяне сажают рисовую рассаду, его взору открылись копающиеся в грязи пейзане в своих лучших одеждах. При этом они еще распевали песни.

Песни и танцы вообще были обязательным пунктом программы. Император не упускал случая поприсутствовать на представлении. Последним аккордом в этой череде концертов были айны в Хакодатэ. Надо сказать, что такие выступления перед императором имели давнее происхождение. Еще в VIII в. прибывшие издалека подданные демонстрировали во дворце Нара свой фольклор. Эти выступления имели точно такое же символическое значение, что и преподнесение подарков: показать, что люди признают Мэйдзи своим государем[8]. Разница состояла в том, что тогда они являлись во дворец, а теперь сам император прибыл к ним. Император посещал государственные учреждения, промыслы, фабрики, школы. Лучшим ученикам он дарил словари и атласы.

21 июля корабль доставил Мэйдзи и его свиту из Хакодатэ в Иокогаму.

Все последующие путешествия Мэйдзи по стране проходили по похожему сценарию: он неспешно передвигался в паланкине, нанося визиты в местные органы власти, школы, больницы, на передовые предприятия. Интересно, что он всегда отправлялся в путь летом, в самый разгар полевых работ. Это объясняется тем, что он позиционировался как "живое синтоистское божество". А синтоистское божество покровительствует земледелию. Синтоистские святилища расположены, как правило, в горах. Считалось, что божество должно находиться там зимой, когда урожай уже собран и помощи

божества уже не требуется. С началом сельскохозяйственных работ символ божества помещали в паланкин (переносная модель храма) и несли на поле. Там, поближе к тому месту, к которому приковано основное внимание крестьянина, и должно было находиться божество. Процессии, в центре которых находился паланкин Мэйдзи, должны были производить впечатление явления божества, покровительствующего сельскохозяйственным работам и получению богатого урожая. Именно поэтому поездки Мэйдзи по стране совершались в разгар полевых работ, чтобы интенсифицировать ощущение встречи "настоящего" божества через привычное для крестьянина время ритуала.

Императору приходилось нелегко – поездки совершались в самое жаркое и душное время года. Записи официальной хроники "Мэйдзи тэнноки" пестрят сетованиями на немыслимую жару, которую мужественно переносил император, желая разделить это испытание со своими подданными. Именно этого требовали высшие, поистине божественные интересы, которые совпадали с интересами государственными. Мэйдзи позиционировался как высшее божество общенационального синтоистского пантеона. В воспоминаниях очевидцев встреча императорского экипажа неизменно предстает как настоящий синтоистский праздник – с употреблением сакэ и праздничной ритуальной пищи. Всюду, куда бы ни направился Мэйдзи, его встречали национальные флаги и традиционные бумажные фонарики с изображением того же красного солнца. Символы государства становились атрибутом религиозного празднества. Повсюду можно было увидеть и императорский герб – изображение 16-лепестковой хризантемы.

Мэйдзи совершил шесть длительных путешествий по стране (1872, 1876, 1878, 1880, 1881, 1885). За это время люди из самых разных концов страны хорошо запомнили, что у всех них – один и тот же повелитель, которого они слушаются и боготворят.

ДВОРЕЦ МЭЙДЗИ

После того как император объездил практически всю страну, настало время, чтобы обосноваться в собственном дворце. Раньше Мэйдзи совершал объезды страны – ритуал, направленный на то, чтобы "присвоить" страну и стать ее легитимным обладателем. Однако более "нормальной" ситуацией для японской "оседлой" модели управления следует признать постоянное нахождение монарха в сакральном центре – дворце, куда являются его подданные и гости со всего света. Движение должно было приобрести другой вектор.

После пожара 1872 г., когда сгорел замок сёгуна, в котором обосновался Мэйдзи, он перебрался во дворец Акасака, который официально именовался "временным". Раньше дворец был княжеской резиденцией и казался ныне слишком скромным для правителя страны, которая провозглашала себя "великой Японией". Мэйдзи прожил в нем 10 лет, строительство нового дворца откладывалось и откладывалось.

Официально называемой причиной отсрочки строительства нового дворца было традиционное для идеального конфуцианского правителя не-

желание возлагать на плечи трудового люда дополнительное бремя, однако это объяснение вряд ли можно признать исчерпывающим. Дело, конечно, не только в этом. В первое десятилетие реформ политтехнологи делали ставку на создание имиджа подвижного, мобильного и физически вездесущего правителя европейского типа. Теперь стала ощущаться недостаточность такой трактовки. Облику Мэйдзи следовало придать несколько больше статуарности, неподвижности, тяжести, веса. Этой-то задаче и должен был отвечать новый дворец.

12 февраля 1883 г. заместитель отдела строительства императорского дворца Сисидо Тамаки подал докладную записку, в которой, в частности, говорилось:

"Назначение императорского дворца отнюдь не ограничивается тем, что он является вместилищем священного тела императора. Дворец – это место, предназначенное для великих дел по управлению страной, люди – как здесь, так и за границей – должны взирать на него с чувством почтения и восхищения. Это место, где отправляются ритуалы для [процветания] Поднебесной. В последние годы к нам приезжает все большее число августейших особ и благородных людей из Европы и Америки, с каждым днем отношения становятся все более тесными. Дела в этом мире зависят от ритуала. Если говорить об управлении страной, то уже прошло то время, когда император мог править Поднебесной из крытой соломой хижины, в которую ведут земляные ступени"[9].

Среди политической элиты господствовали похожие настроения – с ростом имперского самосознания стране требовалась и соответствующая ему столица, в сердце которой находился бы грандиозный императорский дворец. При этом обращалось внимание на то, что во всех "настоящих" державах (будь то монархии или республики) такие архитектурные символы уже имелись. Было решено, что дворец должен быть построен к принятию конституции. Ее провозглашение намечалось на 1889 г.

В октябре 1888 г., менее чем за четыре месяца до принятия конституции, строительство императорского дворца было завершено. Комплекс состоял из 36 деревянных зданий, соединенных между собой крытыми галереями. В этом отношении дворец напоминал традиционную усадьбу средневекового аристократа. Новшеством были интерьеры. Помещения, находившиеся в западном крыле и предназначенные лично для Мэйдзи, были выполнены в чисто японском стиле. Там же находились и синтоистские святилища, где он осуществлял свои ритуальные функции. В апартаментах императора не было и электрического освещения. Эта часть дворца не предназначалась для посторонних глаз.

Однако интерьеры строений в восточном крыле, где проводились публичные церемонии, были устроены на европейский лад. Там не снимали обувь, полы были покрыты коврами, мебель закупалась в Германии. Мост, переброшенный через ров с водой, отделявший сложенные из камня стены дворцового комплекса от города, был построен в традициях немецкого ренессанса. Быстрый рост военной мощи Германии, несомненные успехи в конструировании немецкой нации убеждали японское правительство в том, что ему стоит следовать по пути, проложенному Германией.

Дворец был символом Японии, а мост, получивший название Нидзюбаси, стал символом дворца, поскольку, как и раньше, дворцовый комплекс представлял собой "запретный город", вход в который простолюдинам был

заказан. Люди, желавшие засвидетельствовать императору Мэйдзи свое почтение, дальше этого моста пройти не могли. Отсюда начинались дороги Японии – именно он был той нулевой точкой, от которой отсчитывалось расстояние от Токио до любой точки страны.

Дворец производил на всех посетителей самое благоприятное впечатление. В особенности это касается тронного зала. Немецкий врач Эрвин Бёльц, находившийся на службе в министерстве двора, отмечал, что ему не доводилось видеть в Европе более прекрасной залы. Корреспондент газеты "Japan Daily Mail" так описывал его:

"Тронный зал в императорском дворце представляет собой комнату, дышащую благородством; она выполнена в соответствии с японскими представлениями, но с элементами, заимствованными с Запада. Потолок – комбинация из картин, воплощающих в условной форме хризантему, павлонию и пион; цвета – насыщенные, но приглушенные, каждая картина заключена в глубокую лакированную рамку, углы которой отделаны тщательно гравированными листами позолоченной меди. Спускаясь по изогнутому карнизу, который украшен сходным образом пионами на красном фоне... потолок переходит на второй уровень, где те же самые мотивы повторяются в несколько более приглушенных тонах. Верхняя часть стен украшена тонкой кожей с неброской скромной отделкой... Трон, выполненный в красных и золотых тонах, расположен на невысоком помосте, а над ним, поддерживаемый двумя склоненными копьями, находится шелковый балдахин с прекрасно вытканными фиолетовыми изображениями императорского оружия, хризантем и павлоний на желто-соломенном фоне"[10].

Архитекторы дворцового комплекса позаботились и о предместьях дворца. Квартал, примыкавший к мосту Нидзюбаси, снесли. Теперь перед дворцом простиралась огромная площадь. Напомним, что в традиционном японском городе площадей не было, и публичные действа по необходимости принимали форму растянутых в пространстве процессий, чем и пользовался Мэйдзи во время своих путешествий. Теперь государство получило площадку, приспособленную для публичных церемоний европейского типа. Заполнявшие ее люди были японским народом. Император мог теперь видеть его, не совершая утомительных путешествий в тряском паланкине по дальним уголкам своей страны. Мобильный император, представлявший собой "движущийся Центр", приобрел постоянные пространственные характеристики. Японский народ по большим праздникам мог здесь теперь увидеть своего императора. Вместе с армейским плацем в Аояма и парком Уэно, где концентрировались культурные символы (находившиеся в ведении министерства двора Национальный музей, императорская академия, токийская музыкальная академия, академия искусств, императорская библиотека), дворцовая площадь стала главным местом, где осуществлялась символическая смычка между людьми со всех концов страны, которые становились народом Японии. На этих площадках, с этим народом общалась власть на вновь изобретенном национальном языке.

Официальный переезд в новый дворец состоялся 11 января. Помимо Мэйдзи с супругой, в процессии находились принцы крови, члены правительства и другие высокопоставленные лица. Вдоль дороги построили школьников, которые распевали национальный гимн под аккомпанемент военных оркестров. На площади перед дворцом огромная толпа встретила императора криками "Банзай!"

С переездом в новый дворец количество императорских выездов значительно сократилось. В первое десятилетие правления Мэйдзи покидал пре-

делы дворца в среднем 90,2 раза в год, в период с 1881 по 1890 г. – 69,2 раза. В последние два десятилетия эта цифра упала до 17,4 и 14,6 раз[11]. Это было вызвано не только естественными причинами – император старел и ему становилось труднее выбираться "из дома". Не менее (а может быть и более) важным являлся новый образ монарха: теперь он все больше позиционируется как неподвижный и статуарный, что находилось в полном соответствии с традиционными представлениями, каким надлежит быть правителю.

ЦЕРЕМОНИЯ ПРОВОЗГЛАШЕНИЯ КОНСТИТУЦИИ

Провозглашение конституции состоялось в новом дворце 11 февраля 1889 г. – знаменательный день, когда первоимператор Дзимму якобы взошел на трон. По логике вещей местом проведения церемонии следовало избрать здание парламента, но в результате был выбран именно дворец. Следовало еще раз подчеркнуть, что конституция – вовсе не результат общественного движения, она как бы упала с Небес, полномочным представителем которых и является Мэйдзи. Действа, связанные с провозглашением конституции, состояли из двух этапов – скрытого и явленного, священного и мирского.

Рано утром Мэйдзи в традиционном церемониальном облачении совершил в дворцовом синтоистском святилище (касидокоро) приношения душам предков, прося их сохранить древнее императорское правление и одновременно оказать поддержку новым законам и конституции. В месте действия присутствовали только непосредственные участники ритуала, и публика узнала о нем из публикаций газет, которые честно перечислили все ритуальные манипуляции, зафиксированные в программе ритуала. Для того чтобы сообщить богам о принятии конституции, посланцы императора и губернаторов отправились в святилища Исэ, Ясукуни и все остальные признанные государством синтоистские святилища (канкоку хэйся). Кроме того, посланцы "известили" захоронения императора Комэй и покойных деятелей Реставрации. Таким образом, сначала была получена священная санкция богов на введение конституции в действие.

Второй этап оказался публичным и более "современным". После окончания невидимого для подданных "сеанса связи" с богами и предками, настало время для коммуникации с людьми. В тронный зал были допущены не только представители политической элиты, но и корреспонденты 18 газет. Вот как Эрвин Бёльц описывает церемонию провозглашения конституции в Тронном зале.

"Перед императором, чуть левее от него, выстроились министры и высшие сановники. За ними стояли главные представители знати, среди которых я заметил Камэносукэ Токугава, который, если бы не реставрация [императорской власти], был бы сейчас сёгуном; там был еще принц (на самом деле князь. – *А.М.*) Симадзу из Сацума – единственный, у кого (несмотря на западную униформу) была прическа в японском стиле. Странное зрелище! Сразу слева от императора находился дипломатический корпус. Галерея вокруг залы была открыта для других высших чиновников и ряда иностранцев. За императрицей выстроились принцессы и придворные дамы. На императрице было европейское платье, розовое, со шлейфом. Два высших аристократа, находившиеся по обе стороны от трона, сделали шаг вперед; среди них был герцог Сандзё [Санэтомо], занимавший ранее должность канцлера (премьер-министра. – *А.М.*); оба держали в руках свиток. В руках Сандзё была конституция. У императора в

руках находился другой документ, он развернул его и громко зачел вслух. Это было решение добровольно даровать народу обещанную конституцию. Затем император передал хартию премьер-министру Курода [Киётака], который принял ее с глубоким поклоном. Затем император кивнул и покинул зал, за ним последовала императрица со свитой. Вся процедура заняла около десяти минут. На ее протяжении были слышны звуки салюта, всюду звонили колокола. Церемония была исполнена благородства и блеска. Единственное неудобство состояло в том, что стены тронного зала, представлявшего собой превосходное помещение, были окрашены в красный цвет, а потому там было темновато"[12].

После окончания церемонии в Тронном зале Мэйдзи следовало явить себя еще более широкому кругу подданных. В 13 час. 15 мин. императорский экипаж выехал из нового дворца и направился на плац в Аояма, где Мэйдзи устроил смотр войскам. Выстроившиеся вдоль дороги школьники и студенты кричали "Банзай!", распевали гимн и песню, посвященную основанию империи. Когда он проезжал мимо Российского посольства, хор православной миссии тоже пропел японский гимн и "Спаси, Господи, люди твоя". "Император и весь поезд засмотрелись на певчих – и неудивительно. – Четырехголосное пение все слышали впервой"[13]. Путь до плаца занял около двух часов. Тысячи и тысячи людей приветствовали императора Мэйдзи и дарованную им конституцию.

Молодая американская учительница Алиса Бэкон так описывала процессию:

"Первыми ехали верхом солдаты с золотыми галунами, которые обыкновенно выступают перед императорским экипажем; в руках они держали красно-белые флажки[14]. За ними следовали четыре или пять экипажей, в которых находились принцы и министры. Затем – новый отряд всадников, затем – самый шикарный экипаж, который я когда-либо видела. Его везли шесть лошадей, всех их вели под уздцы грумы, разодетые в великолепные ливреи, представлявшие собой сочетание черного, белого и золотого... В эту минуту все мы поклонились, так что я смогла увидеть только верх шляпы императрицы..."[15].

Для того чтобы этот день получше запомнился подданным, министерство двора организовало единократные денежные выплаты престарелым. В стране нашлись 277 597 человек в возрасте больше 80 лет, 14 013 – больше 90, и 167 – больше 100 лет. Во время своих поездок по стране Мэйдзи тоже раздавал деньги престарелым, но на подарок тогда могли рассчитывать только обитатели тех населенных пунктов, по которым проходил маршрут. Теперь же была создана общенациональная благотворительная сеть.

Мероприятия в центре сопровождались праздниками на местах. В школах, префектуральных офисах, в синтоистских святилищах и буддийских храмах проходили собрания, устраивались торжественные линейки, гуляния, салюты, представления. В парке Наканосима в Осака огромная толпа людей собралась перед временным алтарем, их взгляды были направлены в сторону востока, т.е. в сторону столицы и императорского дворца. Когда оркестр заиграл национальный гимн, люди поклонились в сторону дворца[16].

Многие воспринимали новые государственные праздники в рамках привычных представлений о религиозных празднествах – мацури. Одетые в традиционные одежды (харэги), они собирались в синтоистских святилищах, совершали богам приношения, поглощали праздничное сакэ и ритуальную пищу, наблюдали за схватками борцов сумо и священными танцами. Они украшали свои дома бумажными фонариками, побегами бамбука (символ стойкости) и ветками сосны (символ долголетия). Перед лавками и магазинами

торговцы выставляли переносной синтоистский алтарь. Однако теперь на него стали часто помещать не написанное на полоске бумаги имя божества, а портрет императора Мэйдзи и его супруги.

Хотя торжества по случаю провозглашения конституции были грандиозными, уже цитированный Эрвин Бёльц отмечал, что люди не имели никакого понятия, **что** написано в этой самой конституции[17]. Многие полагали, что Кэмпо (конституция) – это всего лишь имя какого-то божества[18]. Однако это незнание не отменяет громадной значимости дня провозглашения конституции в плане введения в широчайший оборот новой символики – портретов Мэйдзи и Харуко, национального флага, фонариков с изображением солнца, гимна. Будучи использованы в атмосфере традиционного синтоистского праздника, эта символика через какое-то время тоже стала восприниматься как традиционная[19]. В любом случае день провозглашения конституции настолько врезался в память, что впоследствии многие японцы делили время на "до" и "после" принятия конституции. "Моя мать умерла через год после обнародования конституции", – говорит один из героев Нацумэ Сосэки[20].

СЕРЕБРЯНАЯ СВАДЬБА МЭЙДЗИ

На 9 марта 1894 г. были намечены торжества по поводу серебряной свадьбы между Мэйдзи и Харуко. Разумеется, в традиционной Японии таких празднеств никогда не проводили. В условиях полигамного брака японских правителей (Мэйдзи был последним императором, во дворце которого содержался гарем) такая идея вряд ли могла придти кому-нибудь в голову. Она была напрямую подсказана европейскими придворными обыкновениями.

Японская политическая элита расценивала серебряную свадьбу как еще одну возможность напомнить подданным Мэйдзи про его существование. Этот день был объявлен выходным, людям рекомендовалось вывешивать перед своими домами национальные флаги. Важным доводом в пользу праздника было желание политической элиты "быть, как все", т.е. походить на европейские монархии. Но, наверное, не эти соображения следует считать главными. Дело в том, что в это время все большую силу набирала свойственная тоталитарным режимам идея о том, что государство – это большая семья. А семья, естественно, должна быть крепкой, все ее члены должны быть верны друг другу. Именно этому учили на уроках морали в школе. Учителя повторяли слова учебника: все семьи Японии – это ответвления семьи императора, для всех подданных император является отцом, а императрица – матерью.

Однако в реальности брачные нравы в Японии времени Мэйдзи не отличались строгостью. Из трех браков один заканчивался разводом. А в Токио дела обстояли еще хуже. В это время в Японии еще не существовало обязательной регистрации браков и разводов (она была введена только в 1898 г.), так что приведенная цифра весьма приблизительна. Но совершенно понятно: японская семья была весьма далека от идеала моногамии, люди сходились и расходились, наличие любовницы не считалось обществом чем-то предосудительным. Христианские проповедники пользовались беспокойст-

вом родителей, которые желали своим детям (в особенности это касается дочерей) "крепкой семьи". Так, отец Николай записал в своем дневнике об одном из православных прихожан: "Хочет Моисей выдать сию Юлию (свою дочь. – *А.М.*) за служащего Церкви, ибо за язычника де опасно; брак языческий ненадежный. Я сказал, что может поместить ее в нашей женской школе, где научится отлично вере, пению церковному и узнает церковные обычаи; вероятно, не засидится, – из себя красивая и, видимо, умная, – выдадим замуж за катихизатора"[21].

В части создания крепкой моногамной семьи интересы христианских проповедников и государства полностью совпадали. Государство – это единая семья, утверждали официальные идеологи. И в отношениях к государству подданные обязаны исходить из идеала вечной верности. Государство должно быть моногамным. А потому главной супружеской паре Японии следует продемонстрировать пример нерушимости брачных уз. Архитекторы японской нации использовали любую возможность для того, чтобы еще и еще раз применить метафору единения. На сей раз единения семейного.

Подготовка к празднествам велась масштабная. Достаточно сказать, что к юбилею было выпущено 15 млн почтовых марок, которые оказались первыми юбилейными марками в японской истории. На марках изображены шестнадцатилепестковая хризантема и пара журавлей, символизирующих долгую и счастливую жизнь супругов. Эти же изображения выгравированы и на памятной медали.

Праздник проводился по той же самой схеме, что и провозглашение конституции: скрытое от людских глаз моление божествам – утром, поздравления сановников и иностранных дипломатов – в полдень, затем объезд войск и парад на плацу в Аояма, торжественный банкет – вечером.

По улицам выстроились подданные Мэйдзи – жители Токио и других городов и сел, на дворцовой площади – освобожденные от занятий студенты императорского университета и представители других организаций и институтов, прибывших в столицу со всех концов страны. К этому времени общая протяженность линий железной дороги составляла уже около 3,5 тыс. км. Наплыв иногородних был настолько велик, что железнодорожная компания Japan Railway Company была вынуждена перевозить пассажиров в товарных вагонах.

ЯПОНО-КИТАЙСКАЯ ВОЙНА

Весь имидж Мэйдзи свидетельствовал о том, что его основным делом является дело военное. Начиная с 1872 г. присутствие на военных маневрах и парадах становится одной из основных его обязанностей. Однако только японо-китайская война 1894–1895 гг. предоставила возможность перевести его функцию покровителя армии в роль триумфатора. Эту войну можно назвать исторической в деле формирования национальной идентификации. Если раньше можно было говорить о формирующейся нации, то теперь речь шла о неприкрытом национализме.

Сам Мэйдзи почти всю войну провел не в Токио, а в Хиросиме, откуда транспортные суда доставляли солдат на поле боя. И только 30 мая 1895 г.,

уже после подписания Симоносэкского мирного договора, Мэйдзи возвратился в Токио. Это был настоящий триумф – со станции Синбаси он проехал через весь город, улицы которого были заполнены ликующим народом и школьниками. Женские школы мобилизованы не были. Повсюду виднелись национальные флаги и праздничные бумажные фонарики. Завидев экипаж, люди кричали: "Да здравствует император! Да здравствует империя!" Мэйдзи проехал под самой большой триумфальной аркой, возведенной к его прибытию. Для ее сооружения тысяче рабочих пришлось расширить улицу Сайвайтё. Высота арки составила более 30 м. Харуко вернулась из Хиросимы отдельно от супруга на следующий день – по всей вероятности для того, чтобы зрелище было бы более продолжительным. На сей раз на улицах построились школьницы. Мэйдзи был отцом всем мальчикам страны, Харуко – матерью девочкам.

30 мая Носаки Сокэдзюро, житель далекой префектуры Фукусима, попал в полицейский участок. Собираясь поприветствовать своего императора, он с раннего утра занял место на дворцовой площади. Когда Мэйдзи проезжал мимо него, Носаки прокричал "Банзай!", достал из кармана несколько обернутых в белую бумагу монет и бросил их в сторону экипажа. Затем он похлопал в ладоши и поклонился. Бдительные полицейские немедленно схватили его, решив, что он хотел таким образом оскорбить монарха. Однако вскоре Носаки пришлось отпустить: выяснилось, что он действовал из самых лучших побуждений. Как и предписывала официальная пропаганда, он считал императора божеством. Согласно же японским обыкновениям, божеству при посещении святилища или храма следует оставить денежное пожертвование (сайсэн), что он и сделал[22].

Носаки действовал не только в соответствии с личными представлениями о божественном. Так, в неурожайный 1787 г. десятки тысяч людей ежедневно приходили к императорскому дворцу Госё. Они оставляли у дворца написанные на бумаге молитвы, в которые были завернуты деньги. За день собиралась весьма значительная сумма в 40 кан.[23] И ни у кого тогда такое поведение не вызывало удивления – за заказанную "работу" следовало заплатить. Однако за прошедшее столетие официальные представления об императоре изменились радикально. Теперь только он мог рассматриваться как источник денег, только он мог жаловать их своим подданным. Им же делать это запрещалось. Разумеется, от этой конструкции веет лукавством – ведь подданные платили налоги, и именно благодаря им Мэйдзи мог заниматься благотворительностью.

Впрочем, такая мысль, похоже, никому не приходила в голову. Идея о том, что народ содержит своих правителей, а не наоборот, является достоянием демократического общества. Несмотря на наличие конституции, Япония того времени представляла собой страну, которая считала, что ею правит то ли полубог, то ли получеловек.

С окончанием японо-китайской войны Япония наконец-то ощутила, что она стала по-настоящему "цивилизованной" – вегетарианец превратился в хищника, огромный Китай был повержен. Китай, который начиная с VII столетия в течение стольких веков служил для японцев образцом для подражания и источником мудрости. Теперь в Японии стали раздаваться голоса, что именно она является настоящим наследником великого китайско-

го прошлого. Впервые в истории не Япония училась у Китая – теперь в Японию потянулись китайцы, желавшие усвоить опыт модернизации островной страны, которую Китай всегда считал "варварской".

Япония и раньше официально именовалась империей, но теперь она стала империей "настоящей". Мэйдзи и раньше именовался императором, но теперь его титул начал внушать трепет не только внутри страны.

ЯПОНО-РУССКАЯ ВОЙНА

Японо-русская война принесла Японии победу над мощной европейской державой.

Ко дню грандиозного парада победы, который состоялся 30 апреля 1905 г., дворцовая площадь прошла реконструкцию: сооружены дополнительные ворота (раньше их было трое, теперь четверо), проложены два проспекта победы, ведшие к императорскому дворцу. Кроме того, у двух ворот были построены гигантские триумфальные арки. Перед самым дворцом расположилась грандиозная экспозиция захваченных у русской армии трофеев: 70 тыс. винтовок, 450 орудий, сабли, пики, амуниция. Выехав из дворца на площадь, император направился в экипаже на плац в Аояма, где его ожидало более 30 тыс. солдат и офицеров из 17 дивизий, выстроившихся в три шеренги общей длиной в 15 км 700 м. Их объезд на экипаже продолжался более часа. Императора сопровождали принцы и принцессы, высшие офицеры, британский военный атташе, корейский принц.

После объезда войск император стал наблюдать их марш, который занял еще один час. Более 50 тыс. людей наблюдали вместе с Мэйдзи за парадом. Как только император покинул плац, войска двинулись в направлении дворцовой площади. Последний солдат достиг ее только в семь часов вечера. Токийские улицы были по-прежнему узки. В токийском святилище Ясукуни, где почитались души погибших за родину и Мэйдзи, освятили 30 тыс. новых поминальных табличек[24].

Уже 6 мая министерство связи выпустило 100 тыс. наборов памятных открыток, посвященных празднованию победы над Россией. На них были представлены: военно-морские торжества 23 октября 1905 г., объезд войск в Аояма 30 апреля 1906 г., святилища Исэ и Ясукуни. С этого времени открытки превращаются в мощное средство внедрения официальных ценностей в сознание простых японцев. Благодаря почте портреты военных героев и священные для империи места (мост Нидзюбаси, дворцовая площадь, главные святилища и т.д.) также становились обозримыми для всех тех, кто не мог увидеть их лично.

Ликование по поводу победы было почти всеобщим. Журналисты, подавляющее большинство которых власть держала на коротком поводке, захлебывались от малоудобоваримой смеси патриотизма и восторга. Мало того, что Япония победила Россию. Это была вообще первая победа азиатской страны над европейской! Победа Японии над христианством. Пожалуй, это был рубежный момент в отношении Японии к христианству. Если боги синто сумели одолеть христианского Творца, то какой смысл возносить ему молитвы?

Но все-таки находились люди, которые отдавали себе отчет в том, что не все идет так, как надо. Как это ни странно на первый взгляд, среди них был и победоносец – адмирал Ноги. В день своего триумфального возвращения в Токио с поля боя он неожиданно доложил императору, что хотел бы вспороть себе живот – слишком много людей он положил при осаде Порт-Артура. Там же погибли и два его сына. В своем стихотворении на китайском языке Ноги совсем не по-военному горевал о потерянных жизнях:

Государево миллионное войско повергло наглого врага.
Осада крепости и битва в поле воздвигли гору трупов.
Сгораю со стыда, как взгляну в глаза старым родителям?
В день песен победных сколько людей вернется домой?

Ноги просил у императора разрешения умереть. Однако в обществе, которое полностью отождествляет себя с государством, которое, в свою очередь, полностью отождествляет себя со своим государем, никто не волен распоряжаться своей жизнью самостоятельно. В ответ на нижайшую просьбу верноподданного Мэйдзи сказал, что сейчас для самоубийства – неподходящее время, но если тот действительно исполнен такой решимости, то пускай уж он сделает себе харакири после смерти самого императора.

СМЕРТЬ МЭЙДЗИ

Как это обычно бывает в обществах, символическим центром которого является одна личность, известие о смерти императора Мэйдзи вызвало среди населения шок. О полной растерянности свидетельствуют слова некоего студента, о которых сообщил репортер газеты "Токё асахи" 31 июля: "Эпоха Мэйдзи закончилась. До сих пор все мы гордились тем, что мы – мужчины и женщины – люди нового времени. Теперь же мы перестали быть новыми людьми, теперь наша судьба ничем не отличается от людей прошлых времен". Даже писатель Токутоми Рока, известный своими независимыми взглядами и малым уважением к официальным ценностям, писал в сборнике "Мимидзу-но тавагото" ("Бормотанье земляного червячка"), что он жил с ощущением того, что годы девиза Мэйдзи, с провозглашением которого он родился, никогда не кончатся. «Я привык к мысли о том, что годы Мэйдзи – это мои годы; быть ровесником Мэйдзи было для меня и счастьем, и стыдом. Смерть его величества закрыла книгу истории периода Мэйдзи. И когда название "Мэйдзи" сменилось на "Тайсё", я ощутил себя так, как если бы отрезали часть моей жизни. У меня было такое чувство, что император Мэйдзи унес с собой половину моей жизни»[25].

Со дня смерти до 13 сентября тело императора находилось во дворце, придворные дамы по-прежнему приносили ему пищу, родственники молились возле гроба, синтоистские жрецы проводили различные ритуалы, призванные обеспечить успешный переход "коллективной августейшей души", т.е. власти, от старого императора к новому. Этот достаточно длительный период имел давнюю традицию. В древней Японии между смертью правителя и его похоронами могло проходить даже несколько лет. В то время, однако, не существовало жесткого порядка престолонаследования, и потому время нахождения покойного правителя во "временной усыпальнице" (могарино мия) использовалось для того, чтобы определить наследника. Сейчас

вопрос о престолонаследнике не вставал – им стал единственный выживший сын Мэйдзи – Тайсё. Время до похорон было использовано прежде всего для подготовки "народа" к грандиозному действу, которым и стали похороны императора. Люди должны были проникнуться важностью события, газеты призывали их отказаться от развлечений и беспутства, восхваляли прижизненные заслуги Мэйдзи.

Публичные церемонии начались 13 сентября. В 8 час. вечера траурный поезд, состоявший из 20 тыс. людей (почетный караул, принцы и принцессы, чиновники), покинул дворец и направился к Траурному павильону, сооруженному на плацу Аояма. Вдоль улиц выстроилось 24 тыс. солдат. Звенели колокола буддийских храмов, военные устроили императору прощальную канонаду. Улицы были посыпаны белым песком, перед домами горели белые траурные фонари.

От "обычных" выездов императора траурную процессию отличало то, что множество ее участников были облачены в традиционные придворные одежды. В их руках были древние барабаны, гонги, луки, копья, стяги с изображением солнца и луны (древние символы императора), ветками священного синтоистского дерева – сакаки. Тело Мэйдзи находилось в покрытой черным лаком повозке древнего образца, которую везли пять волов. Таким образом, в отличие от прижизненных выездов "позднего" Мэйдзи (совершались в экипаже), призванных показать "современный" характер власти, похоронная процессия должна была продемонстрировать преемственность времен. Траурный павильон представлял собой деревянное сооружение, напоминающее синтоистское святилище. Как и во всяком святилище, вход в него обозначался священными воротами – тории.

Авторы погребального обряда из министерства двора постарались сделать так, чтобы в погребальных церемониях ничто не напоминало об "иноземном" буддизме. На похоронах Комэй, отца Мэйдзи, еще читались буддийские сутры, однако теперь их место заняли синтоистские молитвословия – норито. Хотя ритуальные манипуляции синтоистских жрецов должны были произвести впечатление, что эти ритуалы являются чрезвычайно древними, на самом деле они были изобретены только что – ведь с приходом буддизма в VII в. местные похоронные обряды были забыты. Однако элементы ритуала, его аксессуары действительно были традиционными, что и производило впечатление древности самого ритуала.

Той же самой цели – обеспечить преемственность времен – служило и место захоронения Мэйдзи. Памятуя о российском примере, когда с основанием Петербурга Москва не утеряла части своих прежних ритуальных функций (церемония интронизации по-прежнему проводилась в Москве), японская элита сделала то же самое с Киото.

Из Траурного павильона, где Тайсё прочел текст, перечисляющий заслуги отца, на следующий день повозку с телом Мэйдзи доставили на вокзал, откуда поезд направился в Киото. В составе было семь вагонов. Гроб с телом Мэйдзи находился в самой середине этого скорбного состава, который по пути в Киото останавливался на каждой крупной станции, чтобы местные жители могли переломиться в поклоне перед покойным императором.

Участники траурной процессии в Киото были также облачены в традиционные одеяния. Тело Мэйдзи было помещено в специальный погребаль-

ный паланкин (сокарэн), который несли 52 человека. Рядом находилась еще одна смена носильщиков. Вечером процессия направилась в район Фусими-Момояма, где и были проведены заключительные погребальные ритуалы. Они продолжались всю ночь. Гроб поставили в каменный саркофаг – тело, согласно синтоистскому обычаю, предали земле. Устроители похорон соблюли и еще один древний добуддийский обычай – поставили на могиле глиняные статуэтки – ханива. В древности тысячи таких статуэток окружали курган, в котором покоился правитель или аристократ. На сей раз статуэток было всего четыре. Это были защитники, оберегающие покойного императора от всей нечисти четырех сторон света. Почитание именно этих богов было предписано императору новогодним ритуалом.

Траурный павильон в Токио был открыт для обозрения с 18 сентября по 6 ноября. Помимо погребальной повозки там были выставлены аксессуары погребального обряда – барабаны, гонги, стяги и т.д. Место захоронения в Киото также было открыто для публики до 3 ноября. В качестве главного экспоната выступал погребальный паланкин. Миллионы людей посетили эти места и сделались участниками погребального ритуала. Мэйдзи объединял их не только при жизни, но и после смерти.

Похороны Мэйдзи создали "информационный повод" для того, чтобы вспомнить прошлое – как далекое, так и близкое. На литографиях, которые были выпущены в связи со смертью императора, изображались главные события его правления. Подданные империи видели на них прибытие европейских кораблей в 1853 г., вспоминали бурные события Реставрации, перенос столицы в Токио, выезды императора в самые дальние уголки страны, введение обязательного образования и воинской повинности, провозглашение конституции, военные компании и парады победы.

Похороны Мэйдзи принесли стране нового героя. Им оказался адмирал Ноги Марэсукэ. В ту самую ночь, когда волы вывезли тело императоры из дворца, он и его жена совершили дзюнси (смерть вслед за сюзереном) – покончили жизнь самоубийством. Они не хотели жить на этом свете без своего императора. Ноги поставил столик у окна, смотрящего в сторону дворца, покрыл его белым покрывалом, поставил на него фотографию Мэйдзи и ветку сакаки. Потом распорол себе живот своим армейским мечом, а затем упал на его кончик так, что он пронзил его горло. Жена ударила себя кинжалом в сердце.

В предсмертной записке Ноги пояснял, что в 1877 г. во время боев с восставшими войсками Сайго Такамори он потерял флаг своего полка. И уже тогда этот проступок так мучил его, что он хотел искупить его смертью, но ему это не удалось. Во время войны с Россией при осаде Порт-Артура погибли десятки тысяч "сыновей императора", за которыми "не уследил" Ноги. Но Мэйдзи не стал винить его и назначил директором закрытой школы Гакусюин, где обучались и отпрыски императорской фамилии. Во время болезни Мэйдзи он каждый день приходил к дворцу и возносил молитвы о выздоровлении, но император все-таки скончался. Его смерть наполнила адмирала таким горем, что он решил последовать вслед за своим господином.

Поначалу оценки поступка адмирала Ноги Марэсукэ были самыми разными – от восторженных до уничижительных. Кто-то посчитал самоубийство анахронизмом и спрашивал, почему адмирал не мог перенести

свои верноподданнические чувства на нового императора – Тайсё. Другие говорили, что он, занимая пост директора Гакусюин, эгоистично лишил Тайсё и его малолетних детей своего руководства. Из опасения, что примеру Ноги могут последовать другие военные, генералитет вообще попытался скрыть мотивы Ноги, заявив, что тот страдал душевным заболеванием. Газеты писали, что Ноги на днях должен был принять английского принца, и его самоубийство означает то, что он не выполнил своего долга. Они рассуждали в полном соответствии с установлениями сёгуната Токугава, который запретил дзюнси. Тогдашняя формулировка закона была жесткой: самоубийца, совершивший дзюнси, подох, как собака. Законы законами, но верные вассалы, последовавшие вслед за своим господином, все равно считались в приличном самурайском обществе настоящими героями.

Однако уже через пару дней после самоубийства Ноги тон газет резко изменился. Правительство имело достаточно возможностей для того, чтобы они быстро одумались. И теперь они слились в согласном хоре: Ноги был признан образцом верности монарху. Иные мнения не допускались.

Средневековье требовало прекращения активности подданных в случае смерти сёгуна или императора. На время траура запрещались музыка и танцы, зрелища и увеселительные мероприятия, торговля рыбой и убиение живых существ, функционирование государственных учреждений. Могла приостанавливаться деятельность даже синтоистских святилищ (ритуальные действа, которые имеют в синто, как правило, массовый характер, отменялись или переносились на более поздний срок). В Киото период траура продолжался 35 дней в случае смерти императора и 50 дней – в случае кончины сёгуна. При этом, однако, траур не объявлялся родственникам сёгуна, но при кончинах членов семьи императора он соблюдался. В княжествах также соблюдался траур, но менее продолжительное время. Таким образом, система идеологического (ритуального) контроля была распространена на все население, которое знало о случившейся смерти[26]. Однако сами погребальные обряды затрагивали лишь очень ограниченное число лиц.

Правительство Мэйдзи наследует традицию преподнесения смерти императора как общенационального события. Тем не менее разница в подходе была огромной. От подданных требовалась теперь не пассивность, а активность. В ритуалах похорон императора принимали участие миллионы людей. Если раньше траур воспринимался в контексте ритуального загрязнения (именно поэтому не могло быть и речи об участии в похоронах посторонних людей), то теперь участие в похоронах рассматривалось как акт лояльности и одновременно очищения.

Мэйдзи умер, но дела его были живы. Самым главным из них было создание японской нации. Когда Мэйдзи 45 лет назад взошел на трон, очень немногие из 35 млн его подданных знали как о нем самом, так и о церемонии интронизации. Теперь, за исключением младенцев, о смерти Мэйдзи знал практически каждый. Население страны составляло в тот момент уже около 50 млн человек, которые с гордостью называли себя японцами.

* * *

В начале правления Мэйдзи знаменитый мыслитель Фукудзава Юкити (1835–1901) говорил, что в Японии есть правительство, но нет народа. Теперь бывшее население страны ощущало себя японским народом. Это было достигнуто за счет создания общего для всех подданных семиотического поля и ряда национальных символов. Главным из таких символов оказалась фигура императора, с которой и отождествляли себя японцы. Конструирование этого символа происходило с помощью различных операциональных средств, которые можно подразделить на две главные группы: текстовые (печатная продукция всех видов – учебники, газеты, книги и т.д.) и визуальные. Ввиду неплохой изученности первой группы в данной статье мы сосредоточились на процессе визуализация императора. Это тем более актуально, что в силу неполной грамотности населения (в особенности это касается первой половины правления) возможности текстового воздействия являлись ограниченными. Процесс визуализации сначала принимал форму путешествий по стране и участия в различного рода публичных действах: ритуалах, церемониях и празднествах. Затем вместе с естественным ослаблением двигательной активности старевшего императора он проходил в основном за счет тиражирования изображения Мэйдзи, перед которым совершались церемониально-ритуальные действа.

[1] О функциях и традиционном образе японского императора см.: *Мещеряков А.Н.* Японский император и русский царь. Элементная база. М., 2004.
[2] Этому аспекту публичного функционирования императора Мэйдзи посвящены две пионерские работы. См.: *Fujitani T.* Splendid Monarchy. Power and Pageantry in Modern Japan. University of California Press, 1998; *Таки Кодзи.* Тэнно-но сёдзо. Токио, 2002.
[3] Mitford's Japan. Memoirs and Recollections. 1866–1906 / Ed. and Introduced H. Cortazzi // Japan Library. 2002. P. 119–120.
[4] *Прасол А.Ф.* Японское образование в эпоху Мэйдзи. Владивосток, 2002. С. 187.
[5] *Окубо Тосимити.* Окубо Тосимити мондзё. Токио, 1927–1929. С. 193–194.
[6] *Fujitani T.* Op. cit. P. 43–46.
[7] Мэйдзи тэнноки. Токио, 1967. Т. 2. С. 696.
[8] См.: *Мещеряков А.Н.* Пожалование и подношение в официальной культуре Японии VIII века // Вещь в японской культуре. М., 2003. С. 60–73.
[9] Цит. по: *Fujitani T.* Op. cit. P. 69–70.
[10] Japan Daily Mail. 1889.16.02.
[11] *Tinus D.A.* Palace and Politics in Prewar Japan. New York; London, 1974. P. 48–49.
[12] *Baelz E.* Awakening Japan. N.Y., 1932. P. 81–82.
[13] Дневники святого Николая Японского. СПб., 2004. Т. 2. С. 312.
[14] Сочетание красного с белым является маркером сакральности и торжественности происходящего.
[15] *Bacon A.M.* A Japanese Interior. Boston; New York, 1893. P. 133–134.
[16] *Fujitani T.* Op. cit. P. 208.
[17] *Baelz E.* Op. cit. P. 82.
[18] Дзидзи синпо. 1889. 10 февр.
[19] *Fujitani T.* Op. cit. P. 223.
[20] *Нацумэ Сосэки.* Сансиро. Затем. Врата / Пер. А. Рябкина. М., 1973. С. 174.
[21] Дневники святого Николая Японского. Т. 2. С. 786.
[22] Токё асахи симбун. 1895. 1 июня; *Fujitani T.* Op. cit. P. 226–227.
[23] *Фудзита Сатору.* Кинсэй сэйдзиси то тэнно. Токио, 1999. С. 87–90.
[24] *Fujitani T.* Op. cit. P. 131–137.
[25] Мэйдзи бунгаку дзэнсю. Токио, 1966. Т. 42. С. 338.
[26] *Курода Хидэо.* О-но синтай, о-но сёдзо. Токио, 1993. С. 42–43.

В.А. Тишков

РОССИЙСКАЯ НАЦИЯ И ЕЕ КРИТИКИ

Несмотря на то что понятия “народ” и “нация” употребляются разными авторами в разных смыслах, мы все же будем исходить из общепринятых и наиболее употребляемых в мировой науке и в общественно-политической практике категорий. *Народ* и *нация* чаще всего рассматриваются как синонимы. Слово “народ” как согражданство носит более обыденный характер и под ним, как правило, имеется в виду население страны. “Британский народ”, “испанский народ”, “бразильский народ”, “канадский народ”, “австралийский народ”, “китайский народ”, “норвежский народ” означают население соответствующих государств, и эти названия ничем не отличается от варианта “народ Великобритании” или “народ Австралии”. Тот же самый смысл носят атрибутивные языковые обозначения жителей страны по ее названию (политонимы): британцы, испанцы, бразильцы, канадцы и т.п. Под этой категорией могут пониматься все жители страны разной этнической принадлежности, включая иммигрантов, но в определенных контекстах или в политико-административных целях иммигранты (тем более, если они не граждане) не считаются частью соответствующего народа.

Понятие “нация” носит более строгий и более политический характер. Оно нагружено символическим и эмоциональным смыслами, но по сути подразумевает народ в смысле государственного территориального сообщества. Связь понятий *нация* и *государство* отражена в сложной категории “нация-государство” (nation-state). Это есть общепризнанное обозначение всех суверенных государств мира, входящих в Организацию Объединенных Наций и считающих себя государствами-нациями. Некоторые отечественные эксперты пытаются разделить два понятия: *нация-государство* и *национальное государство*, имея в виду под последним некое “выкованное историей” государство. Как писал ныне покойный А.М. Салмин, “идеология *государства-нации* по-настоящему органична, пожалуй, только для *национальных государств*, а эти два понятия при всей их близости в обыденной жизни – неполные синонимы”[1]. Для А.М. Салмина Франция – это национальное государство, а Россия – нет, ибо во Франции все считают себя “французами”, а в России сохраняется непонятное различие между “русскими” и “россиянами”. Но на самом деле таких двух категорий не существует: national state или nation-state – это одно и то же. Более того, среди всех суверенных государств – членов ООН нет таких, которые не считали бы себя национальными[2].

Для некоторых целей (особенно для политиков и для бюрократии) различие между нацией-согражданством и народом-населением может проходить в смысле формального гражданства или индивидуальной интегрированности, но эти различия несущественны и зависят больше от традиции словоупотребления, чем от содержания понятий. “Британская нация”, “испанская нация”, “бразильская нация”, “канадская нация”, “китайская нация” и т.п. – это жители страны разной этнической принадлежности, но (в отличие от слова “народ”) из подобных понятий уже более определенно исключаются не гражда-

не и недавние иммигранты – те, кто еще не интегрировался в достаточной степени в социально-культурную среду основного населения.

Действующая повсеместно категория "национальность" (nationality) обозначает граждан той или иной страны и также имеет языковой вариант "национал" (national), что свидетельствует о принадлежности индивида к той или иной нации. "Британский национал" (British national), "канадский национал" (Canadian national), "испанский национал" (Spanish national) – это представители соответствующих наций, независимо от этнической, языковой и другой (расовой или религиозной) принадлежности. Гражданин Великобритании (англичанин, ирландец, шотландец, уэльсец или выходец из иммигрантов) есть член британской нации. Канадские франкофоны (главным образом жители Квебека – квебекцы), англофоны, индейцы и эскимосы, иммигранты итальянского, украинского или русского происхождения – все они канадцы, если имеют канадское гражданство и достаточно интегрированы (обычно предоставление гражданства связано с интеграцией, если оно не куплено или пожаловано за особые заслуги).

Конечно же, в испанскую нацию входят не только кастильцы, но и каталонцы, баски, галисийцы и другие граждане Испании, независимо от регионально-культурных различий и регионально-этнических идентичностей. Каталонец является одновременно представителем испанской нации. Конечно, есть часть радикальных элементов, например, баскские экстремисты или квебекские сепаратисты, которые могут отвергать принадлежность к испанской или канадской нациям. Но эти крайние случаи только подтверждают норму: подавляющее большинство басков и каталонцев считают себя испанцами, а основная часть квебекцев – канадцами. Данную закономерность подтверждают как референдумы среди населения, так и общенациональные празднования спортивных побед, как, например, "испанской Барселоны" (обратите внимание: не каталонской, а испанской, хотя Барселона – это столица Каталонии!) в европейском футбольном чемпионате или канадской хоккейной команды, где более половины игроков – франкофоны.

Население государств, как в прошлом, так и в настоящем (т.е. *всегда*!) было многоэтничным, а нередко отличалось также сложностью в религиозном и расовом отношениях. Для современных государств многоэтничность и поликонфессиональность народа (или нации) – абсолютная норма. В равной мере это относится и к языковой ситуации, ибо одна из отличительных характеристик этнических групп – язык, и очень мало народов или наций, представители которых говорили бы на одном языке (среди мексиканцев около 10% составляют индейцы-аборигены, говорящие на языках групп майя и ацтеков, а швейцарцы используют четыре языка – немецкий, французский, итальянский и рето-романский и т.п.). Поэтому нации – многоязычны, хотя чаще всего по причинам демографического большинства или удобства коммуникации доминирует какой-то один или два языка. Им в целях бюрократического управления и консолидации населения страны могут придаваться официальные статусы. Имеющиеся различия (этнические, языковые, религиозные и даже расовые) относятся к категории культурных, и многокультурный характер населения ныне признается практически всеми государствами-нациями[3].

Однако существуют государства, идеологии и религиозные системы, не признающие культурную сложность наций и культурную свободу человека. Так, например, ислам фундаменталистского толка отвергает возможность выхода из религии, а в политике насаждает представление об исламской умме как своего рода нации-общности на основе веры, а не государства. В некоторых государствах недоминирующая религия подвергается гонениям, а в иных (с коммунистическим правлением) любая религия отрицается как "опиум для народа". Есть государства-нации, которые долгое время утверждали себя как целостность на основе мифов о расовой и этнокультурной гомогенности, например, мифа о "белой Австралии", который был демонтирован только в последние два десятилетия, причем настолько радикально, что австралийская нация приветствовала мировую аудиторию из олимпийского Сиднея аборигенно-этническим разнообразием как своего рода визитной карточкой страны. Концепты многорелигиозной, многорасовой и многоэтничной нации и единого народа с разной степенью успешности существуют в таких странах, как Индия, Пакистан, Индонезия, Новая Зеландия, Филлипины и т.д. Формула "единство в многообразии" находится в арсенале многих стран – от огромной Индии до маленькой Ямайки (на ямайском долларе написано "Из многих – один народ").

И, наконец, есть государства, где укоренилось представление о нации как об этнической целостности, говорящей на одном языке и имеющей свой особый характер ("этническую психологию") и даже этногенофонд. Эта доктринальная и политическая традиция восходит к австро-марксистам и к российским большевикам и утвердилась она главным образом в СССР и в регионе его идеологического и политического влияния. Но в Восточной Европе, особенно после распада СССР, концепт культурной нации (этнонации) стал второстепенным по отношению к концепту политической нации. Им достаточно условно обозначают этническую диаспору (все венгры или все поляки в мире как представители венгерской и польской "культурной нации"). При этом ответственные и грамотные люди понимают, что венгерская нация – это прежде всего граждане Венгрии, польская нация – это граждане Польши, а господа Джордж Сорос, Збигнев Бжезинский и Ричард Пайпс – это представители американской нации смешанного венгерско-еврейского и польско-еврейского этнического происхождения.

В силу ментальной инерции и влияния этнического национализма государства бывшего СССР продвигаются крайне трудно от концепта этнонации к концепту гражданской нации. Многим политикам, ученым и этническим лидерам кажется, что признание второго означает отрицание первого. Поэтому во всех этих странах остается в обиходе представление о нации как об этнической общности, которая образовала соответствующее государство и является его собственником, включая даже воздушное пространство. Этническая и языковая сложность постсоветских наций отвергается, а граждане, не принадлежащие к "титульной" этничности, переведены в категорию национальных меньшинств без членства в нации. В этом заключается радикальное отличие от мирового концепта меньшинств, ибо в Финляндии шведское национальное меньшинство входит в состав финляндской нации вместе с этническими финнами, саамами и местными русскими.

В Российской Федерации сохраняет доминирующее положение аналогичное понимание нации как типа этнической общности с тем только отличием, что вместо концепта "нация–меньшинства" существует концепт "многонациональности": все этнические общности есть народы или нации, а вместе они составляют "многонациональный народ". В статусе "народ России" специалисты и политики считают проживающих в стране 300 австрийцев, 300 албанцев, 100 белуджей, 400 голландцев, 100 грузинских евреев и 100 среднеазиатских евреев. Так создается раздутая номенклатура в более чем полторы сотни "народов России". Российский народ как гражданская нация и его обозначение словом "россияне" или решительно отвергаются, или отрицание нации скрыто в тезисе формирования российской нации как проекта для будущего. *Это отрицание, а не недостаток схожести и солидарности россиян, и есть основное препятствие для признания существования российской нации.* Переубеждение таких отрицателей, собственно говоря, и есть "нациестроительство" или "формирование нации".

ОБРАЗ СТРАНЫ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Собирательные образы страны и народа имеют огромное значение в структуре национальной идентичности граждан, а также для восприятия страны внешним миром. Эти образы трудно разделить на внутренние и внешние: как мы думаем сами о себе, так и думает о нас остальной мир. Хотя может быть и наоборот: как внешний мир по тем или иным историческим, геополитическим и культурным причинам конструирует и насаждает образ той или иной страны, так и сама эта страна начинает жить в навязанном образе. Но чаще всего имеют место оба совпадающих или конкурирующих между собой процесса, в итоге которого и складывается образ со всеми его оттенками.

Как правило, каждый народ имеет позитивный самообраз и не ставит себя ниже соседей. Все страны стремятся создать о себе положительное представление. Оно необходимо для нормального социально-психологического самочувствия людей, для обеспечения лояльности и сплоченности населения, для благоприятных внешних контактов и для привлечения в страну капиталов и туристов. Однако достичь этого чрезвычайно сложно, а в ряде случаев просто невозможно. Тем не менее мы можем определить *национальную идентичность как общеразделяемое представление граждан о своей стране, ее народе и как чувство принадлежности к ним*. Национальная идентичность не менее, а даже более важна для государства, чем охраняемые границы, конституция, армия и другие институты. *Процесс воспроизводства и сохранения национальной идентичности в мировоззренческой сфере, а в политике – отстаивание национальных интересов страны и ее народа составляет во многом то, что принято называть национализмом в широком смысле этого слова*. Когда российского президента В.В. Путина внешний мир называет "президентом-националистом", то это действитель-

но близко к истине, ибо в отличие от своих недавних предшественников он твердо отстаивает национальные интересы.

Государства создаются людьми и существуют потому, что каждое новое поколение его жителей разделяет общее представление о государстве и признает его. Это совсем не означает, что все поголовно и одинаково должны "любить Родину", "служить народу", выполнять еще какую-либо коллективистскую миссию. Человек на Земле, в том числе и россиянин, явился в этот мир прежде всего для того, чтобы исполнить собственную социальную миссию – благоустроить свою жизнь, как можно дольше прожить, родить и воспитать детей. Морально-этические установки типа служить нации, защищать свободу, каяться или гордиться и т.п. – это скорее для политиков, для религиозных проповедников, для воспитателей, чтобы человеческий эгоизм и личное преуспевание не вредили другим, чтобы человек осваивал нормы поведения ответственного гражданина. Те, кто пишет в научных трудах или взывает на митингах, что "человек рожден не для себя, а для нации", и в этом видят национальную идею России[4], сами ни одного дня в своей жизни по этому принципу не прожили. Так думают и живут только подвергшиеся идеологическому воздействию экзальтированные одиночки или обработанные спецметодами и религиозными проповедями незрелые и травмированные люди, готовые или "чистить Россию" от "чужаков", или стать живыми бомбами.

Однако первичность частной жизни не избавляет людей от общности, особенно по отношению к государству, когда каждый живущий в нем имеет с ним взаимные обязательства, крайне важные для обоих. Можно существовать вне этнической группы и даже быть более свободным, чем среди соплеменников, но в современном обществе нельзя обходиться без государства.

Государство и его создатели, т.е. проживающий в нем народ, должны заботиться о поддержании этого института в порядке и благополучии. Как говорил мне покойный академик Б.Н. Топорнин после научного заседания по поводу 10-летия горбачевской перестройки, "вся беда была в том, что оставили без присмотра само государство, а этого делать никогда нельзя". Среди разных ресурсов и механизмов государствостроительства и поддержания государства в должном виде активно используется идеология и практика национализма. Инструмент довольно старый, но он сохраняет свою ценность, а в некоторых исторических ситуациях становится ключевым.

Именно такая ситуация сложилась во всех постсоветских государствах после распада СССР, включая Россию. На какой-то период времени для нового нациестроительства здесь была взята на вооружение старая концепция этнического национализма в варианте "нация-меньшинства". О гражданской нации (латвийской, казахстанской и т.п.) иногда говорится вождями и некоторыми идеологами, но реальная политическая практика и общественный менталитет пока не дошли до необходимости утверждения гражданского нациестроительства. Российская Федерация также осталась на почве этнонационализма (нация – это этносы), но еще к тому же записала в Конституцию категорию "многонациональности" и сохранила этнический федерализм в форме этнотерриториальных автономий.

Тем не менее нынешняя Россия пребывает в процессе активного национального самоутверждения, и обращение к национализму в его гражданском варианте крайне полезно. Это относится прежде всего к образу страны и ее народа и к представлению о государстве, его происхождении и его интересах. Без позитивного образа страны и без признания необходимости государственного порядка никакое правление невозможно. *Порядок первичен по отношению к форме, в которой он осуществляется*. Сначала нужно установить и признать порядок в лице государства (других более универсальных и эффективных институтов обеспечения порядка среди больших людских сообществ пока не придумано). Затем общество, прежде всего в лице интеллектуальной элиты, вместе с властями формулирует представление о народе, который живет в государстве и которому принадлежит это государство. Таковым может быть только территориальное сообщество, т.е *демос*, а не этническая группа, которую в российской науке называют интригующим словом *этнос*, имея под этим в виду некое коллективное тело и даже социально-биологический организм. Из советской идеологии и науки пришли к нам эти представления, которые, к сожалению, не исчезли, как это случилось с другими ложными конструкциями. Еще более обескураживает небрежение дореволюционным историческим опытом, якобы исключающим какое-либо прослеживание идеологии национализма в российской истории по причине ее имперской сущности.

Фактически вся отечественная и зарубежная литература по проблеме национализма в дореволюционной России обращается к его проявлениям среди нерусских народов в форме так называемых национальных движений или же к национализму крайней реакции шовинистического толка. Государственный гражданский национализм с его постулатами народного суверенитета, национализм как идеология российской идентичности да и сам феномен российского народа, частью которого на протяжении длительного времени были не только малочисленные "инородцы", но и поляки, финны, прибалты, не говоря уже о русских (великороссах, малороссах и белорусах), этот феномен пребывает вне научной проблематики. Национализм "покоренных народов" Российской империи остается одной из главных тем в области мировой историографии, а пределом теоретической новации стала концепция чешского историка М. Хроха о стадиях (пробуждения, агитации и мобилизации) в развитии национальных движений в Европе[5]. Эта позитивистская и упрощенная трактовка национализма как исторически предопределенного "движения наций" от одной фазы к другой с объективными индикаторами для каждой из фаз была некритически использована для трактовки российской истории, в том числе такими видными специалистами, как немец А. Каппелер[6] и россиянин Б.Н. Миронов[7]. В капитальном труде последнего по социальной истории России позднеимперского периода государство рассматривается именно как "многонациональная империя", в которой проживали русские (20% населения в границах 1897 г.) и другие "старые" и "молодые" этносы, проходившие разные стадии самоопределения, а история "национального вопроса" сводится к истории все тех же национальных движений – русского и других этносов. Авторы многих работ по "национальному вопросу в России" придерживаются именно имперского ракурса и пози-

тивистско-примордиальной трактовки этнической субстанции как донациональной или национальной общности.

Следует также учитывать, что те территории, которые со временем обрели независимость, первым делом постарались усилиями новых правящих элит отринуть общую историю в общем государстве или представить ее в культурно изолированном от России виде. Сначала вычеркнули себя из общей истории те, кто вышел из Российской империи в революцию 1917 г., и нынешняя польская и финляндская национальные истории рассматриваются сугубо как самостоятельные континуумы, а не как часть российской истории на протяжении нескольких веков пребывания в составе общего государства, когда существовали представления о "русской Польше" и "русской Финляндии". Затем последовали изоляционистские и сепаратистские версии прибалтов времени межвоенной независимости, и, наконец, после 1991 г. родились этнонационалистические (ставшие государственными) исторические нарративы новых государств[8].

Не признавали историю России как историю централизованного с федералистскими и культурно-автономистскими элементами государства, а не просто лоскутной империи, и те многие западные специалисты, которые в годы холодной войны разоблачали российский империализм как предтечу советского империализма, а после распада СССР стали критиковать новую "мини-империю" в лице Российской Федерации и обосновывать необходимость ее дальнейшего досамоопределения. Из тех, кто разрабатывал и поддерживал взгляд на Россию как на национальное государство, будь это Российская империя или СССР, были только немногие западные историки-эмигранты типа гарвардского профессора Михаила Карповича, которые оказали определенное влияние на послевоенное поколение западноевропейских и североамериканских историков, занимавшихся историей России[9]. Как заметил Марк фон Хаген в адрес представителей этого направления, "никто из этих ведущих историков не защищал империю как таковую; скорее, они пытались написать историю России в большей или меньшей степени как историю национального государства, или по крайней мере национального государства, находящегося в стадии формирования"[10]. К сожалению, такой взгляд на российскую историю был оттеснен на концептуальную периферию многочисленной литературой в рамках так называемой постколониалистской парадигмы.

Интеллектуальная драма состоит в том, что собственно советская и постсоветская историографии также не желают рассматривать проблему российского национализма, ибо почти все исследователи последних двух–трех поколений были воспитаны как этнонационалисты и другого национализма, кроме как "идеологии превосходства одной нации над другой", они не знают. К величайшему сожалению, многие отечественные историки не признают что-либо похожее на национальное государство в дореволюционной России. Для отечественного мэйнстрима длительное время оставались в силе ленинское определение России как "тюрьмы народов" и его теоретическая новация о "праве наций на самоопределение", под которыми имелись в виду достигшие определенной исторической стадии этнические общности. В лучшем случае политика империи описывалась в комплиментарных тонах как политика терпимости и патернализма по отношению к не-

русским народам. Правда, следует признать, что по сути своей доминирующая версия отечественной истории имела централистский характер и освещалась преимущественно в категориях и терминах, в которых обычно излагается история национального государства, а именно – как русского государства. Этническое начало здесь было минимальным, а главным был взгляд с точки зрения Москвы и Санкт-Петербурга, т.е. с позиции центра власти и доминирующей русской (русскоязычной, православной и восточнославянской) культуры. Это, безусловно, был и остается отличительный знак исторических нарративов, свойственный национальной истории, хотя таковой он мог не называться и даже не осмысливаться, а именоваться "историей государства российского" или "историей СССР".

Исторические трансформации двух последних десятилетий, кажется, окончательно затвердили взгляд на историю России как историю последней "многонациональной империи". История завоеваний, колонизации и угнетения дополнилась детерминистскими нотами об изначальной обреченности империй на гибель, о неизбывном стремлении угнетенных ею народов к свободе, о древних корнях их "собственной государственности" и т.п. Однако объяснительная модель "распавшейся империи" не способна дать ответы на многие вопросы давнего и недавнего прошлого[11]. Марк фон Хаген прав, когда говорит, что в трактовке российской истории слишком грубо отождествлялись понятия "империя" и "империализм". Действительно, почему считаются общепризнанными исторические версии таких "национальных государств", как Великобритания, Франция и Германия, которые до первой половины XX в. были империями с внешними и внутренними колониями и с неоднородным по этноконфессиональному составу населением (не следует забывать Северную Ирландию и Шотландию в составе Великобритании, Бретань и Корсику в составе Франции, а также "лоскутную империю" Бисмарка), и почему Россия никогда не рассматривается как национальное государство? Многие считающиеся национальными государства в прошлом и в настоящем типологически мало чем отличались и отличаются от России, но, тем не менее, это радикальное отличие навязчиво утверждалось в мировой историографии при активном содействии отечественных специалистов.

"То, о чем обычно забывают при изучении Российской империи, – это вопросы о том, каким образом империи удалось просуществовать столь долгое время, как она эволюционировала с течением времени, как она примиряла друг с другом самые разнообразные сообщества и территории, вошедшие в ее состав и как сами эти сообщества и территории изменялись, оказавшись частью имперской системы"[12], – задает вопрос Марк фон Хаген и формулирует одну из назревших задач в историографии России:

"Возможен ли выход из той дилеммы, когда в одних случаях игнорируют многонациональный характер Российской империи и Советского Союза и тем самым интерпретируют прошлое России как историю национального государства, а в других случаях всячески подчеркивают многонациональный характер этих двух государственных образований лишь для того, чтобы во имя ценностей национального освобождения и национализма заклеймить эти государства позором как анахроничные, приговоренные самой историей к неизбежному распаду? Существует ли некая промежуточная точка зрения – или несколько точек зрения – между этими крайностями, которая не была бы апологетикой ни империализма, ни кликушествующего национального шовинизма?"[13]

Мы отвечаем на этот вопрос утвердительно: да, возможна такая точка зрения, которая давала бы ответ на историческую дилемму. Прежде всего отметим, что аналогичную дилемму уже пробовали решить многие отечественные историки и философы, и ближе всего к ее разрешению, на наш взгляд, оказался П.Б. Струве. Так, например, в известной работе «Никита Муравьев и Павел Пестель. "Российская" (имперская) и "русская" (националцентристская) идеи в политических проектах декабристов» Струве писал:

"В политическом развитии России мы видим два процесса, тесно между собой связанные и в то же время в известной мере и в известном смысле расходящиеся. С точки зрения историко-социологической, нет в образовании государств различий, быть может, более основного и решающего, чем различия между единым национально-сплоченным, национально-целостным государством и Империей, образуемой из объединения под какой-то единой верховной властью разнородных в национально-этническом смысле территорий. То, что делали и сделали московские цари, уже было в одно и то же время и образованием национального государства и созданием Империи"[14].

Эти концептуальные вопросы мне бы хотелось положить в основу рассуждений по поводу российского народа-нации в историческом и современном контекстах.

РОЖДЕНИЕ РОССИЙСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА

Оттолкнемся от ранних и ценных сведений о дихотомии русский–российский, о которых писал П.Б. Струве. Они позволяют поставить вопрос о рождении национализма в России фактически до появления самого термина *нация*. Такое рассмотрение исторического феномена национализма известно в науке, как "нации до национализма", и на этот счет имеется специальное исследование одного из ведущих специалистов по национализму Джона Армстронга[15]. Действительно, если речь идет о нации как прежде всего об элитном дискурсе особого типа, то дебаты между представителями государственной и научной элиты России, а позднее среди националистически настроенной интеллегенции и политических активистов из нерусских народов на территории российской имперской периферии восходят к более раннему времени, чем вошло в оборот само слово "нация" и возникло представление о национальном государстве. А содержание этого особого типа идей и дебатов сводится к трактовке народа как суверенного субъекта, а не как "черни" или плебса, к наличию у него общих черт и, самое главное, собственного Отечества или Родины, а также связей народ – правитель и народ – государство. Как известно, производителями такого рода идей и представлений издавна была и остается элита, прежде всего политики и ученые. Но тогда где и когда можно искать истоки национализма в России?

Такого рода идеи и дебаты, если иметь в виду ранний российский (донациональный) национализм, появились еще в конце XVIII в. Речь идет о баталиях в Российской академии наук о происхождении российского народа. Мы напомним о них, чтобы показать, какое место в нашей интеллектуальной традиции занимал вопрос о происхождении российского народа и его государственности, особенно в свете противостояния отечественных интеллектуалов по поводу роли норманнов в российской истории. Дебаты по этому вопросу восходят к временам М.В. Ломоносова, когда в Российской акаде-

мии наук начинают утверждаться понятия "российский народ" и "россияне" и когда одновременно складываются версии о решающем немецком или скандинавском (норманнском) влиянии на данный процесс. Одним из сторонников норманнской родословной Руси был историк и этнограф, академик Г.Ф. Миллер, с резкой критикой диссертационной речи которого на публичном собрании академии в 1749 г. выступил М.В. Ломоносов.

«Господин Миллер говорит: "прадеды ваши от славных дел назывались славянами", но по сему во всей диссертации противное показать старается, ибо на всякой почти странице русских бьют, грабят благополучно, скандинавы побеждают, разоряют, огнем и мечом истребляют; гунны Кия берут с собой на войну в неволю. Сие так чудно, что ежели бы господин Миллер умел изобразить живым штилем, то бы он Россию сделал толь бедным народом, каким еще ни один и самый подлый народ ни от какого писателя не представлен»[16].

Ломоносов, будучи одним из немногих "аборигенов" в тогдашней Российской академии наук, изложил свою версию происхождения народа. Он считал, что "российский народ был за многое время до Рурика": "варяги и Рурик с родом своим, пришедшие в Новгород, были колена славенского, говорили языком славенским, происходили из древних роксолан или россов и были отнюдь не из Скандинавии, но жили на восточно-южных берегах Варяжского моря, между реками Вислою и Двиною"[17].

Канцелярия Академии поддержала Ломоносова, и Миллеру не дали слова на торжественном собрании. На следующий год среди академиков состоялась большая дискуссия по диссертации Миллера. Как пишет Ломоносов, "каких же не было шумов, браней и почти драк! Миллер заелся со всеми профессорами, многих ругал и бесчестил словесно и письменно, на иных замахивался в собрании палкою и бил ею по столу конференцкому"[18]. Миллера лишили звания профессора и академия издала указ об уничтожении диссертации, "так как она предосудительная России". "По накалу и методам научный спор выплеснулся в русло политической мифологии, где на шахматной доске истории Ломоносов победоносно разыграл партию славян, полагая, что Миллер играет за обреченных германцев"[19], – отметил А.В. Головнев.

Таким образом, если возводить корни национализма к историческим периодам, когда появляются первые представления о коллективной общности как общности судьбы и ее членах как существах, схожих между собой по облику, языку, достоинствам или недостаткам, тогда мы можем считать зарождением национализма в России именно 1740–1750-е годы и связывать это явление с Российской академией наук и персонально с М.В. Ломоносовым. Примерно такой же точки зрения придерживается Лиа Гринфельд, исследовавшая пять разных вариантов становления национализма в таких странах, как Англия, Франция, Германия, Россия, США[20]. Гринфельд обращает особое внимание на решающий вклад Петра I и Екатерины II в утверждение понятий "Отечество", "Отчизна", которые стали все чаще употребляться вместе со словом "народ" как наиболее близким синонимом "нации". Тогда же вместе с этими словами появляются такие категории, как *слава, гордость, служение народу* и *Отчизне*.

Примечателен в этом отношении акт 1721 г., пожаловавший Петру I титул императора Всея Руси. Члены Сената и Священного Синода просили государя возложить на себя титул "Отец Отечества", поскольку он мно-

го сделал для него во время своего "государствования", когда государство всех россиян и российский народ стали сильными и уважаемыми. Сам по себе термин "отечество" представлял собой новацию, которая могла и не утвердиться в российском политическом языке. Но он остался как аналог понятия *patrie*, от которого образовалось и даже пришло в русский язык слово *патриотизм*, без его родовой основы "патриа". Место патрии заняло слово "отечество", а "отечествизм" не получился и утвердился "патриотизм".

Как пишет Гринфельд, "в смысле дискурса это было если еще не сознание всех, кого побуждали употреблять это слово, но все же продвижение под руководством Петра к идее нации. Это изменение словаря было очень значимым, и новые концепты должны были медленно проникать в умы отдельных людей, которым до этого постоянно напоминали, что они были чьими-то презренными рабами"[21].

"Хотя Петр имел представление о существовании политий, которые были нациями, и даже имел прямой опыт нахождения среди них, он не мыслил Россию как нацию. Он не делал каких-либо различий между собой и своим государством. И это было потому, что государство для него было продолжением его собственной персоны. Не будучи сам националистом, он пытался сделать националистами своих подданных, но только до такой степени, каковая будет увеличивать эффективность и преданность тех, кто ему служил. Возможно по причине недостаточного энтузиазма и решимости, требуемых для выполнения этой задачи, успех его был достаточно скромным. Действительно, было что-то патетическое в несоответствии между настоянием Петра, чтобы его подданные служили государству, свободными и значит преданными гражданами которого они должны быть, и его твердым убеждением, что они должны были служить только ему, их милосердному отцу, верховному правителю, царю и защитнику.

Несмотря на то что Петр I не дал своим подданным чувство личного достоинства (фундаментальный элемент гражданского национализма), он дал им гордость быть подданными такого сильного и знаменитого правителя и быть членами – даже если и крепостными рабами – огромной и мощной империи. Он дал им повод для национальной гордости, которая будет использована последующими поколениями и составит основу для наиболее страстных форм национализма"[22].

Это был "донациональный" национализм, национализм гражданского типа, ибо обосновывал существование российского народа и впервые утверждал категорию "россияне". Его развитие происходило в последующей истории российского национализма. И здесь прежде всего следует назвать имя русского историографа и писателя Н.М. Карамзина. Именно в его эпоху, в том числе благодаря сочинениям самого ученого, фактически утвердилось представление о самостоятельном субъекте, который назывался *российским народом* или *россиянами* – своего рода прототип согражданства или нации. В 1811 г. Н.М. Карамзин в своей знаменитой "Записке о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях" писал для императора Александра I следующее:

"Россия основалась победами и единоначалием, гибла от разногласия, а спаслась мудрым самодержавием. Во глубине Севера, возвысив главу свою между азиатскими и европейскими царствами, она представляла в своем гражданском образе черты сих обеих частей мира: смесь древних восточных нравов, принесенных славянами в Европу и подновленных, так сказать, нашею долговременной связью с монголами – византийских, заимствованных россиянами вместе с христианскою верою, и некоторых германских, сообщенных им варягами... Такая смесь в нравах, произведенная случаями, обстоятельствами, казалась нам природною, и россияне любили оную, как свою народную собственность"[23].

Н.М. Карамзин употреблял близкие по смыслу слова *русский* и *российский*, но первое было ближе к пониманию обычая и культуры, а второе – к понятию гражданского сообщества. Вот как описывает он правление Лжедмитрия:

"... россияне дотоле не знали, как подданный мог торжественно противоречить монарху... Дмитрий явно презирал русские обычаи и веру: пировал, когда народ постился; забавлял свою невесту пляскою скоморохов в монастыре Вознесенском; хотел угощать бояр явствами, гнусными для их суеверия; окружил себя не только иноземною стражею, но шайкою иезуитов, говорил о соединении церквей и хвалил латинскую. Россияне перестали уважать его, наконец, возненавидели и, согласясь, что истинный сын Иоаннов не мог бы попирать ногами святыню своих предков, возложили руку на самозванца"[24].

В этом же сочинении мы встречаем замечания по поводу институтов и отличительных черт культуры, которые еще раз подтверждают взгляд Карамзина на соотношение *российский–русский* как на понятия близкие, но не тождественные:

"Вообще царствование Романовых, Михаила, Алексея, Феодора способствовало сближению россиян с Европою, как в гражданских учреждениях, так и в нравах от частых государственных сношений с ее дворами, от принятия в нашу службу многих иноземцев и поселения других в Москве.

...Мы, россияне, имея перед глазами свою историю, подтвердим ли мнение несведущих иноземцев и скажем ли, что Петр есть творец нашего величия государственного?.. Искореняя древние навыки, представляя их смешными, хваля и вводя иностранное, государь России унижал россиян в собственном их сердце... Русская одежда, пища, борода не мешали заведению школ. Два государства могут стоять на одной ступени гражданского просвещения, имея нравы различные. Государство может заимствовать от другого полезные сведения, не следуя ему в обычаях"[25].

Н.М. Карамзин вполне может рассматриваться одним из родоначальников российского национализма в его "донациональной" форме, а тем более в "доэтническом" виде (представление об этнических общностях в те времена не существовало). Для него быть россиянином означало прежде всего чувствовать глубокую связь с Отечеством (не только с государем!) и быть "совершеннейшем гражданином". Исторические корни гражданства он возводил к "древним россиянам":

"Не говорю и не думаю, чтобы древние россияне под великокняжеским или царским правлением были вообще лучше нас. Не только в сведениях, но и в некоторых нравственных отношениях мы превосходнее, т.е. иногда стыдимся, чего они не стыдились, и что, действительно, порочно; однако ж должно согласиться, что мы, с приобретением добродетелей человеческих, утратили гражданские. Имя русского имеет ли теперь для нас ту силу неисповедимую, какую оно имело прежде? И весьма естественно: деды наши, уже в царствование Михаила и сына его, присваивая себе многие выгоды иноземных обычаев, все еще оставались в тех мыслях, что правоверный россиянин есть совершеннейший гражданин в мире, а *Святая Русь* – первое государство. Пусть назовут то заблуждением; но как оно благоприятствовало любви к Отечеству и нравственной силе оного!"[26]

Карамзин признавал великую силу исторической мифологии в утверждении российского гражданина и его любви к Отечеству. И со временем российский народ становится у Карамзина главным вершителем своих судеб и даже высшим сувереном:

"Россия с честью и славою занимала одно из первых мест в государственной Европейской системе. Воинствуя, мы разили. Петр удивил Европу своими победами – Екатерина при-

учила ее к нашим победам. Россияне уже думали, что ничто в мире не может одолеть их, – заблуждение славное для сей великой монархини![27]

... Глас народа – глас Божий. Никто не уверит россиян, чтобы советники Трона в делах внешней политики следовали правилам истинной, мудрой любви к Отечеству и к доброму государю. Сие несчастные, видя беду, думали единственно о пользе своего личного самолюбия: всякий из них оправдывался, чтобы винить монарха"[28].

Карамзин, безусловно, консерватор и противник внешних заимствований, ибо "добрые россияне жалеют о бывшем порядке вещей". "Скажем ли, повторим ли, что одна из главных причин неудовольствия россиян на нынешнее правительство есть излишняя любовь его к государственным преобразованиям, которые потрясают основы империй, и коих благодарность остается доселе сомнительной". Под этими нелюбимыми народом преобразованиями Карамзин видел желание монархов привнести в Россию законы революционной Франции, где появляется "национализм с нацией". "Оставляя все другое, спросим: время ли теперь предлагать россиянам законы французские, хотя бы оные и могли быть удобно применимы к нашему гражданскому состоянию?" Карамзин верит в категорию гражданского состояния, но страшится революционного богоборчества французов во имя уже объявленной *насьон франсэз*: "Мы все, все любящие Россию, государя, ее славу, благоденствие, так ненавидим сей народ, обагренный кровью Европы, осыпанный прахом столь многих держав разрушенных, и, в то же время, когда имя Наполеона приводит сердца в содрогание, мы положим его Кодекс на святой алтарь Отечества?"[29].

Не следует забывать, что приведенные высказывания Н.М. Карамзина взяты из его "Записки о древней и новой России...", адресованной государю, и все это относится к самому началу XIX в. Уже после этого был А.С. Пушкин, назвавший труд Карамзина воспеванием "прелести кнута". Но Пушкин был не прав, не заметив тот крупнейший идеологический прорыв, сделанный историографом в утверждении категории *российский народ* и понятия "совершеннейшего гражданина", которые ранее отсутствовали в отчественной мысли и которые были подлинными предтечами российского национализма.

Полезно проследить эволюцию гражданского российского национализма с точки зрения появления и употребления ключевого понятия "нация" и его производных. Безусловно, что национализм – это прежде всего элитный дискурс вокруг категорий народа или нации как суверенов исторического действа. Присутствие и степень укорененности представлений о едином народе, его правах и интересах и есть свидетельство и даже суть национализма. Но если это так, тогда о чем вел речь будущий император Александр I в письме своему воспитателю и другу Лагарпу еще в 1797 г.:

"Мне думалось, что если когда-либо придет и мой черед царствовать, то вместо добровольного изгнания себя, я сделаю несравненно лучше, посвятив себя задаче даровать стране свободу и тем не допустить ея сделаться в будущем игрушкою в руках каких-либо безумцев. Это заставило меня передумать о многом, и мне кажется, что это было бы лучшим образцом революции, так как она была бы произведена законною властью, которая перестала существовать, как только конституция была бы закончена, и **нация** (выделено нами. – *В.Т.*) избрала бы своих представителей"[30].

О какой нации вел речь наследник престола? Конечно же, речь шла о российской или о русской нации, под которой понимались все граждане страны, и неважно, какое конкретное слово могло быть употреблено в данном случае – русский или российский.

Александр I не исполнил своих юношеских мечтаний государственного переустройства. Косное и сплоченное дворянство, военщина и бюрократия и общая отсталость страны не позволили это сделать. Но идея нации и понятие российского народа как общности, которая заслуживает своего представительства, нашли отражение в проектах соратников императора – М.М. Сперанского и Н.Н. Новосильцева[31]. Это дало основание исследовательнице национализма Л. Гринфельд сделать важный вывод относительно исторического периода от Петра I до Александра I, когда, по ее мнению, начался переход от иерархического (сословного) видения общества к понятию "народа" как нации:

«С момента "открытия народа" закончился период зарождения российского национального сознания. Когда XVIII век подошел к концу, матрица, на которой все будущие россияне строили свою идентичность, была создана, и чувство национальности родилось на свет. Это был трудный ребенок, но муки его рождения закончились, и ребенка уже нельзя было вернуть в материнское чрево. Отныне это обстоятельство будет определять ход российской истории»[32].

Мы не имеем возможности в данной статье проследить эволюцию российского национализма, а тем более – "партикулярных" (этнических и региональных) национализмов в дореволюционной России. Однако отметим, что современные исследования национализма, соединяющие модернизационный и конструктивистский подходы, позволяют по-иному взглянуть на историю России в XIX в. Реформы середины века, Крымская война и польское восстание 1863 г. ознаменовали решающую стадию в становлении российского национализма. Это был период распространения образования, расцвета отечественной прессы и более интенсивных связей между разными общественными группами. Это был период, когда, по словам Б.Н. Миронова, в России общность (в смысле – общинность) становилась обществом и когда обществу к февралю 1917 г. удалось установить контроль над государством[33]. Именно тогда российская многоэтничная элита в постоянных дебатах и конкурирующих проектах сконструировала представление о нации как об интегрированной по государству общности.

Такое представление, например, развивал издатель Михаил Катков на страницах влиятельной газеты "Московские ведомости". Используя категорию "русской народности", он требовал признания ее исторических заслуг и придания ей статуса "политической национальности", которая автоматически должна быть обязательной для всех граждан государства. В содержательном плане Катков высказывался не за этническое, а за национальное государство с единой системой права, образования и управления и с ограничением сословных прав. Катков и ведущая в стране газета никогда не выступали с пропагандой русификации других народов, ибо считали, что политическая национальность должна иметь полиэтнический и поликонфессиональный характер. Это была позиция интеграции всех частей государства на

основе правовой и гражданской унификации, и для "Московских ведомостей" категория нации имела прежде всего политико-географическое содержание. Интегрирующим началом русскости должно быть не столько православие, сколько русский язык, и тогда "русские подданные католического исповедания" должны были считать себя "вполне русскими людьми" (это касалось особенно части католиков-белорусов)[34]. «Катков сместил акценты лояльности внутри имперского патриотизма не с помощью замены его этническим императивом, но добавлением к понятию нации триады из династии, государственных сословий и монархии. Это предъявляло неслыханные доселе требования к политическим и интеграционным силам отсталого и гетерогенного царского государства. В итоге обе действенные силы, общество и "народность", слились неразрывно в понятии "нации"»[35] – пишет немецкий историк А. Реннер.

Россия не оказалась в стороне и от идей экономического национализма, которые одним из первых были разработаны теоретиком "промышленного воспитания нации", немецким экономистом Фридрихом Листом. Его труд "Национальная система политической экономии" вышел в свет в 1841 г., и он противостоял крайне популярным тогда идеям фритредерства и так называемой классической политэкономии Адама Смита[36]. Напомним, что́ понимал под нацией Ф. Лист, и именно это понимание было позднее с энтузиазмом воспринято в России, как минимум, частью ее правящей элиты. Лист отвергал "беспочвенный космополитизм, который не признает сущности национализма и не принимает в расчет национальных интересов", а также "разрушительные партикуляризм и индивидуализм, которые... рассматривают в сущности лишь частную промышленность в том виде, в каком она развивалась бы при свободе отношений в обществе, т.е. во всем человечестве, если бы оно не было расчленено на отдельные нации". И далее, как бы закладывая идеологию будущего объединения и внешней экспансии Германии, Лист писал во второй половине XIX в.:

"Но между отдельным человеком и человечеством стоит нация с ее особенным языком и литературой, с ее собственным происхождением и историей, с ее особенными нравами и обычаями, законами и учреждениями, с ее правами на существование, на независимость, прогресс, вечную устойчивость и с ее обособленной территорией; образовавшись в ассоциацию посредством солидарности умственных и материальных интересов, составляя одно самостоятельное целое, которое признает авторитет закона, но в то же время, как целое, владея еще естественной свободой по отношению к другим подобного рода ассоциациям, нация при существующем мировом порядке не может обеспечить свою самостоятельность и независимость иначе, как собственными силами и своими частными средствами... Значительная населенность и обширная, снабженная естественными богатствами территория – вот необходимые признаки нормальной национальности; они составляют основное условие умственного развития, равно как материального преуспеяния и политического могущества"[37].

Таким образом, нация для Листа – это страна, а национализм – это политика обеспечения экономических и других интересов страны и ее народа. Нисколько не сомневаясь в том, что Россия – это нация, т.е. национальное государство, Лист утверждал:

"Всякая нация, как и всякий человек, не имеет более дорогих интересов, как свои собственные. России нечего заботиться о благосостоянии Германии. Пусть Германия занимается

Германией, а Россия – Россией. Вместо того, чтобы жаловаться, надеяться и ждать Мессию будущей свободы торговли, было бы гораздо лучше бросить космополитические системы в огонь и поучиться на примере России"[38].

Как показало время, Лист во многом был прав, и благодаря таможенному протекционизму, ликвидации разнобоя денежных систем, железнодорожному строительству и другим реформам в объединенной Германии ее экономика преуспевала. Национализм утверждался в этом имперском образовании, становясь примером для России. Одним из видных российских националистов – последователем идей Листа (русский перевод его трактата вышел в 1891 г.) был министр финансов С.Ю. Витте. Еще в 1889 г. он опубликовал первую в русской литературе книгу о системе Листа, а в 1912 г. она была переиздана под примечательным названием "По поводу национализма". Вот что Витте писал о национализме в кратком предисловии к этому изданию:

"Преклоняясь перед многими мыслями Листа, который был как бы предтечей Бисмарка, я считаю этих двух деятелей истинными националистами. Однако новейшие течения показывают, что национализм может получать разнообразные формы и объем применения в зависимости от места, времени и степени культуры. Так, например, Бисмарк, объединив Германию и создав империю с резким выражением национализма и с министерством, зависящим лишь от императора, не считал препятствием к созданию "национального" государства: конституционную поместную автономию, веротерпимость по отношению подданных негосподствующего вероисповедания, даже нехристиан, равноправность всех граждан вне зависимости от вероисповедания и происхождения, установление отношений правительства ко всем гражданам и их между собою на основании незыблемых и одинаковых для всех законов и проч. Между тем многие из указанных явлений жизни Германской империи считаются иногда несовместимыми с национальными основами"[39].

Эта цитата действительно примечательна во многих отношениях. Во-первых, Витте использует сами термины "национализм" и "национальное государство", хотя берет в кавычки слово "национальный", поскольку это была для того времени словесная новация: так условно начинали называть государства, проводившие политику нациестроительства (этот термин также еще широко не использовался). Во-вторых, Витте скрыто полемизирует с точкой зрения, которая полагает, что национальные государства должны иметь один центр без какой-либо автономии регионов, одну религию и сословную иерархию. Германия к тому времени была одновременно империей и утверждающимся национальным государством. Именно такой хотел видеть Россию граф Витте, и его вера в национализм отражена в следующем абзаце предисловия его вышеназванной книги:

"Мне полагается, что есть национализм здоровый, убежденный, сильный, а потому непугливый, стремящийся к охране плодов исторической жизни государства, добытых кровью и потом народа, и достигающий этой цели; и есть национализм болезненный, эгоистичный, стремящийся, по-видимому, к той же цели, но как подчиняющийся более страстям, нежели разуму, нередко приводящий к результатам противоположным. Первый национализм есть высшее проявление любви и преданности к государству, составляющему отечество данного народа; второй составляет также проявление тех же чувств, но обуреваемых местью, страстями, а потому такой национализм иногда выражается в формах диких для XX века".

Далее Витте прямо пишет, что националистом первого рода был Бисмарк и что этот тип "более желателен для нашего отечества"[40].

После Великих реформ Россия становилась все более современным ("национальным") государством в смысле административной, правовой и культурной унификации всех частей империи и интеграции общества по вертикали через сословные, религиозные и регионально-этнические барьеры, которые имелись среди ее населения. А "поскольку существование национально-региональных особенностей во всех сферах жизни служило важнейшим препятствием для реализации этих задач, правительство вынуждено было проводить модернизацию под знаком русификации, которая в тех условиях означала не создание преимуществ и привилегий для русских, а прежде всего систематизацию и унификацию управления, интеграцию всех этносов в единую российскую нацию"[41], пишет Б.Н. Миронов. К сожалению, слишком буквально понимая интеграцию как некий процесс "слияния этносов" и слишком доверчиво полагая, что политика "культуркампфа" в Германии и аналогичные усилия по нивелировке населения в других европейских странах привели к формированию этнически однородных наций, Б.Н. Миронов делает вывод, что территориальная экспансия и другие факторы превратили Россию в многонациональную империю и "замедлили развитие единой российской нации". В то же самое время "Российская империя никогда не была колониальной державой в европейском смысле этого слова"[42].

Действительно, если воспринимать нацию как что-то, что должно сформироваться из одного или из нескольких этносов, тогда такой исторический субъект, а тем более момент его рождения, установить будет почти невозможно. Как показали авторитетные исследования, те, кого долгое время называли французской нацией, на самом деле только во второй половине XIX в. преодолели множество регионально-этнических партикуляризмов и стали более или менее культурно схожим населением[43]. Аналогичные ситуации культурно неоднородного населения существовали в других европейских странах, которые убедили себя и внешний мир, что они есть нации. *Поэтому нации возникают не в тот момент, когда сформируется некая социально-культурная и языковая гомогенность, которая, по мнению многих российских и зарубежных специалистов, так никогда и не сложилась в России. Нация есть продукт идеологии национализма,* и, как писал норвежский антрополог Т.Х. Эриксен, она "возникает с момента, когда группа влиятельных людей решает, что именно так должно быть. И в большинстве случаев нация начинается как явление, порождаемое городской элитой. Тем не менее, чтобы стать эффективным политическим средством, эта идея должна распространиться на массовом уровне"[44].

Если принимать этот подход, а он на сегодняшний день является господствующим в мировой науке, тогда следует рассматривать не только "реальную" социологическую и культурную унификацию российского общества, но и степень распространенности российской идентичности и гражданского (государственнического) национализма среди элитных слоев общества в противовес партикулярным (этническим) национализмам. И здесь мы можем увидеть то, что мало интересовало предыдущих аналитиков. Мы обнаружим, что в элитной среде гражданский национализм был доминирующей идеей и он превосходил другие формы национализма – от почвеннически русского (в узкоэтническом смысле) до периферийного этнонационализма.

Не только для Витте, но и для многих других влиятельных деятелей страны наиболее приемлемым было кредо П.Б. Струве: "Я западник, а потому – государственник. Я западник, а потому – националист".

Как это ни покажется неожиданным, но расписанные в исторических текстах буквально по минутам "национальные движения" в империи Романовых были маргинальной формой культурных и социально-политических манифестаций, крайне редко облекаемые в риторику национализма, а тем более в его сепаратистской форме. Более того, немецко-балтийская элита была одним из катализаторов формирования российского национализма как соединения государственнических и этнических элементов в составе основополагающей общности, и она поддерживала понятие российской нации. В исторических анналах обнаруживаются достаточно сильные проявления российской идентичности (гораздо сильнее, чем этнические формулы и призывы) среди других нерусских народов, даже среди населения Финляндии и Польши, не говоря уже о Поволжье и Кавказе. При этом следует помнить, что в то время сами по себе слова "русский" (в широком смысле, а не как великороссы) и "российский" были взаимозаменяемыми, и для понимания различий между государственным и этническим смыслами необходимо анализировать контекст, в котором они употреблялись. Поэтому более чем легитимными были такие понятия, как "русская Польша", не говоря уже об Украине и Белоруссии, которые считались русскими регионами, как и их население[45]. Украинцы и белорусы воспринимались общественным мнением и чиновниками как часть большой русской нации. Как отмечает автор исследования по проблеме восприятия белорусов в России того времени, "мысль о существовании особой белорусской культуры и языка, не говоря уж о национальности, редко возникала, а если и рассматривалась, то обычно лишь для того, чтобы сразу ее отвергнуть, – в этом видели лишь способ, с помощью которого поляки намереваются ополячить местных "русских"[46].

А. Реннер, который в своей докторской диссертации рассмотрел проблему национализма в России в XIX в. на основе взгляда на национализм как на систему интерпретаций, а на нацию – как на "живую легенду"[47], пишет:

«Российская государственная мысль образует в содержательном плане оппозицию этническим, в узком смысле слова русским, критериям "нации". Она примыкает, с одной стороны, к государственному патриотизму самодержавия. С другой стороны, прослеживается ее связь, как и в других странах, с XVIII веком, с обозначившимися в ту пору требованиями к современному национальному государству. Из этих отношений возникло нечто новое, российский национализм, который, точно так же, как его предшественник, русский национализм, исходил не от царской монархии, а от передовой части постепенно формирующегося общества»[48].

Под влиянием новых подходов пересмотрел свою точку зрения и такой последовательный "империалист", как А. Каппелер. В уточненных нами переводах двух отличительных немецких слов "Russisch" и "Russlandisch" ("русский" и "российский") одно из его последних высказываний на эту тему выглядит следующим образом:

"Отношения напряженности между этническим (русским) и демотическим (российским) концептами до сегодняшнего дня являются актуальной константой образования наций. Самым значительным при этом является то, что единство в толковании модерной российской нации возникло не в противовес, а в тесной связи с самодержавным Российским государством.

Воображенная нация, которая стала новым ведущим представлением в среде политической общественности, вобрала в себя традиционные интеграционные идеологемы лояльного имперского патриотизма и религиозно-языковой культурной нации и соединила их воедино. Российская нация должна была реализоваться в собственном государстве и в союзе с самодержавием объединить нерусскую периферию и русский народ"[49].

Еще один немецкий исследователь истории "национального вопроса" в России – Герхард Симон также опубликовал работу с обсуждением категории "российская нация"[50], что достаточно примечательно, если иметь в виду, что такое понятие вообще не присутствовало в его ранних трудах.

В целом можно сделать вывод, что накануне революции 1917 г. российское государство представляло собой полумодернизированную империю, в которой «режим через линию от Уварова до Победоносцева открыл для себя "народность", но не возвысился до официального государственного национализма»[51]. Тем не менее в стране сложилось представление об общности судьбы и веры, и это представление создавало реальную общность, объединявшую образованную (служилую и интеллектуальную) часть населения, для которой слово "Россия" означало гораздо больше, чем название страны. *Россия накануне революции была как империей, так и национальным государством на основе многонародной нации.*

Историческая драма состояла в том, что правящий центр оказался слабым, и верх одержали силы радикального передела и социальной революции, которые взяли в союзники быстро народившиеся периферийные национализмы этносепаратистского характера. Схожий процесс поражения недостаточно сильного гражданского национализма от периферийных этнонационализмов имел место спустя столетие, когда распадался СССР. Современные исследователи сходятся в том, что националистические движения оказали существенное влияние на развал царской империи и Советского Союза. "Но это явилось все-таки только вторым шагом после того, как правящий центр развалился или был существенно ослаблен изнутри. События в центре, Февральская и Октябрьская революции, горбачевская перестройка и августовский путч 1991 г., а не возмущение наций стали толчком к дезинтеграции обеих многонациональных империй"[52], – заключает А. Каппелер. Вывод о том, что не этнический фактор был первопричиной кризиса обеих государственных систем, сделан и многими другими специалистами в данной области, в частности американским историком Рональдом Суни и немецким историком Манфредом Хильдермайером[53]. Обстоятельное исследование истории национализма в империи Романовых было выполнено российским историком А.И. Миллером[54], наблюдения и выводы которого сходны с нашим анализом.

"СОВЕТСКИЙ" ВМЕСТО "РОССИЙСКИЙ"

Длительно существовавшие и достойнейшие категории "российский народ" и "россияне" ушли из политического лексикона после 1917 г. по той причине, что из названия государства ушло слово "Российская". За 80 лет советской власти российскость как категория и как смысловое начало оказалась просто забытой! Нынешние конструкторы субъективных предписаний

(политики, ученые, журналисты, деятели культуры) сторонятся представления о российском народе как о гражданской, исторической и социально-культурной общности в отличие от повседневных проявлений общности на уровне профессиональных, родственных и местных коллективов, которые они готовы признавать и демонстрировать. Наряду с исторической есть причина чисто политическая: под лозунгом "Россия!" радикально-демократическая оппозиция противостояла власти КПСС и советского центра. Под этим лозунгом Б. Ельцин сместил М. Горбачева, и этот лозунг в ряду с аналогичными ("Грузия!", "Латвия!" и т.п.) послужил распаду СССР, ибо в данном случае под Россией понималась территория РСФСР – одна из частей исторического российского государства.

Произнесенное президентом Ельциным с особым интонационным выражением слово "россияне" вызывало отторжение у разных категорий экспертного и политического сообщества – и у тех, кто был не согласен с распадом СССР, и у тех, кто хотел, чтобы Россия продолжала распадаться и дальше. На протяжении всех 1990-х годов мне приходилось встречать многократные сомнения по поводу современной России как состоявшегося государства и, тем более, по поводу российского народа и россиян, что воспринималось как нечто искусственно сконструированное и реально не существующее. В частности, в мой адрес как директора Института этнологии и антропологии приходили запросы от лидеров ЛДПР В.В. Жириновского и А.В. Митрофанова дать заключение: на каком основании появился и используется термин "россияне", который никакой народ не представляет и является своего рода эвфемизмом.

Чем вызвано столь мощное отторжение российскости? Во-первых, доктринальной инерцией и инерцией словоупотребления советской эпохи, в которую выучились современные ученые и политики. Во-вторых, политико-идеологическими соображениями в пользу опять же более привычного варианта национализма – этнического, кто бы его не представлял: русские, татары или чеченцы. Наконец, есть еще один важный момент: не всегда осознаваемая попытка восстановить старую синонимичность слов *российский* и *русский* и неэтническое понимание слова *русский* в общекультурном или общегражданском смысле, существовавших до 1917 г. в некоторых сферах (например, все, что связано со словесной культурой). Попробуем разобраться со всеми этими аргументами и найти возможность выхода из теоретико-терминологического тупика и ментального хаоса, которые далеко не безобидны для реальной политики и для жизни страны.

В СССР "национальный вопрос" был возведен в ранг большой теории и фундаментальной политики. Ни одно национальное обществоведение в своей научной номенклатуре не отвело так называемой теории нации и национального вопроса, того особого места, которое она заняла в советском обществоведении. Эта сфера теоретизирования была изъята из обычных гуманитарных предметов (истории, этнографии, социологии) и определена в комплекс "марксистско-ленинских дисциплин", куда входили помимо диамата, истмата и политэкономии также история КПСС, марксистско-ленинские эстетика и теория национального вопроса. Во всех вузах существовали соответствующие кафедры, для которых в огромном количестве готовились специалисты преимущественно в Академии общественных наук и Институте

марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Преподавание названных дисциплин было обязательным для всех факультетов.

В Библиотеке имени В.И. Ленина (ныне Российская государственная библиотека) под рубрикой "Национальная политика КПСС в..." (далее следовало название очередной пятилетки, республики или области)" стоял целый каталожный шкаф с названиями книг, брошюр и авторефератов диссертаций. В стране была группа известных теоретиков (некоторые из них здравствуют и работают поныне), которые создавали не только фундаментальные сочинения на данную тему, но и разработки для очередных партийных съездов и документов. Этот раздел всегда присутствовал в отчетных докладах и в программах партии и отражал определенную динамику государствостроительства. Ученые, в том числе и академические, с энтузиазмом комментировали решения и высказывания руководителей государства и КПСС по развитию национальных отношений, хотя зачастую сами были их авторами[55].

Советская теория официально отвергала национализм как "идеологию порабощения и превосходства одной нации над другой". Национализм мог быть только буржуазным и только со знаком минус. Его нужно было искоренять, что и делалось, начиная с 1920-х годов. Борьба с буржуазными националистами служила главным аргументом для репрессий в республиках и в отношении этнических меньшинств страны. Но в то же самое время этнонационализм стал исключительной собственностью государства, правящей партии и доминантой социальной теории. Этничность не только спонсировалась, она всячески "национализировалась" (лингвистически и институционально): все хотели быть нациями и только нациями, а не народностями или нацменьшинствами. Последние понятия скоро ушли из академического и политического языка по причине жалоб и протестов субъектов этих категорий.

Единственным, но крайне существенным шагом в сторону гражданского национализма было утверждение новых словосочетаний – *советский народ, советский патриотизм* и *советская культура*, не говоря уже о фундаментальных понятиях "Отчизна" и "Родина", которые констатировались с первой страницы букваря. Но если некогда бывший российский народ стал называться советским народом, в этом ничего драматического не было. Подобных случаев переназывания история знает немало, в том числе и вполне успешных.

Что оказалось сомнительным, а точнее, излишне идеологизированным и научно несостоятельным, так это определение идеологами брежневских времен советского народа еще и как "новой исторической общности", хотя ничего принципиально нового в этой общности по государству не было. Советский народ имел свои объединяющие символы, ценности, представления, культурный арсенал, общепережитые драмы и достижения, но именовать его типологически невиданной в истории "интернациональной общностью" – это уже была псевдоакадемическая глупость.

Так что советский народ был, как и был советский гражданский национализм без самого слова "нация", причем в очень выраженной форме и во многих сферах: социальной однородности и солидарности многоэтничного населения, широком распространении и использовании русского языка, территориальной-символьной привязанности, национальной идентичности в

форме советского патриотизма, культурно-спортивных манифестаций, литературного и театрального процесса и во многих других сферах и формах. Нынешняя категория *российский народ* может вызывать некоторую настороженность, отчасти по причине испуга от быстрого политического распада советского народа, который ныне некоторым кажется вредным советским мифом. Но это напрасные страхи. *Советский народ распался не потому, что его не было, а по причине раскола элит и краха государственности.*

Вторая причина – это господство в российской аналитике и в историософских дебатах устаревших советских заблуждений о том, что есть народ, нация и национальное государство. Эти три категории на протяжении многих десятилетий трактовались в этническом смысле, и все, что определялось как "национальное", обозначало этническое. СССР и Российская Федерация воспринимались исключительно в категории "семьи народов" и их дружбы или "многонационального народа". Соответственно, под этот шаблон понимания мы подгоняли и внешний мир: в Англии живут англичане как нация, в Китае – китайская, в Испании – испанская, в Индии – индийская нация, а в России – 128 наций и народностей.

Отечественные юристы даже международно-правовые документы и декларации о самоопределении народов и т.п. умудрились изложить на языке этнического национализма, хотя международное право понимает под категорией *народ* территориальное сообщество и не признает этнический партикуляризм в качестве государствоорганизующего принципа.

Когда в ежегодном президентском послании в 1994 г. было впервые сказано, даже как о перспективной цели, о российской гражданской нации, отечественные этнонационалисты выступили резко против этой необходимой доктринальной новации, а Рамазан Абдулатипов даже написал открытое письмо Б.Н. Ельцину с обвинением неких "безнациональных" ученых и политиков, которые "подсунули президенту западную идею нации как сограждданства".

Под воздействием этнонационализма и по причине экспертной слабости на протяжении ряда лет в России существовали смутные представления и установки по части национальной государственности и национальной идентичности. С трудом, но все-таки появились понятия национальных интересов, бюджета, обороны, безопасности, здоровья нации, лидера нации и т.п. Все равно для этнонационалистов от науки и политики Россия не существует как национальное государство, ибо сам субъект нации до сих пор спущен на уровень этнических общностей, а их территориальная автономия в виде субъектов федерации, культура, наука, образование – это и есть субстанции, к которым прилагается "национальное". А если у русской нации нет "своей республики", то нужно ее создать, как когда-то считал тот же Абдулатипов, или же объявить Российскую Федерацию национальным государством русских, как полагают нынешние русские этнонационалисты. Или же в качестве некоего компромисса объявить всех жителей страны русскими, если они того пожелают, как заявляют С.Ю. Глазьев[56] и его сторонники более просвещенного варианта этнонационализма, а точнее, возвращения былого широкого понимания русскости.

Как видим, вплоть до сегодняшнего дня национальное государство мыслится только как государство, находящееся в пользовании одной этнонации

и одной этнокультуры. А раз так, то и никакого разговора о России как национальном государстве быть не может. Так многие думают в Москве и в Казани, а уж для западных экспертов по России саморазрушительная формула "многонациональности" – это вообще спасительная надежда на возможное досамоопределение страны в границах "собственно России".

"РОССИЙСКИЙ" ВМЕСТО "СОВЕТСКИЙ"

Президент В.В. Путин вернулся к объединяющей и единственно точной дефиниции главного субъекта власти, политики и управления – понятий *российский народ* и *российская нация*, что является по своей сути синонимами. Выступая в Кремле 12 июня 2003 г. на празднике, посвященном Дню России, он сказал: "Где бы мы ни родились, где бы ни выросли – все это наше родное Отечество. А вместе мы – один, единый, могучий российский народ".

На совещании в Чебоксарах 5 февраля 2004 г. президент произнес следующие слова: "Мы в свое время – еще в советские времена – говорили о единой общности – советском народе. И были под этим определенные основания. 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 очень много сделали для того, чтобы мы чувствовали это единство. Это наша историческая и сегодняшняя реальность".

Не менее определенно и даже на двух языках (татарском и русском) президент сказал аналогичные слова в августе 2005 г. на праздновании 1000-летия Казани: "Без Казани, без татар и татарской культуры не было бы российского народа и исторического российского государства в том виде, как оно существует последние века, включая день сегодняшний. Казань и Республика Татарстан – это и есть Россия".

Эти фундаментальные и давно ожидаемые утверждения нуждаются в осмысленной поддержке со стороны просвещенной части общества, ибо представляют собой не просто доктринальную новацию, но и серьезный вызов для научного сообщества, политической бюрократии и всех, кто формулирует и формирует представления граждан. Противники понятий *российский народ* и *национальное единство* обнаружились сразу, причем там же в Казани. В те же юбилейные дни Р. Хакимов опубликовал книгу, в которой обосновывается невозможность существования российской нации, а одним из аргументов против гражданской нации стало утверждение, что время наций-государств прошло, а пришло время этносов, из которых и состоит современный мир:

«Прощание с нациями-государствами требует изменения многих привычных представлений. Россия как нация-государство в свое время не сложилась. Она держалась как империя и рухнула под напором наций, образовавших ряд государств на постсоветском пространстве. Попытка сегодня создать россиян как нацию – дело бесполезное, ибо невозможно вернуть политические процессы индустриальной эпохи... В Российской Федерации этническую дифференциацию невозможно нивелировать, наступила эпоха, стимулирующая культурное многообразие. В этих условиях пытаться конструировать нацию-государство "россиян" все равно, что пытаться плыть против течения в то время, когда в баке кончился бензин»[57].

Помимо этнонационализма представителей российских меньшинств не менее существенным разрушителем российскости выступает национализм шовинистического толка, для которого "россияне" – это некий эвфемизм, а Россия есть потому, что есть русские, хотя хорошо известно, что в разные исторические времена русскими называли или всех православных, или всех восточных славян (великороссов, малороссов и белорусов). Узкоэтническое содержание понятие *русские* обрело только в период строительства "социалистических наций". Тем не менее утопическая мечта вернуть смыслопонимание *русского*, как это было до советского нациестроительства, остается. Необходимы серьезные разъяснительные усилия и моральные принуждения, чтобы в публичном пространстве было меньше заявлений, подобных сделанному депутатом Госдумы от ЛДПР Н. Курьяновичем: "Давно пора переломить узость и сектантство в правом русском патриотическом движении. Мы должны сбросить с себя ярмо россиянина и показать, что мы русские, что нас много, что с нами придется считаться"[58].

Если же говорить не о политиках-неофитах, а о профессиональном экспертном сообществе, то здесь сторонников русского *versus* российского проекта более чем достаточно. Одним из авторов рождения новой русской нации является В.Д. Соловей[59], для которого выступления сторонников КПРФ или недовольных реформой монетизации, а особенно активизация деятельности экстремистских групп ксенофобского и неофашистского толка представляется рождением новой общности – новой русской нации. Это же, с точки зрения В.Д. Соловья, означает крах проекта создания гражданской нации.

Еще один вариант похорон гражданской нации поступил на рынок идей со стороны противников "путинизма" из числа леволиберальной интеллигенции. Прежде всего это эссе Эмиля Паина "От Третьего Рима к гражданской нации?"[60], в котором содержится критическая ссылка на мою позицию. Хотел бы подтвердить, что действительно считаю, что после распада СССР в России самоопределился российский народ как многоэтничная гражданская нация, и это есть свершившийся факт. В данной позиции нет "пыла полемики или каких-то иных причин", кроме научной убежденности на основе собственного анализа российских и мировых реалий. Сразу скажу, что не согласен с негативными оценками политической эволюции и современной ситуации в России, особенно с тем, что "страна наша – империя, в которой есть привилегированный Центр и бедные окраины, если не колонии", что Москва, "как огромный насос, высасывает финансовые, материальные и интеллектуальные ресурсы из провинции", что жители России "только называются гражданами, в реальности же они подданные", "объект политических манипуляций". А раз в "империи не может быть гражданских наций", то Эмиль Паин не признает наличие российской нации. Попытки утверждать российскую идентичность (прежде всего через изначальное признание существования такой нации) называются им "имитационной политикой". "Переназывание вещей" обречено, по его мнению, на провал, ибо представляет собой верхушечную инженерию "власти над народами без их на то согласия". Это больше, чем приглашение читателя к размышлению. Это одна из позиций многочисленных противников российской нации, высказанная ведущим в стране экспертом. Здесь требуется ответ, а точнее – разъяснения и аргументы, к которым ученый обязан прислушаться.

“Империей позитивных акций” назвал свое фундаментальное исследование истории советской национальной политики гарвардский историк Терри Мартин – представитель нового и уже достаточно влиятельного направления в западной науке, которое разделяет мой подход, что именно в сфере спонсирования этничности и конструирования “социалистических наций” советский опыт никак не может считаться колониальным[61]. СССР был скорее не тюрьмой народов, а колыбелью наций. Именно этнический национализм при недостатке гражданского национализма (последний только частично компенсировался советским патриотизмом) послужил причиной распада страны по границам этнотерриториальных образований, которые в советском научном и политическом языке и назывались “национальными государствами”. Неслучайно зачинатель этого подхода американский историк Рональд Суни писал, что “СССР был единственным в мире государством в том смысле, что он отважился на рискованный эксперимент отказа от использования столь мощной объединяющей категории, как “нация”, передав ее в исключительное пользование проживающих в стране этнических групп”.

После периода радикального отрицания всего советского в современной обществоведческой науке уже мало кто характеризует СССР как империю, состоящую из господствующего Центра и эксплуатируемой этнической периферии. “Колониалисты” и “постколониалисты” продолжают господствовать только в экспертном сообществе постсоветских государств и в странах – бывших сателлитах СССР. В публицистике, в том числе в российском радикально-демократическом словаре, имперский и постимперский дискурс по-прежнему используется. Теперь, как мы видим, уже появилось его продолжение во взгляде на Российскую Федерацию как на новую империю или “мини-империю”.

Никак нельзя согласиться с такой оценкой глубоких перемен в области либерализации российского общества, которую дают им нынешние недовольные “вертикальной страной”. Так же невозможно согласиться с определением Москвы как Третьего Рима, которая возвышается над бедными окраинами. Ранний отрыв Москвы по части обустройства и богатения уже преодолен, и нужно презирать или не замечать преобразившиеся крупные города страны от Санкт-Петербурга до Казани, Уфы, Владикавказа, Хабаровска и Анадыря, чтобы называть их “бедными окраинами, если не колониями”.

Никак нельзя согласиться с категоризацией нынешнего поколения россиян как “подданных” и не более. У нас есть и граждане и гражданское общество с его институтами, включая Общественную палату. Кстати, одним из самых мощных институтов является Российская академия наук с ее свободным и компетентным отрядом ученых-обществоведов. Неужели в Институте социологии РАН работают “подданные” и сам Эмиль Паин себя и своих коллег к свободным и ответственным гражданам не относит? Что-то здесь не так. Не может столь знающий человек полагать, что в Китае, Индии, Пакистане, Йемене, Индонезии, Колумбии, Мексике и прочих странах есть нации потому, что там есть свободные граждане, а не подданные, а в России нет граждан и, значит, нет и нации. В Китае десятки миллионов людей вообще не имеют никаких прав, а запачкавшие краской портрет Мао сидят в тюрьме второй десяток лет, в Индии не меньшее число людей – это кастовые изгои “неприкасаемые”, в Пакистане половина населения не умеет чи-

тать, Йемен является наследственной монархией и женщины там не имеют права голоса, но нации в этих и других не менее "проблемных" странах есть, а вот в России почему-то нет и все!

Такая позиция – не более чем политизированная эмоция. На самом деле наличие нации в стране не связано со степенью демократизации, "вертикализации", "гигантской социальной поляризацией", которые якобы не позволяют считать россиян нацией. Фактически все государства, входящие в состав Организации Объединенных Наций, имеют в своем арсенале понимание населения как нации, а своего государства как национального государства. В Индии, Колумбии, Бразилии, Мексике и в десятках других стран мира социальной поляризации и политического манипулирования не меньше, чем в России, но они почему-то могут считаться нациями. А вот Россия не может, ибо в ней "сконструированная аппаратом Общественная палата", Федеральное собрание зависят от исполнительной власти и имеются прочие "отступления от демократии". Разногласия Паина с Путиным и его претензии по части "развития гражданского общества" есть ничтожный повод для утверждения, что гражданская нация в современной России невозможна. Это не более, чем недовольство ельциниста (семь лет он был в его президентской администрации) нынешними путинцами, как недовольны теми и другими бывшие горбачевцы, для которых все, что последовало после М.С. Горбачева, – это полный крах.

Есть в России нация! Есть и гражданское общество! Именно по этой причине мы выступаем против позиции "формирования" того и другого как неких проектов или идей будущего. Перевод российской нации в проект для XXI в. есть отрицание настоящей России, ибо если нет граждан, нет гражданского общества, нет гражданской нации, тогда что же остается – "народы, управляемые без согласия", как полагает Эмиль Паин? Возражаю категорически.

Самое печальное то, к чему призывают ведущие московские публицисты:

"...не гнаться за химерой национального государства, для создания которого отсутствуют какие-либо условия... Давайте исходить из реальностей. Россия никогда не была национальным государством. И не существует такой – российской нации...

... Мы говорим о русской нации, о русском (российском) национальном государстве (а некоторые вопреки всем правилам логики и здравому смыслу даже говорят о России как о нации), но, поскольку на самом деле ничего этого не было и нет, мы вынуждены делать разного рода оговорки...

Россия была и есть то, что можно назвать территориальной империей. Территориальная империя как форма государственного устройства господствовала в мире и в Европе на протяжении столетий, причем Россия – единственная европейская территориальная империя, сохранившаяся до наших дней"[62].

И, наконец, еще одна форма непризнания российского народа и его национальной государственности проявилась среди энтузиастов "формирования" российской нации как проекта для XXI в.[63] Бывшие ярые противники единого согражданства ныне выступили с поспешно написанными книгами о "теории политической нации, цель которой – формирование государственного единства на условиях выявления потенциала многонациональности, а не только самоутверждения государства как инструмента в руках доминирующей нации"[64]. Для Абдулатипова "этносы, этнонации создаются и развиваются только в человеческом сообществе, поэтому это один из родо-

вых признаков человеческого индивида, результат их общности", а первичное значение "ощущения принадлежности к единому демократическому Российскому государству и российской гражданской политической нации" – "это старое фразерство, прицепленное к новым лозунгам"[65].

Надежды, что процитированные выше авторы окажутся среди тех, кто будет публично признавать и утверждать российскую идентичность, достаточно мизерные. Однако ирония в том, что политики и эксперты типа Абдулатипова в своей публичной жизни служат именно российской национальной государственности и российскому народу, а в своей частной жизни он в союзе с русской супругой произвел индивида с "родовым признаком" россиянина русско-аварского этнического происхождения. Эти трое россиян и есть один народ, а не "дружба народов", а свою аварскую суперэтничность таким людям лучше лелеять только по ночам, да и то в одиночестве.

Население нашей страны обладает высокой степенью единства в смысле общих ценностей, культурной гомогенностью, активным межэтническим взаимодействием, которым могли бы позавидовать многие крупные государства, утверждающие с разной долей успеха идею единой нации среди своего населения. Причем население этих стран, в отличие от России, не может разговаривать между собой на одном языке и его части воюют друг с другом десятилетиями. Достаточно назвать Индию, Испанию, Китай, Индонезию, Мексику, Нигерию, ЮАР и десятки других стран, где этнического и языкового однообразия нет, а концепция единой нации есть и реально сплачивает страну.

В России – наоборот: *есть реальное единство при сохранении этнокультурного разнообразия среди россиян, но нет представления об едином народе, его национальных интересах и национальной культуре*. У нас "национальные интересы народа" – это партикулярные запросы граждан татарского, осетинского, кабардинского, якутского, бурятского и иного этнического происхождения. "Национальная культура", "национальное образование" в России – это не российские культура и образование, а аварские, даргинские, марийские, мордовские и прочие культуры и школы. А далее сразу следует "выход в мировую культуру", как бы минуя российскую.

Идеологи этнонационализма проводят линию, что татарский, башкирский, марийский, мордовский и другие культурные компоненты не являются частью российского культурного арсенала, а это часть полумифических и политизированных "тюркского мира", "финно-угорского мира" и прочих "татарских миров". Один из последовательных идеологов татарского национализма пишет:

«Россия изначально сущностно содержит в себе два мира, два разных мироощущения, два культурных ареала: русско-православный и тюрко-исламский, которые мало взаимодействуют друг с другом, умудряясь жить при этом в непосредственной близости, в одном пространстве... Татары должны работать в тюркском мире, как это было и сто и двести лет назад. Это наша экономическая и культурная ниша, в этом наше преимущество... Российское государство все народы загнало в тупик, включая и русских. Сегодня выбираться из этой трясины можно только собственными усилиями, отстаивая демократию и федерализм, противодействуя имперским инстинктам, произволу и духу наживы. Надо громко сказать: "Я – татарин", не стесняясь сложившихся стереотипов»[66].

Получается парадокс: люди живут веками в России, бок о бок с русскими, украинцами, немцами, коми и прочими, работают вместе, женятся и рас-

тят детей, общаются между собой на одном языке, а ученые и политики убеждают их в существовании каких-то других миров, помимо *российского мира* – действительно древнего, реального, повседневного, жизненно важного для каждого.

Следом за националистической идеологией и паранаучными писаниями принимаются государственные программы поддержки избранной категории россиян, родные языки которых лингвисты поместили в одну языковую семью, например, финно-угорскую. А уже за ними следом, только с противоположным смыслом, эстонские политики вносят в ПАСЕ проект резолюции о нарушении прав финно-угорских народов в России. Обе эти *позиции спонсирования этнического партикуляризма есть по сути отрицание российского народа, а значит, и России*.

Для нашей страны и для ее населения становится все более разрушительным и неадекватным назойливо употребляемое множественное число "народы России", и пока мы не начнем, наряду с этим, утверждать понятие *российский народ*, ничего не получится. Не нужно ничего "формировать" и делать из татар или бурят россиян, а тем более – русских. Задача ответственных экспертов – терпеливо и настойчиво (пока не дойдет хотя бы до журналистов) объяснять, что *российскость как идентичность и российский народ-нация – не результат внутренней унификации, а естественное наложение на множество внутренних этнокультурных различий, которое существует среди населения страны*. Россияне – это свершившийся факт, и только малая просвещенность, узколобый национализм или политические амбиции стоят за утверждением о провале проекта гражданской российской нации.

Итак, сохраняющееся восприятие российского народа исключительно в формуле "дружбы народов", а не сложного единства представляет собой провал отечественной и зарубежной экспертизы. Это есть догматические и националистические заблуждения, намеренно поддерживаемые внешними противниками России. Национальную идентичность россиян нужно утверждать более последовательно, и не только редкими высказываниями президента. Необходимо прежде всего признать, что национальная идентичность, а значит, российская нация существует, а не есть просто мечта или задача для очередного "строительства". Дальше отрицать и разрушать российскость недопустимо.

Всеми доступными методами нам нужно решительно утверждать российский национализм, имея в виду осознание и отстаивание национального суверенитета и интересов страны, укрепление национальной идентичности российского народа, утверждение безоговорочного приоритета самого понятия "российский народ". Всякие другие варианты национализма на основе этнических крайностей – от имени одного государствообразующего народа или от имени "дружбы народов" – несостоятельны и должны быть отвергнуты.

НОВЫЙ РОССИЙСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ

Итак, что есть гражданский национализм и как возможно его осмыслить и утверждать в России? Еще раз повторим, что *гражданский национализм – это комплекс разделяемых населением государства ценностей, правовых и других норм, а также политических и культурных символов, которые оформляют представление о стране как национальном государстве и о ее народе – как нации*. Гражданский национализм многолик в своих конкретных проявлениях, но в то же самое время в нем есть некоторые общие черты и принципы, которые позволяют говорить именно о национализме, а не о каком-то другом явлении, как, например, патриотизм.

Разделение национализма и патриотизма – далеко не простое дело, да и не всегда выполнимая задача по той простой причине, что в своих проявлениях на уровне государственной общности они фактически совпадают. Другими словами, гражданский национализм от имени политической нации не может существовать без выражения лояльности государству или того, что называют "любовь к Родине". По крайней мере доктринальное содержание этого вида национализма обязано включать патриотические призывы, декларации, пропаганду и конкретные чувства желательно как можно большего числа граждан той или иной страны.

В свою очередь, национальный гражданский патриотизм (существуют также разного рода гражданские патриотизмы регионального и местного характера) немыслим без общеразделяемого образа страны и выражения в отношении страны и ее народа чувств и эмоций позитивного характера. Но тогда имеется ли различие между национализмом и патриотизмом, или они обозначают один и тот же феномен?

В своей книге об американском национализме британский журналист и историк Анатоль Ливен, ссылаясь на работы одного из отцов неоконсерватизма в США Ирвинга Кристола[67], объясняет, почему слова "гражданский национализм", а не "патриотизм" более адекватно характеризуют господствующий компонент в американской политической культуре. "Патриотизм проистекает из любви к прошлому нации; национализм вырастает из веры в будущее нации, в ее величие. Цели американской внешней политики простираются дальше узкого определения национальной безопасности. Это есть национальный интерес мировой державы, определенный ее национальным предначертанием"[68], – отмечает Ливен.

Подобное различение между национализмом и патриотизмом делают и другие крупные историки национализма. Кеннет Миног, например, определял патриотизм как по сути своей консервативное явление, желание защищать свою страну, часто усиленное верой в более широкую национальную миссию для человечества[69]. В американской политической культуре начала XXI в. безусловно есть сильный элемент патриотизма, приверженности американским институтам и к современной Америке как к своего рода эталонной стране. Но в американском национализме есть и революционный элемент, склонность к мессианскому ви́дению нации. Именно поэтому А. Ливен делает вывод:

"Если в отмеченных Миногом и Кристолом различиях между патриотизмом и национализмом имеется смысл, тогда следует признать, что, скорее национализм, чем патриотизм,

является более корректным словом, которым следует описывать наиболее характерное национальное чувство американцев. Эта особенность современного американского национализма более схожа с исторически неудовлетворенными и догоняющими национализмами Германии, Италии и России, чем с удовлетворенным и приверженным статус-кво патриотизмом британцев"[70].

Но если одна грань американского национализма носит мессианистский характер, ибо она устремлена в будущее нации и в якобы предначертанное ей величие, то его другая грань не менее радикальна, ибо она постоянно обращается к идеализированному национальному прошлому. Воплощением этой стороны американского национализма является идеология правых республиканцев и "правых христиан", которые озабочены восстановлением во всей его чистоте старого американского общества, в основе которого лежало доминирование белых протестантов англо-саксов и ирландских католиков. Кстати, среди многих американцев сохраняется консервативная религиозность, и она служит одним из столпов радикального консерватизма до сих пор. Это связано с целым комплексом озабоченностей и страхов социального, экономического и этнорасового характера, включая враждебность жителей малых городов и сельского населения по отношению к городам, заселенным новыми иммигрантами, а также с неудовлетворенностью снижающимся статусом традиционного "белого рабочего класса". А. Ливен отмечает:

«В результате экономических, культурных и демографических изменений в Америке – этой победоносной нации современной эпохи – большое число американцев переживает чувство поражения. Внутренние озабоченности и страхи, которые порождают это чувство поражения, распространяются и на отношение американцев к внешнему миру. В 2002 г. 64% опрошенных американцев считали, что их "образ жизни нуждается в защите от иностранного влияния" (по сравнению с 51% среди британцев и 53% среди французов). Американские данные расположились между данными по Западной Европе и данными по странам развивающегося мира, таким, как Индия (76%). Но пикантность заключается в том, что "иностранное влияние", которого опасаются больше всего представители развивающихся стран, это именно влияние Соединенных Штатов Америки»[71].

При всех противоположностях двух стран – России и США, – особенно по социальным условиям жизни и по культуре, некоторые базовые схожести национализмов налицо, а именно: обращенность в мифологизированное прошлое как источник патриотизма свойственны обеим национализмам. Насчет ви́дения будущего есть существенное различие: российский национализм (национализм без признанной категории нации, но с националистами) с недавних времен (после распада СССР) лишился мессианской и революционизирующей одержимости, хотя вера в лучшее будущее и даже в некое предначертание России как моральной спасительницы мира появляется в современном общественно-религиозном дискурсе.

Вера в светлое будущее составляет важный компонент идеологии российского национализма главным образом как форма отторжения современности. Именно это составляет радикальное различие между российским национализмом и национализмами в США, Франции, Германии или Индии и Китая. Хотя социальные и этнорасовые страхи также и даже больше (в связи с периодом реформ и массовой иммиграцией) присущи российскому человеку, нигде не наблюдается столь шизофреническая смесь обращенного назад и вперед российского национализма с целью отрицания современной российскости.

Видимо, если говорить о стилевых отличиях, то *гражданский национализм в России – это больше патриотизм, обращенный в прошлое (ностальгический национализм), чем национализм, устремленный в будущее (мессианский национализм).* Но обсуждение всех этих тонкостей не имеет особого смысла, ибо, для того чтобы в новой России патриотизм, ослабевший после обрушения его советского варианта, обрел хоть какую-то стилистику гражданского национализма, необходимо более решительно признать наличие самой нации. Национализм без такого признания может существовать, но с признанием своего рода референтной категории его возможности становятся более широкими и более естественными. Другими словами, если есть российская нация, то, безусловно, флаг, гимн, олимпийская команда, объединяющие общество идеи или проекты должны быть национальными, а не "общенациональными", как стараются стыдливо переназывать эти вещи противники гражданской нации, скрыто вкладывая в смысл слова "общенациональный" что-то "общее для всех наций". Маленькая, едва заметная словесная уловка, но за ней кроется достаточно серьезный смысл!

Теперь о национальной идентичности, ее смысле и соотношении с другими формами идентификационных характеристик человека. Идентичность, этническая, религиозная, национальная или государственная, определяется как прошлым опытом, так и доступными настоящими и будущими возможностями. *Национальная идентичность – это особая форма политической идентификации, которая не является естественной, заданной, а должна вырабатываться и распространяться главным образом через усилия интеллектуалов, политиков и общественных активистов, которые делают связь с нацией основополагающим источником эмоциональных и интеллектуальных обязательств и приверженности.*

В отличие от этнической идентичности, которая имеет подвижный и часто сложный характер (особенно в смешанных семьях), национальная идентичность является более жесткой и более значимой. Она даже подкрепляется правовыми нормами (разного рода присяги в армии, при получении гражданства, занятии высоких должностей) и официальными документами (национальные паспорта). Хотя национальная идентичность, как правило, определяется элитой, гораздо большее число людей использует свою национальную идентичность в эмоционально-идеологических целях: в современном мире человеку крайне важно иметь чувство принадлежности к народу–стране–государству. Люди без гражданства и без национальной идентичности (это две близкие, но не всегда совпадающие категории) считаются редкой аномалией, и от нее стараются избавиться. Возникновение огромного числа "апатридов" – людей без гражданства в Латвии произошло только при поощрении этой акции со стороны международного сообщества и при пассивности России и самих лишенных гражданства. В других случаях "мировое сообщество" такого не позволяет: все люди на Земле должны быть "оприходованы" существующими национальными государствами.

Национальная идентичность – это не справка из ЖЭКа, и она используется человеком в инструменталистских целях, т.е. для собственных интере-

сов. Так было с давних пор и так остается поныне. Например, инструменталистское использование национальной идентичности издавна практиковалось гражданами испано-французского пограничья: преследуя собственные локальные интересы, люди пребывали в поиске "национальности", которая лучше всего им подходила. В ходе этого процесса они меняли государственную принадлежность в ту или иную сторону и не только на уровне отдельных людей, но и даже местных сообществ[72].

Массовая "игра в паспортизацию" не только властями, но и самими жителями постсоветских государств говорит о том, что идентификация по государству хотя и осуществляется правовыми актами самого государства, но индивиды не автоматически обретают национальную идентичность вместе с гражданством. Некоторые люди из ближнего и дальнего зарубежья могут иметь паспорта российского государства, чтобы только проще пересекать его границу и выгоднее вести бизнес, или же чувствовать себя в большей безопасности в случае определенных угроз в местах проживания. Но это совсем не означает, что они идентифицируют себя с Россией как "их страной". Некоторые люди могут иметь национальные паспорта других государств, но их национальная идентичность связана с Россией. Такая категория людей, безотносительно их этнического происхождения, существовала и продолжает существовать в странах бывшего СССР, но по причинам политизированного этницизма и академической догматики эти люди, точнее, такая форма идентичности не признавалась в России ни политиками, ни специалистами. Только в самое последнее время федеральный закон 2006 г. "О государственной поддержке российских соотечественников, добровольно переселяющихся в Российскую Федерацию", сделал невиданную для российской ментальности запись-определение: "соотечественник – это лицо, имеющее связь с Россией, владеющее русским языком" и т.п. Таким образом была признана форма национальной идентичности безотносительно формального гражданства.

И все же национальная идентичность без гражданства – это, скорее, девиантный случай, в частности вызванный распадом исторического российского государства в 1991 г. Норма – это паспортизированное (т.е. установившее свою правовую связь с государством) население, которое уже самим этим фактом (если паспортизация не была насильственной) продемонстрировало свою национальную идентичность. Но этого далеко недостаточно. Необходим своего рода как разработанный, так и постоянно конструируемый под воздействием жизни репертуар национальной идентичности или гражданского национализма.

Если нации можно представить себе политическими общностями, состоящими из людей, которые верят в общеразделяемые характеристики – ценности, исторический опыт, язык, территория, символы, тогда необходимо эти характеристики воспроизводить и поддерживать. Именно это дает общности право на самоопределение и возможность контролировать часть территории Земли (их родину), иметь государство и вытекающие из этого преимущества. Российская политическая элита и общественное мнение оказались глубоко разделенными по вопросу о том, кто образовал наше государство, что делает наше государство легитимным и что составляет российскую нацию. В советской системе этничность и национальность были настолько

тесно спаяны, что постсоветские игроки оказались в затруднении представить себе другие формы осуществления политики в многоэтничном сообществе, кроме как продолжение сдачи национального в пользу этнического и обеспечение консолидации через "дружбу народов" и "интернационализм", а не через "национализацию" (в смысловом и политико-правовом отношениях) многоэтнического российского народа.

В то же время предпринятый нами исторический экскурс в прошлые века свидетельствует, что этнические границы были гораздо более проницаемы, а политика более нейтральна к этническому фактору[73]. Процессы миграции, смешения и взаимодействия на обширной территории Евразии создали уникальную многоэтничную и многоязычную российскую и позднее – советскую культуру, основу которой составляла русско-язычная культурная традиция. В поликонфессиональном и многоэтничном Поволжье и на Северном Кавказе сформировался наиболее сложный, но цельный культурный симбиоз. Только в XIX в. и особенно в советский период интеллектуалы и политики стали разрабатывать "этногенетические" и "цивилизационные" несхожести между россиянами и принижать сходство, несмотря на официальную советскую идеологию сближения и развития социалистических наций. Подобная увлеченность политиков и ученых различиями вплоть до биологии и психологии имеет место и в настоящее время, но уже под лозунгами многокультурности. Собственно национальной идентичностью мало кто занимается и не знает, как заниматься.

С самого начала образования Российской Федерации возникли эти достаточно сложные и плохо осознаваемые политической элитой и учеными проблемы формирования новой национальной российской идентичности, которая, как и во всех других государствах, включает в себя некоторые неотъемлемые компоненты. Процесс этот обычно инициируется и направляется государством в лице его органов власти и других институтов воздействия и гражданского обучения. Но что-то рождается снизу, особенно в периоды бурных социальных катаклизмов, включая рождение самого государства. Так, например, с 1991 по 1993 г. в России явно и фантастически быстро сложился один из новых национальных символов – "парламент" или "Белый дом" – здание, в котором заседал Верховный совет Российской Федерации и вокруг которого произошли драматические события. Также быстро менялись герб, государственный флаг и гимн.

Народ и активисты социального пространства с энтузиазмом отвергали советскую идентичность, и новации входили в жизнь быстрее, чем их осмысление. Со временем "первый парламент" себя погубил конфликтом с президентом, точнее, президент погубил парламент и отдал уже почти ставшее национальным символом здание на Краснопресненской набережной для нужд правительственной бюрократии. Как видим, символ ушел из жизни так же быстро, как и пришел, что говорит о подвижной и конструируемой природе национальной символики.

Крайне любопытные коллизии произошли с национальным гимном, причем не столько по части музыки (здесь автор не считает себя специалистом), сколько по части слов. Их переделывал на новый лад человек из советской эпохи, воспитанный на "дружбе народов" и по-другому нашу страну не представлявший. Слова, казалось бы, не должны были иметь особого

значения, ибо цель состояла в том, чтобы восстановить музыку советского гимна и убрать из текста одиозные слова про партию и вождей. Однако именно в словах оказалась несформулированной суть нового государства как государства российского народа. И получилась настоящая концептуальная каша и даже абсурд во время некоторых торжественных церемоний. Приведем пример из процедуры принятия президентской присяги во время вступления В.В. Путина в должность в 2004 г.

Звучит гимн: "священная держава и любимая страна", "могучая воля и великая слава на все времена", но далее про Отечество утверждается, что – это "братских народов союз вековой". После гимна президент произносит присягу "Клянусь многонациональному народу Российской Федерации", а на приеме провозглашает тост "За российский народ!". Амбивалентный язык приводит к амбивалентной политике, и в России это налицо.

Среди компонентов национальной идентичности важную часть составляет символика и национальный календарь. Старые праздники уходят с трудом. В ноябре 2004 г. Госдума обсуждала законопроект о новом календаре (статья 112 Трудового кодекса). Исключались 7 ноября, День Конституции и майские праздники. Вводились 4 ноября и новогодние каникулы с 1 по 5 января. Споры вызвала отмена празднования 7 ноября. «От имени фракции "Родина" я предлагаю не трогать этот праздник, это святой праздник, и пусть каждый вкладывает в него свое содержание, – заклинал депутат Валентин Варенников. "Все праздники выстраданы историей, поэтому нельзя их просто так отменить, – говорил Геннадий Зюганов. Хотя именно коммунисты отменили празднование 4 ноября как день победы над польскими интервентами[74].

Первое празднование Дня народного согласия высветило еще более ярко разные подходы и отношение к российскости и к проблеме утверждения национальной идентичности. Самыми ярыми противниками выступили представители русского националистического движения. Накануне праздника в Доме журналистов провели пресс-конференцию лидеры двух одиозных организаций: "бородатые" – Евразийский союз молодежи (последователи А. Дугина) и "лысые" – Движение против нелегальной иммиграции. Представитель ЕСМ В. Коровин объяснил, что союз приветствует рост национализмов, т.е. этнического самосознания народов России, поскольку "народы – это мысли Бога". "Но нас беспокоит, что такой же процесс не происходит с русским народом. Мы не видим роста русского национализма". В целом эти процессы активизируются в стране, но не они определяют ситуацию и перспективу. Относительно нового праздника вполне разумно выразился мой коллега по Общественной палате Лео Бокерия, директор Научного центра сердечно-сосудистой хирургии им. А.Н. Бакулева:

"Отношение к этому празднику у меня очень хорошее. Мне довелось два года назад в этот день быть на Красной площади. Увиденное там произвело на меня огромное впечатление. Я снова был среди граждан великой страны, сплоченных общей идеей и достижениями. Можно ведь просто декларировать свою независимость и сидеть, сложа руки, а можно наполнить ее истинным содержанием, чтобы каждый понял, в какой великой стране он родился и вырос. У такого народа и такой России есть, чем гордиться!"[75]

Именно ракурс и установка на видение определяют восприятие и мнение как рядового человека, так и ученого. Они же определяют и отношение к

проблеме нации и национальной идентичности в России. Для одних, как, например, для эксперта Горбачев-Фонда В.Д. Соловья, «государственная стратегия идентичности в России увенчалась блистательным провалом: политическую, гражданскую нацию "россиян" создать не удалось и в обозримой перспективе не удастся»[76]. Причина тому, по его мнению, – враждебность и чуждость обществу российского государства, "неэффективного, некомпетентного, коррумпированного". Для таких авторов, воспринимающих время после М.С. Горбачева как "морально-психологический кризис русского народа", особенно если учесть, что "за пять столетий национального бытия русские являли собой один из наиболее успешных народов мировой истории"[77], оказываются достаточными примеры экстремистских и неонацистских акций, а также выступления части дезинформированных граждан против реформы монетизации социальных льгот, чтобы сделать вывод о "рождении русской нации". События в сентябре 2006 г. в карельском городе Кондопога, когда после жестокой драки между приезжими кавказцами и местными жителями последовали спровоцированные московскими агитаторами массовый митинг и погромы, трактуются такого рода экспертами как триумф нового русского национального сознания. Почему-то недавние аналогичные (с этническим, расовым или религиозным мотивами) и гораздо более масштабные и кровавые внутригражданские столкновения в США, Индии, Франции, Мексике, Пакистане, Индонезии и других странах не толкуются как конец существования наций, а у самих себя похороны устраиваются даже непризнанному младенцу?

Вместо этого делается попытка обосновать этнобиологическую природу новой русской нации. Наряду с антинаучными текстами расистского характера, которые распространяются в большом количестве среди маргиналов, профессиональные эксперты выстраивают концепцию своего рода большого этнического поворота, подлинной революции, с которыми не могут сравниться никакие другие трансформации последних пятнадцати лет:

"Происходит без преувеличения исторический переход русского народа к новой для него магистральной парадигме понимания и освоения мира – этнической. Кардинально меняется устройство русского взгляда на самое себя и на окружающий мир. Драматическую глубину этой революции придает то обстоятельство, что в структуре самого этнического пласта биологический принцип (кровь) начинает играть все более весомую роль и конкурировать с этнокультурной компонентой (почвой)... Стоит предостеречь от распространенного заблуждения, согласно которому так называемая политика воспитания толерантности – сама по себе или в сочетании с репрессивными мерами – способна предотвратить этническую радикализацию (и радикализацию вообще) подрастающего поколения. Радикализм и расизм – лишь элементы происходящих в России фундаментальных, поистине тектонических социокультурных и ценностных сдвигов. Радикально меняется смысл самого национального бытия, происходит рождение новой русской традиции. Ее вектор и содержание не внушают гуманитарного оптимизма, поскольку эта традиция – неоварварская, связанная с архаизацией ментальности и общества, опусканием их в глубь самое себя и человеческой истории. В контексте архаизации естественным и неизбежным образом происходит актуализация принципа крови, заменяющего более сложные и рафинированные, но неэффективные в деградирующей стране социальные связи и идентичности. В каком-то смысле нам повезло оказаться свидетелями переломной эпохи мировой истории, наблюдателями подлинного исторического творчества, которое масштабно, спонтанно, непредсказуемо и не подчиняется ничьей указке. В ходе этого творчества происходит настолько всеобъемлющая и кардинальная трансформация русского народа, что впору говорить о рождении новой русской нации"[78].

Вот такое воспевание разрушительного абсурда обрушивают на головы читателей вполне убежденные в своих изысканиях специалисты. Тогда что же говорить о менее искушенных гражданах, если действительно повседневные и мощные проявления российской идентичности и патриотизма те, кто призваны их создавать, стараются не замечать и уж тем более не поддерживать. Неужели специалисты-обществоведы и устроители разных социологических опросов не замечают доминирование российской идентичности или хотя бы всеобщего энтузиазма граждан по поводу спортивных побед национальных команд и отдельных спортсменов[79]? Неужели не видны всеобщие озабоченности и негодование граждан по поводу национальных поражений или наносимых обид? Неужели не заметны солидарность россиян и их растущая уверенность перед лицом внешнего мира, будь это туристский маршрут или же деловой контакт? Наконец, невозможно сравнить число орудующих в темных дворах скинхедов и число молодых людей, носящих на своих майках и куртках слово "Россия", или "Russia".

Что же нужно сделать, чтобы просвещенные и влиятельные умы нашей страны приняли российский народ и его национальную идентичность как свершившуюся данность и как важнейшую ценность, а не как недоразумение, о котором нужно как можно скорее забыть? За многие годы изучения этого вопроса и отстаивания идеи российской нации у меня есть уверенность в успехе этого проекта. Как мы показали в данной статье, длительное историческое время *русский–российский* были близкие и даже взаимозаменяемые понятия. Значительную часть прошлого века советский общенациональный проект снимал эту синонимичность, заменив ее многонациональностью советского народа. В новых исторических условиях многонациональность как формулу и как политику сохранить можно и даже нужно, но не более как синонимы полиэтничности и многокультурности и при условии признания гражданской нации, чего ошибочно не сделали ни русский царь, ни политбюро ЦК КПСС. Но можно ли восстановить досоветскую синонимичность *русский–российский* после столь длительной "национализации" проживающих в стране народов, включая русский народ-нацию, и примут ли ныне эту взаимозаменямость те, кто считает себя россиянами и желают оставаться татарином, чувашом, осетином, чеченцем, якутом и т.д.? На этот счет нужны ответственные дискуссии, а не дезориентирующие проповеди.

* * *

Заключительная часть данной статьи появилась под воздействием прочтения интересной книги А.И. Миллера о национализме в период поздней империи Романовых[80]. Многие наблюдения и выводы автора совпадают с нашими, но в чем-то есть расхождения, скорее всего не в главном, а в традиции словоупотребления. Пожалуй, основное расхождение состоит в том, что А.И. Миллер не отважился сделать решающий шаг в рамках разделяемого им понимания дискурсивной (а не позитивистско-социологической) природы нации и национализма, а именно, более определенно признать существование в России представления об общности по государству (т.е. представления о гражданской нации), как бы эта общность не называлась на

разных этапах истории (“российский народ” и “россияне” – при Петре I, Екатерине II и Александре I; “большая русская нация” и “российская нация” – при Николае II; “многонародная нация” или “советский народ” – при советских правителях; “многонациональный народ”, “российский народ”, “россияне” и “российская нация” – при В.В. Путине).

В этом направлении историк сделал важные шаги, признавая вслед за некоторыми зарубежными специалистами, что империя Романовых в XIX – начале XX в. в лице значительной части элиты, в том числе и периферийной, содержала в общественно-политическом дискурсе представление об единой большой нации и что помимо символического единства вокруг правящей династии имели место общероссийская идентичность и лояльность государству. “Россия была национализирующимся государством”, – делает важный вывод А.И. Миллер, ставя ее в один ряд с другими государствами, проходившими схожую историческую стадию “из империи в нацию” (Германия, Италия, Австрия и Венгрия, Оттоманская Турция).

Следует признать, что этническая и религиозная принадлежность стала важным фактором, дающим возможность определять лояльность населения и влиять на нее в целях государственной консолидации и межгосударственного соперничества только в эпоху Первой мировой войны (до войны официальная имперская статистика даже не пользовалась категорией этничности). Как замечает А.И. Миллер, “в ходе войны империи – соседи Россия, Австро-Венгрия, Германия, – прежде сдержанно разыгравшие этническую карту в соперничестве друг с другом и по-своему обреченные на солидарность из-за совместного участия в разделах Речи Посполитой, теперь в полную мощь использовали это оружие, которое оказалось обоюдоострым. Можно сказать, что взрывной рост национализма на западных окраинах во многом был следствием тягот тотальной войны вообще и новой политики империй в соперничестве друг с другом, в частности”[81]. Не следует забывать, что “одной из главных целей войны для России было объединение русского народа, к которому, согласно общерусской идее, принадлежали и восточные славяне монархии Габсбургов”[82].

Эти положения не являлись штабными расчетами военных стратегов империи, а выражали общественное мнение о том, что не только украинцы и белорусы, но и “русская Галичина”, составляя единый мир, должны быть вместе. О том же, в частности, писал П.Б. Струве – либерал, империалист и националист в одном лице, – “что тогда было нормой, причем во всей Европе”[83]. Но только Струве был националистом российским, считая русскими “всех, кто участвует в культуре”, и именно так понимал содержание терминов “русская нация” или “российская нация”, которыми пользовался как синонимами. Общерусская идентичность была распространена не только среди петербургских военных, региональных администраторов и части интеллектуалов, но и в массе населения. Особый политический отдел МИД России 18 мая 1917 г. докладывал Председателю Временного правительства князю Г.Е. Львову о состоявшемся в Петрограде “собрании русских беженцев из Галиции, Буковинской и Угорской Руси”. Они выразили “самоопределяющуюся волю в смысле желания видеть Галицкую, Буковинскую и Угорскую Русь соединенной с великой Российской демократической Республикой: “Собрание глубоко уверено, что присоединение указанных областей

является лишь восстановлением русским революционным народом справедливости и долга по отношению к малорусской народности, принявшей в течение веков самое действенное участие в создании и укреплении общей русской культуры и, подобно польскому народу, расчлененной бессмысленной прихотью самодержавных царей и кайзеров"[84].

Ситуация с национализмами существенно поменялась после октября 1917 г. Мы согласны с американским историком Т. Мартином, что советская этническая политика носила модернизационный и антиколониальный характер и представляла радикальный разрыв с политикой империи Романовых. Принципы организации СССР были качественно иными в сравнении с империей Романовых и другими империями Нового времени, политика положительного действия сознательно утверждала формы именно национального государства[85].

Эта пока маргинальная для мировой историографии позиция совпадает с нашей. Т. Мартин справедливо полагает, что в СССР был осуществлен первый в истории эксперимент политики положительного действия, т.е. политики спонсирования этнических меньшинств, поощрения этнонационализма, за исключением национализма "господствующей нации", под которым имелся в виду "великорусский шовинизм". Такая политика получила довольно точное название политики национализации, т.е. формирования социалистических наций с наделением их своими "национальными территориями", столичными городами, экономической базой, письменными языками, профессиональной культурой и т.п. Помимо союзных и автономных республик в стране были созданы тысячи так называемых национальных советов. Со временем они были упразднены в силу своей избыточности для обычного гражданского управления и осуществления политико-идеологического контроля, а также невозможности сохранять желаемый этнодемографический профиль местных сообществ. В целом СССР при внешних формулах "дружбы народов" и интернационализма был мощным национальным государством, где народ с его социальной и идеологической однородностью и советским патриотизмом представлял собой, несомненно, нацию, к сожалению, не признаваемую в данном словообозначении внутри страны и по своей сути в значительной части внешнего мира.

Расхождение с А.И. Миллером начинается с того, что он не может признать образ-представление о российском народе и российскую идентичность как реальность политической, гражданской нации, которую так все долго ищут и не могут обнаружить. На самом деле никакой другой реальности у данной субстанции быть не может. А это означает также, что само *российское государство, каким бы оно ни было по устройству – монархией-империей, союзом республик и страной советов или республикой-федерацией, – может и должно квалифицироваться как национальное государство*. Вопрос только в том, с какого времени можно говорить о России именно в таком плане: когда появились сами слова о народе как о субъекте истории и родился "национальный дискурс", т.е. российский национализм, или когда "сформировалась нация" (общие экономика, язык, солидарность и единое самосознание и психический уклад)? Если это первое, тогда у нас есть определенный ответ, о котором было сказано выше: это время, начиная с М.В. Ломоносова, Н.М. Карамзина и Александра I. Если это второе,

тогда следует признать, что подобного периода в истории России не было вообще и быть не может, ибо пока еще нигде и никогда одной этнической группе не удавалось стать исключительным владельцем национального государства, даже если она себя таковой провозглашает. В современной науке стало аксиомой, что никакой планки из социологических показателей, различающих "ненациональное", "многонациональное", "национализирующееся" и "национальное государство", не существует. Имеется степень убеждения и распространенность убеждений среди элитных слоев общества, включая прежде всего политический класс, а также установка исследователей находить в истории культурную сложность и выдавать ее за несовместимые архетипы или не абсолютизировать ее и видеть "негомогенное целое", говоря словами М.М. Бахтина, и "многонародную нацию", употребляя выражение И.А. Ильина.

К сожалению, до сих пор никто из историков такого определенного вывода в отношении России не сделал по ряду причин. Одна из них – это слабая разработка и плоское понимание феномена национализма в отечественной историографии. Другая заключается в политико-идеологической заангажированности исследователей истории России, как отечественных, так и зарубежных, и, наконец, доминирование позитивистского видения истории и социологического реализма.

История имперской России чаще всего выступает в обворованном виде по той причине, что «национальные историографии тех народов, которые когда-то входили в империю, в свою очередь, концентрируются на собственной нации и сравнительно недавно обретенном государстве, проецируя их в прошлое. Для них империя – лишь тягостный контекст, в котором "просыпалась", зрела, боролась за независимость та или иная нация. В национальных историографиях вопрос о мотивации политики центральных властей почти никогда не ставился просто потому, что на веру принимается стремление власти сделать жизнь своих нерусских подданных как можно более несносной»[86]. А.И. Миллер справедливо обращает внимание на огромное разнообразие смешанных и переходных культурных форм среди населения страны, коллективную и индивидуальную политику ситуативности в вопросах этничности и религии, меняющиеся смыслы фундаментальных понятий территории, нации, русскости и российскости, сложность и многослойность исторического действия под влиянием внутренних и внешних факторов. Но он почти не замечает и не исследует российскую общность, сводя ее к варианту русского национализма как своего рода всего лишь зеркального отражения национализма от имени нерусских народов.

Применительно к позднеимперскому периоду им делается вывод, что "пространство империи становилось ареной соревнования националистических движений", хотя "взаимодействие национальных движений и соперничество их проектов не имели какого-то заранее предопределенного исхода"[87] прежде всего потому, что вплоть до Первой мировой войны периферийные национализмы носили маргинальный характер. Их неожиданный триумф был вызван кризисом Центра и намеренной поддержкой со стороны революционистских партий, одна из которых в конечном итоге захватила власть в России.

К этой же категории этнических национализмов А.И. Миллер относит и русский национализм, хотя признает его неоднозначный и подвижный характер и сложную динамику взаимоотношений русского национализма и империи: "империя Романовых не только использовала националистический ресурс, но и упорно сопротивлялась "национализации" в течение большей части XIX века. Русский национализм в различных его версиях мог выступать союзником самодержавия и его противником"[88]. И здесь важно отметить, что, называя одним и тем же словом "русский национализм", его этнический (великорусский) и общероссийский (общерусский) варианты, мы выносим за пределы анализа два разных явления, существовавших в России. Мы не выделяем более четко то, что следовало бы называть *российским национализмом*, или то, что А.И. Миллер и другие называют "широким русским национализмом" или общерусской идеей. В те времена подобная языковая амбивалентность была допустима, а сейчас она труднореализуема и крайне конфликтогенна.

В современной ситуации важно, как будет называться в Российской Федерации гражданская нация, понимаемая как историческая и социокультурная общность жителей страны. Важно, чтобы эта общность была признана как основополагающая и легитимизирующая страну как национальное государство, наряду со всеми остальными государствами мира. Некоторые из ведущих экспертов, политологов, политиков считают, что основой государства должен быть "русский проект" и нация должна называться русской нацией. Таким образом, мы как бы восстанавливаем вариант, который почти был в России, но не был реализован до конца из-за революции 1917 г. Мне представляется, что такой возврат невозможен, хотя бы даже потому, что украинцы и белорусы уже не захотят снова становиться русскими и быть частями "большой русской нации". Такой возврат невозможен, потому что "русский проект" в основе нашего государства ставит сложную проблему места в нем для нерусских. Просто заявить, что Россия – это государство русских, а русские – это все, кто таковыми себя считает, этого уже недостаточно для обеспечения единства и лояльности народа. Наоборот, проект российской нации носит не взаимоисключающий характер. В нем есть достойное место для русского и нерусского, для православного и мусульманина без утраты собственной идентичности и даже групповой целостности каждым из них.

Среди противников российского проекта есть намеренные отрицатели, которые между собой хорошо блокируются (заметим, что российскость отрицают как крайние татарские, так и крайние русские националисты, и здесь они действуют солидарно). Но есть и искренне заблуждающиеся или трудно переучивающиеся. Действительно, в российском проекте есть некоторая лингвистическая сложность. Для большинства зарубежных и отечественных специалистов по России используемый нами термин "российская нация" воспринимается с трудом: у зарубежных англоязычных авторов просто нет другого слова, кроме слова Russian, переводимого одновременно и как *русский*, и как *российский* (только у немцев появился уточняющий вариант Ruslandisch для обозначения слова "российский"). Для отечественных авторов просто нет другого национализма, кроме этнического. Российский национализм – это для них что-то странно звучащее, хотя они признают индий-

ский, британский, американский и другие подобные национализмы, выступающие от имени многоэтничных наций и государств.

Но просвещенный А.И. Миллер, как и другие мои высокообразованные коллеги по аналитическому цеху могли бы сделать это существенное различие и не ограничиваться ссылкой на разные варианты русского национализма, следуя буквально за традицией словоупотребления. Не следует также пытаться переиграть крайних этнонационалистов, забрав у них русский проект в общероссийскую пользу. Этот второй вариант крайне рискован, и он едва ли осуществим без явного подавления несогласных. Откровенно говоря, в последние годы я все меньше рассчитываю на поддержку единомышленников среди ученых-обществоведов, но есть надежда на благоразумие политического класса. При всех разномыслиях и долгих дебатах – от Ломоносова и Миллера, Каткова и Струве до Ильина и Путина – в стране была плеяда политиков и мыслителей, которые являлись именно *российскими*, а не *русскими* националистами. При всех разных смыслах и поисках наиболее адекватных для них слов, главное, чтобы признавалась Россия и ее народ как легитимная историческая целостность. Даже если в России народ – "многонациональный", то государство – национальное.

[1] См., например: *Салмин А.М.* Современная демократия: Очерки становления. М., 1997. С. 366–367.

[2] *Тишков В.А.* Забыть о нации. Постнационалистическое понимание национализма // Вопросы философии. 1999. № 1.

[3] Об этом см.: *Тишков В.А.* О культурном многообразии // Этнографическое обозрение. 2005. № 1.

[4] См.: *Севастьянов А.Н.* Время быть русским. М., 2004. К сожалению, сходный тезис повторяет известный российский ученый Л.И. Абалкин, который в свое время сделал доклад на заседании Президиума РАН на тему о поиске национальной идеи в России. См.: *Абалкин Л.И.* Россия: поиск самоопределения. М., 2005.

[5] *Hroch M.* Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations. Cambridge, 1985.

[6] *Каппелер А.* Россия – многонациональная империя. Возникновение. История. Распад. М., 1996 (немецкое издание 1993 г.).

[7] *Миронов Б.Н.* Социальная история России (XVIII – начало XX в.): В 2 т. СПб., 2000.

[8] На эту тему см.: Национальные истории в советском и постсоветских государствах / Под ред. К. Аймермахера, Г. Бордюгова. М., 1999. Данное коллективное исследование российских историков интересно также и тем, что для его авторов понятие "национальная история" объединяет в себе варианты этнонационалистических версий истории, как этнорегиональных (татарской или башкирской), так и постсоветских государственных историй (украинской, таджикской или узбекской), но исключает версии истории России, СССР и Российской Федерации как "национальных историй", ибо эти образования авторы не относят к национальным государствам.

[9] О нем см.: *Болховитинов Н.Н.* Русские ученые-эмигранты (Г.В. Вернадский, М.М. Карпович, М.Т. Флоринский) и становление русистики в США. М., 2005.

[10] *Фон Хаген М.* История России как история империи: перспективы федералистского подхода // Российская империя в зарубежной историографии / Сост. П. Верт, П.С. Кабытов, А.И. Миллер. М., 2005. С. 24.

[11] Критику объяснительной модели "распавшейся империи" см.: *Тишков В.А.* Этнический фактор и распад СССР: варианты объяснительных моделей // Трагедия великой державы. Национальный вопрос и распад Советского Союза / Под ред. Г.Н. Севостьянова. М., 2005. С. 588–600.

[12] *Фон Хаген М.* Указ. соч. С. 25.

[13] Там же. С. 25–26.
[14] *Струве П.Б.* Социальная и экономическая история России. Париж, 1952. С. 248.
[15] *Armstrong J.* Nations Before Nationalism. Chapel Hill, 1982.
[16] *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1952. Т. 6. С. 21.
[17] Там же. С. 27–29.
[18] Там же. С. 546–549.
[19] *Головнев А.В.* Северная перспектива в истории России // Социальные трансформации в российской истории: Доклады международной научной конференции. Екатеринбург; Москва, 2004. С. 485.
[20] *Greenfeld L.* Nationalism. Five Roads to Modernity. Cambridge, MA, 1992.
[21] Ibid. P. 196.
[22] Ibid. P. 197.
[23] *Карамзин Н.М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991. С. 22–23.
[24] Там же. С. 26–27.
[25] Там же. С. 31–33.
[26] Там же. С. 34.
[27] Там же. С. 42.
[28] Там же. С. 55–56.
[29] Там же. С. 93. Крайне любопытное обстоятельство научного свойства (как по-разному ученые могут осмысливать тот или иной документ эпохи) заключается в том, что в книге Ю.С. Пивоварова, размышления которого идут в этой части параллельно с нашими, в оценке Карамзина содержится намеренная замена категории российскости категорией русскости, которой Карамзин, как мы видели, пользовался больше применительно к обычаям, вере и бородам, а не применительно к народу: «Яркими красками рисуются “идеальный тип” самодержавного правления, образ русского властителя. Строгого и доброго отца, мудрого и осторожного водителя своих детей (народа), крепкого в православной вере и отстаивании заветов старины. Впервые под русским пером рождается **русский** Государь, рождается портрет вечной Русской Власти, Власти-Константы. Лишь следование за ней, лишь сохранение ее, лишь борьба со всем тем, что представляет для нее угрозу, обеспечивает русскому народу социальную безопасность и процветание. Властная Норма создана. Отныне она будет разрабатываться русской мыслью – Уваровым, славянофилами, Кавелиным, Катковым, Леонтьевым, евразийцами, Ильиным и др. Отныне все участники русской политической игры будут соизмерять себя, свои действия, свои планы и программы с **этой** Нормой» (*Пивоваров Ю.С.* Полная гибель всерьез. М., 2004. С. 79).
[30] Цит. по: Русский биографический словарь. СПб., 1896. Т. 1. С. 159–160.
[31] См.: *Сахаров А.Н.* Россия: Народ. Правители. Цивилизация. М., 2004. С. 299–300.
[32] *Greenfeld L.* Op. cit. P. 260.
[33] *Миронов Б.Н.* Указ. соч. Т. 1. С. 522–528.
[34] Цит. по: *Сталюнас Д.* Может ли католик быть русским? О введении русского языка в католическое богослужение в 60-х годах XIX века // Российская империя в зарубежной историографии. С. 577.
[35] *Реннер А.* Изобретающее воспоминание: Русский этнос в российской национальной памяти // Российская империя в зарубежной историографии. С. 460–461.
[36] Одно из новейших исследований о Ф. Листе было выполнено американским политологом украинского происхождения Романом Шпорлюком: *Szporluk R.* Communism and Nationalism: Karl Marx and Friedrich List. Oxford, 1988.
[37] *Лист Ф.* Национальная система политической экономии. М., 2005. С. 152–153.
[38] Там же. С. 97.
[39] *Граф С.Ю. Витте.* По поводу национализма. Национальная экономия и Фридрих Лист // *Лист Ф.* Указ. соч. С. 259.
[40] Там же.
[41] *Миронов Б.Н.* Указ. соч. Т. 1. С. 41.
[42] Там же. С. 47, 62.
[43] *Weber E.* Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870–1914. Stanford, 1976.
[44] *Eriksen Th.H.* Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. L., 1993. P. 105.

[45] Одно из исследований "украинского вопроса" в России конца имперского периода см.: *Миллер А.И.* "Украинский вопрос" в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб., 2000.
[46] *Викс Т.Р.* "Мы" или "они"? Белорусы и официальная Россия, 1863–1914 // Российская империя в зарубежной историографии. С. 604.
[47] *Renner A.* Russischer Nationalismus und Offentlichkeit im Zarenreich. 1855–1875. Köln, 2000.
[48] *Реннер А.* Указ. соч. С. 438–439.
[49] *Каппелер А.* Образование наций и национальные движения в Российской империи // Российская империя в зарубежной историографии. С. 422.
[50] *Simon G.* Russlandische Nation – Firtion oder Rettung für Russland ? // Berichte des Bundesinstituts für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien. 1999. № 11.
[51] *Реннер А.* Указ. соч. С. 463.
[52] *Каппелер А.* Образование наций и национальные движения в Российской империи. С. 397.
[53] *Suny R.* The Soviet Experiment: Russia, the USSR, and the Successor States. N.Y., 1998; *Hildermeier M.* Verhinderte Nationen: Zu einigen Merkmalen und Besonderheiten nationaler Bewegungen in Russland und der Sowjetunion // Archiv für Socialgeschichte. 1994. Vol. 34. S. 1–17.
[54] *Миллер А.И.* Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М., 2006.
[55] См., например: Развитие национальных отношений в СССР в свете решений XXVI съезда КПСС / Отв. ред. М.Н. Губогло. М., 1982.
[56] *Глазьев С.* Выбор будущего. М., 2005.
[57] *Хакимов Р.* Метаморфозы духа (к вопросу о тюркско-татарской цивилизации). Казань, 2005. С. 63–64.
[58] Известия. 2005. 3 нояб. С. 3.
[59] *Соловей В.* Рождение нации. Исторический смысл нового русского национализма // Свободная мысль – XXI. 2005. № 6.
[60] Независимая газета. 2006. 14 февр.
[61] *Martin T.* Empire of Affirmative Actions. Ithaca, 2002.
[62] *Григорьев О.* Россия никогда не была национальным государством // Главная тема. 2005. Июль–авг. С. 54–57.
[63] *Абдулатипов Р.Г.* Создание российской нации – проект XXI века // Российская газета. 2002. 27 авг.
[64] *Абдулатипов Р.Г.* Российская нация. Этнонациональная и гражданская идентичность россиян в современных условиях. М., 2005. С. 126.
[65] Там же. С. 468–469.
[66] *Хакимов Р.* Указ. соч. С. 284–293.
[67] *Kristol I.* Reflections on Neo-Conservative. N.Y., 1983; *Idem.* Neo-Conservatism. Autobiography of an Idea. N.Y., 1994.
[68] *Lieven A.* America Right or Wrong. An Anatomy of American Nationalism. Oxford, 2004. P. 6.
[69] *Minogue K.* Nationalism. N.Y., 1997.
[70] *Lieven A.* Op. cit. P. 6.
[71] Там же. P. 7.
[72] См.: *Sahlins P.* Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees. Berkerley, 1989.
[73] См.: *Тишков В.А.* Российский народ как европейская нация и его евразийская миссия // Этнокультурные взаимодействия в Евразии / Под ред. А.П. Деревянко, В.И. Молодина, В.А. Тишкова. М., 2005. Т. 2. С. 318–332.
[74] Известия. 2004. 24 нояб. С. 1.
[75] Трибуна. 2006. 9 июня.
[76] *Соловей В.* Указ. соч. С. 15.
[77] Там же. С. 8.
[78] Там же. С. 17.
[79] Справедливости ради отметим, что социология российскости сегодня все более занимает ведущее место в академических исследованиях. См., например: Граждане новой России: кем себя ощущают и в каком обществе хотели бы жить? (1998–2004 гг.): Аналитический доклад. По поручению Представительства Фонда им. Фридриха Эберта в Российской Федерации совместно с Институтом комплексных социальных исследованиай РАН. М., 2005.
[80] *Миллер А.И.* Империя Романовых и национализм …

[81] Там же. С. 172–173.
[82] Там же. С. 175.
[83] Там же.
[84] Цит. по: Там же. С. 189–190.
[85] *Martin T.* The Soviet Union as Empire: Salvaging a Dubious Analytical Category // Ab Imperio. 2002. № 2. С. 91–105.
[86] *Миллер А.И.* Указ. соч. С. 6–7.
[87] Там же. С. 9.
[88] Там же. С. 10.

Научное издание

НАЦИОНАЛИЗМ
В МИРОВОЙ ИСТОРИИ

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

Зав. редакцией *Н.Л. Петрова*
Редактор *В.М. Черемных*
Художник *В.Ю. Яковлев*
Художественный редактор *Т.В. Болотина*
Технический редактор *М.К. Зарайская*
Корректоры *Г.В. Дубовицкая, Т.А. Печко, Т.И. Шеповалова*

Подписано к печати 29.11.2006
Формат 70 × 100 1/16. Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ.л. 49,4. Усл.кр.-отт. 49,4. Уч.-изд.л. 51,5
Тираж 800 экз. (РГНФ – 300 экз.) Тип. зак.

Издательство “Наука”
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru
www.naukaran.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП “Типография “Наука”
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ "НАУКА"
ВЫХОДИТ ИЗ ПЕЧАТИ КНИГА:

Власть в аборигенной Америке / отв. ред. А.А. Бородатова, В.А. Тишков; Ин-т этнологии. – М.: Наука, 2006. – 40 л. – (Проблемы индеанистики). – ISBN 5-02-033989-X (в пер.).

Сборник является шестым в серии "Проблемы индеанистики". Он включает материалы VI Всероссийского симпозиума по индеанистике (2003 г.). Его тематика – потестарные (властные) отношения у коренного населения Нового Света, он включает широкий круг вопросов, относящихся к различным регионам и аборигенным народам Америки – от таежных охотников Субарктики до высоких цивилизаций в горных регионах тропиков. Часть статей посвящена культурам Мезоамерики (майя, науа и др.), а также аборигенам Русской Америки. Хронологические рамки широки – от древних цивилизаций до европейской колонизации и современных явлений в социальной антропологии индейцев.

Для специалистов по социальной антропологии, политологии, культурологии, истории и широкого круга читателей.

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ "АКАДЕМКНИГА" РАН

Магазины "Книга-почтой"

121099 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52 **www.LitRAS.ru** E-mail: info@litras.ru
197345 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 7«Б»; (код 812) 235-40-64

Магазины "Академкнига" с указанием букинистических отделов и "Книга-почтой"

690088 Владивосток, Океанский проспект, 140 ("Книга-почтой"); (код 4232) 45-27-91 antoli@mail.ru
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга-почтой"); (код 3433) 50-10-03 kniga@sky.ru
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 ("Книга-почтой"); (код 3952) 42-96-20 aknir@irlan.ru
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90 akademkniga@ krasmail.ru
220012 Минск, просп. Независимости, 72; (код 10375-17) 292-00-52, 292-46-52, 292-50-43 www.akademkniga.by
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00 akadkniga@nm.ru; (Бук. отдел 125-30-38)
117192 Москва, Мичуринский проспект, 12; 932-74-79
127051 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96 (Бук. отдел)
117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90; 334-72-98 akademkniga@naukaran.ru
101000 Москва, Б. Спасоглинищевский пер., 8 строение 4; 624-79-19 (Бук. отдел)
630091 Новосибирск, Красный проспект, 51; (код 3832) 21-15-60 akademkniga@mail.ru
630090 Новосибирск, Морской проспект, 22 ("Книга-почтой"); (код 3833) 30-09-22 akdmn2@mail.nsk.ru
142290 Пущино Московской обл., МКР "В", 1 ("Книга-почтой"); (код 277) 3-38-80
191104 Санкт-Петербург, Литейный проспект, 57; (код 812) 272-36-65 ak@akbook.ru (Бук. отдел)
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий проспект, 4; (код 812) 297-91-86
199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9-я линия, 16; (код 812) 323-34-62
634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 51-60-36 akademkniga@mail.tomsknet.ru
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 ("Книга-почтой"); (код 3472) 24-47-62 akademkniga@ufacom.ru
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85

Коммерческий отдел, г. Москва
Телефон для оптовых покупателей: 241-03-09
www.LitRAS.ru
E-mail: info@litras.ru
zakaz@litras.ru
Склад, телефон 291-58-87
Факс 241-02-77

По вопросам приобретения книг
государственные организации
просим обращаться также
в Издательство по адресу:
117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90
тел. факс (495) 334-98-59
E-mail: initsiat @ naukaran.ru
www.naukaran.ru

ISBN 5-02-035527-5

